MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81416-1

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

CARUS, FRIEDRICH AUGUST

TITLE:

NACHGELASSENE WERKE

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1808-1810

Master Negative # 93-81416-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

I

Carus, Friedrich August, 1770–1807. ~~193.15 1~~

84235 Friedrich August Carus. ... , Nachgelassene Werke. Erster–[siebenter] Theil. ... . Leipzig, I. A. Barth und P. G. Kummer, 1808–1810.

7 vol. 20½cm.

Editor: F. Hand.

Contents. — 1.–2. Tl. Psychologie. 1808. 2 vol. 1 port. — 3. Tl. Geschichte der Psychologie. 1808. [4], iv, 771 p. — 4. Tl. Ideen zur Geschichte der Philosophie. 1809. [4], viii, 766 p. — 5. Tl. Psychologie der Hebräer. 1809. [4], viii, 455 p. — 6. Tl. Ideen zur Geschichte der Menschheit. 1809. [4], viii, 336 p. — 7. Tl. Moralphilosophie und Religionsphilosophie. Nebst einer Vorrede vom Leben des Verfassers. 1810. [4], clxxvi, 334 p.

69518

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 10x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 6/30/93 INITIALS F.C.

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

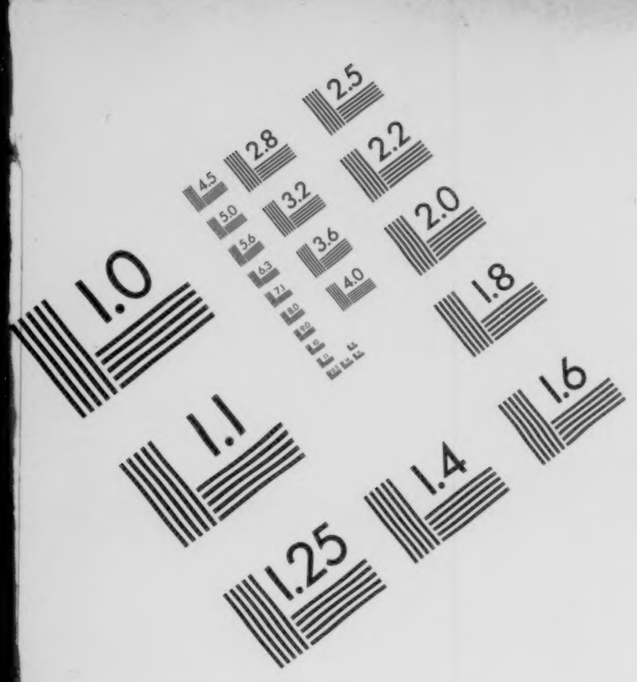
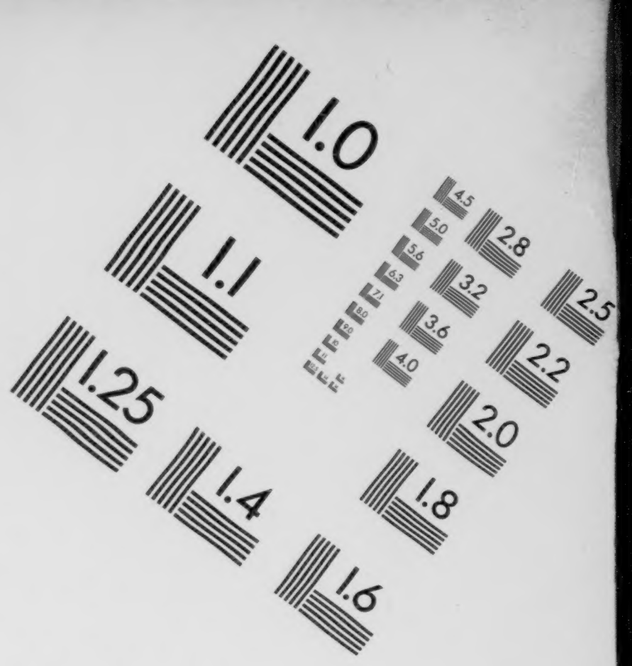
GUIDE TO CONTENTS

FOR

NACHGELASSENE WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME
1	93-81416-1	1808	1
		1808	2
		1808	3
2	93-81417-1	1809	4
		1809	5
		1809	6
		1810	7

REEL 1
VOLUME 1
1808
VOLUME 2
1808
VOLUME 3
1808

AIIM

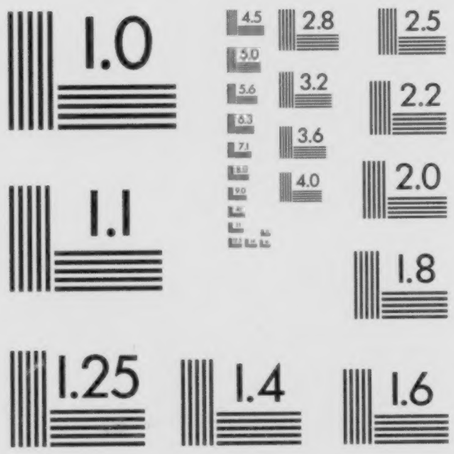
Association for Information and Image Management

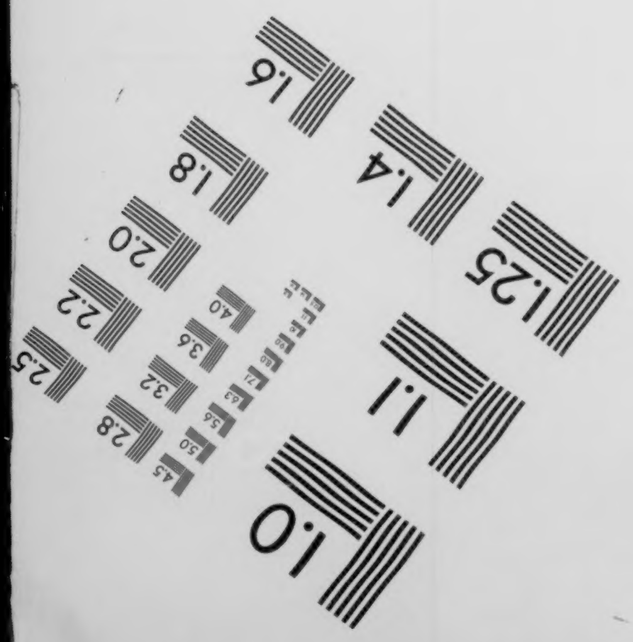
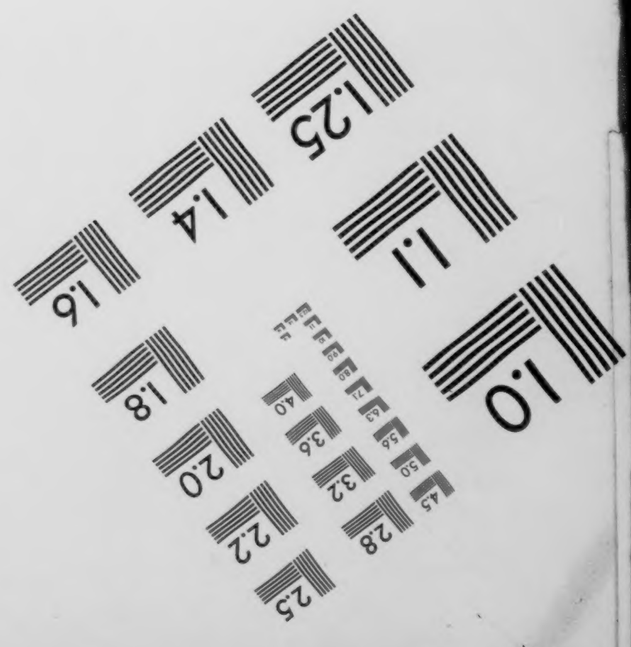
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

Inches



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

VOLUME 1

193C25 I

Columbia College
in the City of New York.
Library.

Special Fund
1894
Given anonymously.

FR. AUG. CARUS

ord. Professor der Philosophie zu Leipzig.

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Psychologie.

Erster Band.

Leipzig 1808

bei Johann Ambrosius Barth

und Paul Gotthelf Kummer.

FR. AUG. CARUS

ord. Professor der Philosophie zu Leipzig.

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Psychologie.

Erster Band.

Leipzig 1808

bei Johann Ambrosius Barth

und Paul Gotthelf Kummer.

6 M-95 HEB

Friedrich August Carus

Psychologie

Zwey Bände.

OCT 12 1894 Evanston 7v 90

183407

Vorrede.

„Mit dem Gefühle der hohen Wichtigkeit einer „Wissenschaft von dem Menschen für Menschen, „mit dem Aufblicke auf die weite Bahn, die der „künftigen Menschheit noch in der Theorie ihrer „selbst zu durchspähen übrig bleibt, mit dem Ge„ständnisse der Schwierigkeiten, mit denen sie noch „zu kämpfen hat, und vielleicht noch lange zu „kämpfen haben wird, mit der lauten Hochach„tung der Verdienste, welche sich eine Reihe von „Forschern, die ihre Gattung ehren, um diese er„warben, — übergebe ich dem Publikum diese „Schrift.“ So schrieb der Mann, dessen nachgelassene Werke ich mit diesem Theile dem Drucke zu übergeben beginne, über einen in früheren Jahren entworfenen Plan zur Herausgabe eines psychologischen Lehrbuches. Wenn jener Gedanke auch in frühere Zeit fällt und der ihn begleitende Vorsaz, veranlaſst durch den Scheidepunkt des vorigen Jahrhundertes, ohne weitere

Verfolgung und Ausführung blieb, so glaube ich dennoch die nun erscheinenden Werke mit keinem treffenderen Worte an die Leser abgeben zu können, als mit Jenen, da der Verfasser sie nicht nur selbst schrieb, sondern auch in ihnen die bis zum Ende seines kurzen Lebens von ihm treu gehaltenen Grundsäzze andeutet.

Begründete die Wissenschaft in dem Leben und Wirken eines Mannes, der seine Kraft an einem reinen und festen Willen stählt, Hofnungen und sind auf ihn die Erwartungen derer gerichtet, welche die Sache der Wissenschaft als anvertrautes Gemeingut pflegen, und greift dann das Schiksal in diese Hofnungen und Erwartungen zerstörend und tödtend ein, so mögen diese wohl mit Recht in Forderungen an Alles, was zurükgelassene Frucht eines unterbrochenen Strebens heissen kann, übergehen. So geschah es und mufst' es geschehen, als der Tod einen in vielfacher Hinsicht und mit Recht verehrten Mann, den Prof. Carus, aus einem segensreichen Wirkungskreise rifs, und es konnten die Stimmen und der Aufruf einer grofsen Zahl, die ihn theils als Schüler, theils als Verehrer kannte, nach der öffentlichen Erscheinung seiner hinterlassenen Schriften, mit dem Zwecke eines wissenschaftlichen

Gewinns, nicht aussenbleiben. Wenn daher auf der einen Seite die Erscheinung aus jenem Grunde ihre völlige Rechtfertigung nimmt, und wenn auf der andern Seite demjenigen, der sich der Herausgabe solcher Schriften unterzog, die Ueberwindung einer grofsen Masse von Schwierigkeiten und das Bemühen dasjenige der Wissenschaft zu sichern, was ihr die Zeit und das Schiksal mifszugönnen schien, wohl gerechte Ansprüche auf Billigung vergönnt werden, so finde ich mich dadurch genug bewogen mit eben dem freien Muthe Carus Psychologie den Lesern zu übergeben, mit welchem ich dieses Werk zur Herausgabe übernommen und bearbeitet habe. Wohl könnte ich es mit spärlichen Worten entlassen, da, wenn es die Wissenschaft gilt, Alles in ihm selbst liegt und es sich selbst Rechenschaft zu geben hat. Allein es tritt hier nicht nur der Fall ein, dafs fremde Arbeit durch fremde Hülfe ans Licht gefördert wird, sondern auch, dafs es die nachgelassenen Schriften eines Verstorbenen, ja eines früh Verstorbenen sind. Dieses nöthigt zu einer Vorbereitung für ein Urtheil über die erschienenen Schriften; jenes bedarf einiger Nachweisung dessen, was der Herausgeber leisten konnte und leisten wollte. Darum wird mein Vorwort auch

hier den Anspruch wagen dürfen, früher gelesen zu werden als das Werk selbst. Und wo könnte die Vorbereitung eines Urtheils nöthiger seyn, als bey dem wissenschaftlichen Gegenstande, der hier behandelt wird, da nicht allein in jedem Leser psychologischer Schriften der Beurtheiler vorauszusezzen ist, sondern auch in diesem Theile der Wissenschaft Jeder zu einem entscheidenden Urtheile sich befugt glaubt.

Eine Charakteristik von Carus Geist und dessen psychologischen Studien erwarte man hier eben so wenig als eine Beurtheilung seiner Psychologie. Sie würden beide an unrechtem Orte stehen und ich verlege Jene auf einen Andern, bei dem ich von des Verfassers Leben sprechen werde. Vielmehr will ich nur in Andeutungen darzustellen suchen, was dem Verfasser seine Psychologie war und was sein nachgelassenes Werk den Lesern seyn kann.

Ich sezze voraus, dafs ich zu denen spreche, welche mit dem Fortgange in der Bearbeitung der Psychologie bekannt und über das, was von ihr erwartet werden kann und mufs, einverstanden sind; denn denjenigen, welche auf der Gegenseite von diesen stehen, vielleicht an Carus Werke prüfend zu zeigen, was Psychologie sey

und seyn solle, gehört mir nicht an. — Das Gefühl des hohen Werthes zog Carus, wie er selbst in obiger Stelle andeutet, zu dem Studium der Psychologie und er fand in ihr Mehr als die gemeine, mit Recht verstossene Menschenkunde; er sah in ihr das Eingreifende in eine, das Ganze umfassende, Naturphilosophie, und wenn er wirklich für diese Wissenschaft durch öffentliche Bekanntmachung noch wenig gethan hat, so finden wir dafür achtbaren, ihn rechtfertigenden Grund. Er kannte die Schwierigkeiten, an denen die Meisten gescheitert sind, und fand das Streben nach dem Ideale, das ihm unverrükt vorschwebte, in noch fernem Abstande, sich selbst anregend, ohne Rast jenem zuzustreben. Gewifs ist es, dafs die Herausgabe einer Psychologie noch nicht für jene Zeit, in welcher er starb, von ihm bestimmt worden war; wohl aber hatte er seit langer Zeit für dieselbe gearbeitet. Zehn Jahre war diese Wissenschaft der Gegenstand seiner akademischen Vorlesungen, und ein grofser Theil dieser Zeit derselben gewidmet. Wenn man nun in Rüksicht zieht, welchen Einflufs die Umgestaltung der Philosophie überhaupt in diesem Zeitraume und die Bearbeitung der einzelnen Theile, wie namentlich der Naturphilosophie, auf Psychologie

haben mufste und hatte, wenn man das Lehrbuch von Jakob (welches Carus seinen Vorlesungen anfangs zum Grunde legte) mit den neuern Untersuchungen in Vergleichung bringt, und wenn man richtig voraussezt, dafs Carus diesem Fortgange der Wissenschaft, minder laut, aber unablässig nachging, dafs er der erste war, welcher in Leipzig namentlich über Schelling und neueste Philosophie sprach, dafs er das von Andern tief und wahr Erfafste achtend und prüfend aufnahm und alles Bemühen, vereint mit dem Seinigen, als Ein Streben nach Einem Ziele betrachtete: so wird man es nothwendig heissen, dafs in Carus Bearbeitung der Psychologie seit den genannten Jahren nicht nur bedeutende Umänderungen, sondern sogar eine gänzliche Umwandlung und neues Licht sich verbreitete. Was ihm Psychologie ward und war, davon spricht er Mehreres im Werke selbst. Frei und vorurtheilslos suchte er seine philosophische Ansicht mit der oft verkannten Erfahrung, welche er aber freilich als eine ächte und einzig-wahre von der gemeinen und unächten unterschied, zu vereinen und man prüfe, wie es ihm gelang und wie weit dieses Unternehmen ausreicht. Er arbeitete für ein einst aufzustellendes

System der Psychologie (ohne Gegensaz gegen eine rationale) und wie schnell dieses Streben seines besonnen prüfenden Geistes unterbroben ward, so weit hinaus hatte er sich das Endchen gesezt und in Vorarbeitungen Stof und dessen Behandlung vorbereitet. Einmal nannte er dies eine gereinigte Psychologie und mit Recht; denn er war es, der auf die Selbstständigkeit der Psychologie drang und sie vertheidigte, ihr Verhältnifs zur Moral und Logik streng und genauer als jemals bestimmte, und das Metaphysische, was sich eingemischt hatte, auszuschliessen bemüht war. Bei diesem Allen verblieb ihm Vieles noch in Entwürfen, denen er Ausführung gegeben haben würde, wenn sein Leben darein gewilligt hätte. Vieles hatte er sich namentlich für eine Umarbeitung und nochmalige Durchsicht aufgespart, um jedes Mifsverhältnifs, welches noch an der Beziehung des Einzelnen auf ein Ganzes und der Ausführung auf den Entwurf haftete, auszugleichen. So wurden, um eines Beispiels zu erwähnen, die Theorieen des Sinnes und des Gefühls von ihm in der lezten Zeit aufs neue überarbeitet, während die Theorie des Triebes noch dieser wiederholten Revision erwartete und sie dann nicht erhalten hat.

So wird an dem Theile, welcher der Individualpsychologie gewidmet ist, leicht die vollendende und ergänzende Hand vermifst werden.

Man wird mir zugestehen, dafs der Werth psychologischer Systeme mit Recht vielseitig heifst und dafs für ihre Beurtheilung eine genaue Unterscheidung der Seiten erfordert wird, um bei der Mifsbilligung der Einen, die Andre nicht zu verdammen oder zu übersehen. Die Auffassung reiner, geläuterter Thatsachen kann Billigung erhalten, und ihr hoher Werth anerkannt werden, während der theoretische Aufbau der einzelnen Theile zu einem Ganzen wankt. Es kann die Combination, in welcher die Thatsachen zusammengestellt werden, richtig und schäzbar seyn, ohne dafs ihre Deduction und Construction aushält und in das Ganze eingreift. Darum sezt ein solches Urtheil wache Besonnenheit und freie Umsicht voraus, wie ich es namentlich auf Carus Werk gerichtet wünsche. Dieses aber um so mehr, je eifriger dieser Psycholog nicht nur an der Combination der Thatsachen arbeitete, sondern auf ihre Deduction die treffende Sorgfalt verwendete, mit der er an manchen Stellen neuen Weg bahnte. Dies wird kein Urtheil ihm abläugnen können und er selbst nahm auch dasjenige unter die

Forderungen an eine künftige Psychologie auf, was der Seinigen einen hohen Werth gibt; ich meine das gehaltne und sorgsame Bedingen des Einzelnen, an der Stelle einer vagen, metaphysischen Allgemeinheit. Er war der Gegner der zu weit getriebenen und dadurch heillosen Trennung in der Psychologie und es ist sichtbar, dafs er eine in der Umfassung des Ganzen feststehende, totale Psychologie aufstellen wollte, durch welche eine reine und wahre Anschauung der Vernunft in ihre Rechte eingesezt werden mufs, da die Sinnesanschauung bei dem Einzelnen der Erfahrung einseitig verfuhr und bisher nur nachtheilig für das Ganze vorherschte. Dies ertheilt aber diesem Werke ein neues unverkennbares Verdienst, welches der hohen Forderung der Vernunft, Einheit in dem Ganzen zu finden und das scheinbar Getrennte in seinen Bindungen aufzusuchen, Gnüge leistet. Ich deute hierdurch nur an und trete von der weiteren Untersuchung, wie von aller Darlegung des gehaltvollen Einzelnen zurük, da ich dann zum Beurtheiler werden würde.

In das Leben für Wissenschaft schlofs Carus (dadurch ein Musterbild für akademische Lehrer) die strengste Berüksichtigung seines Be-

rufs ein und liefs die Anforderung desselben nie ausser Augen, da es ihm Vieles galt, in seinem Kreise zu wirken. In den akademischen Zuhörern sah er, durch Achtung sich Verehrung eintauschend, sein Publikum als Lehrer, und er würde es sich nie vergeben haben, auf die Nachsicht eines jugendlichen, minder geschärften Bliks Oberflächlichkeit und schwankende Begründung zu bauen. Alles war darum auch auf seine Vorträge berechnet und, durfte er in ihnen nicht die tiefern und weiteren Forschungen selbst darlegen, so theilte er doch die Resultate mit. Sein psychologisches System arbeitete er gröfstentheils in Collegienheften aus und man wird, so viel als diese Aneignung an diesen besondern Zwek zu tilgen gesucht worden ist, wohl hier und da Spuren auffinden, die davon zeugen. In dieser Hinsicht sey es dem Leser anheim gestellt, das Ganze wohl auch als Vorlesungen über Psychologie zu betrachten, da dadurch weder der Verfasser und sein Werk beeinträchtigt, noch dessen Werth vermindert werden kann. So wird auch aus der Form des Vortrags wohl das Streben bisweilen hervorblicken, verstanden zu werden, welches durch seine Beziehung nicht Entschuldigung allein, sondern Beifall verdient.

Diese Hefte für Carus psychologische Vorlesungen wurden mir mit der gesammten Masse seiner dahin gehörigen Papiere zur Herausgabe übergeben und ich übernahm dieses Geschäft darum mit Muth und reinem Willen, weil mir die nähere und innigere Bekanntschaft mit den psychologischen Ansichten des Verfassers einiges Selbstvertrauen einflöfste und die dankbare Liebe zu dem Unvergefslichen mich anregte, für seinen Namen zu arbeiten. Eine unzählbare Menge von Schwierigkeiten, die zum Theil dadurch jeder Ueberwindung trozten, weil sie Aeussere waren, stellte sich mir entgegen und konnten mich dann selbst zagen machen, wenn die Beseitigung derselben nur mit umändernden Eingrif in die Arbeit des Verfassers hätte bewerkstelligt werden müssen. Zerstreut und durch störende Verhältnisse noch mehr ausser Ordnung gebracht, lagen Carus psychologische Arbeiten von mehreren Jahren in einzelnen Blättern vor mir, vereint mit den Bearbeitungen dieser Wissenschaft für Vorlesungen, die sich um so weniger gleich kamen, je mehr des Verfassers Werk mit jedem Jahre gereift war. Ein Ganzes sollte daraus gewonnen werden, wie es in seinem Geiste lag; mithin Er und Seine Arbeit ganz so, wie er sie uns hinterliefs, wiedergegeben,

doch geordnet und für den Zwek der Herausgabe gesichtet werden. Nur die frühere Vertrautheit mit seiner Psychologie konnte oft entscheiden, wie Er selbst in Hinsicht der oft nur hingeworfenen Andeutungen verfahren, und wie Er noch einzelne, nicht verbundene Theile zu dem Ganzen gezogen haben würde. Den für diese Bearbeitung gewählten Grundsäzzen streng folgend, war es mein Streben, nichts zu entfernen und nichts beizumischen, was der Individualität des Verfassers und dessen Werks hätte Eintrag thun können, sei es in Hinsicht des Stofs, oder der Form. Und so liefere ich in diesen Bänden ganz Carus Arbeit, einzig seine Bearbeitung der Psychologie, ohne Zusaz und Veränderung; so verblieb mir nur die Organisirung und die äussere Gestaltung der vorhandenen Schriften. Dennoch bedarf es noch auf einzelnen Punkten einiger Rechtfertigung.

Die Anordnung, durch welche allein sich dieses Werk für den Druk eignen konnte, war auf jene Schriften, als die Zeugnisse seines gesammten psychologischen Studiums zu richten, in denen das unablässige Anstreben zur Vollendung manchfaltige Verbesserungen und mit jedem Zeitabschnitte neue und lichtere Ansichten des Einzelnen für ein Ganzes entworfen hatte. Ein Syzelnen für ein Ganzes entworfen hatte. Ein System soll mehr seyn, als akademische Vorträge darüber. Darum war es Aufgabe, bei der Verbindung des Einzelnen dieses mit in die Einheit des Ganzen aufzunehmen und einen solchen Verein mit so wenig dazu zu zeichnenden Bindungsstrichen als nur möglich, zu bewerkstelligen. Ich habe dieser Forderung nachzukommen gesucht und hatte Wachsamkeit nöthig, mit Selbstverläugnung im Geiste des Verfassers zu gestalten. Dahin aber hat man jene Stellen zu rechnen, in welchen Uebergänge nur leise und wenig angedeutet, statt mit fester Bindung umschlungen worden sind. Denn nur Andeutungen waren mir vergönnt, wenn die Bearbeitung selbst noch Sache des Verfassers bleiben sollte. An diesen Stellen sollte man nicht die ausfüllende und bessernde Hand eines Fremden, sondern vielmehr die Spur finden, dafs der Verfasser seinem Werke nicht die lezte Vollendung geben konnte. Bei Einzelnen habe ich dieses zur Vorbereitung eines Urtheils in den Anmerkungen kürzlich angedeutet.

Es werden sich Stellen auffinden lassen, an welchen die harmonische Einstimmung nicht deutlich genug, ja bisweilen die Consequenz nicht gnüglich herausgehoben worden ist und mir selbst

sind sie nicht unbekannt; dennoch habe ich nie nach eignem Urtheile formen und das Meinige in Fremdes verweben wollen. Man erinnere sich auch bei ihnen an den Mangel lezter Vollendung, wie dann, wenn der Entwurf nicht seine völlige Ausfüllung erhalten hat, jener aber nicht darum verdrängt werden durfte. So könnte mich gleichfals gerechter Tadel treffen, wo man an einigen Stellen eine scheinbare Abweichung von des Verfassers vorausgestellten Grundsäzzen entdecken möchte, wenn mir nicht bei jeder derselben Schwierigkeiten, deren Aufzählung hier zu weit führen würde, entgegen gewesen wären, welche nur so hätten beseitigt werden müssen, dafs Weniges auf Kosten von Mehreren eine Umformung erlitten hätte. Um eines Beispieles zu gedenken, erwähne ich des Grundsazzes, das Metaphysische von dem Gebiete der Psychologie auszuscheiden, gegen welchen namentlich Eine Stelle spricht, die darum aufgenommen wurde, weil ihr Zusammenhang mit dem Ganzen nicht aufzulösen war.

Der Psycholog hat es ferner mit Thatsachen zu thun, deren Auffassung nur Eine, die reine und ächte seyn kann; darum ist auch die Darstellung derselben, wenn sie das Leben lebendig und treu zeichnen soll, nur als Eine möglich und

es

es mufs in ihr jede Erscheinung auch ihr nothwendiges Zeichen haben. So wird aber die Benuzzung dessen, was Andere für die Auffassung des Lebens gethan haben, nicht ausgeschlossen, sondern erfordert, und fanden diese das richtige Zeichen einer treuen und wahren Darstellung, so würden Abweichungen davon immer der Wahrheit und Individualität der Erscheinungen schaden. Und wie oft ist der Psycholog genöthigt, der das Leben seelenvoll und nicht erstarrend aufnimmt, einzig seine Zuflucht zur Darstellung zu nehmen! Darum wird auch Carus Psychologie keinem Vorwurfe ausgesezt seyn, wenn ihr Verfasser hier und da die Ansichten Andrer sich aneignete und als die Seinigen betrachtete. Frei und ohne Anmassung (denn in der Wissenschaft lag ihm nur Eine Wahrheit, Ein Streben und Ein Vereinigungspunkt Aller) deutete er dies jedesmal selbst an, und ich habe die Verweise vollständig in den Anmerkungen angegeben.

In diese Anmerkungen ist Alles das verwiesen worden, was den gehaltnen Fortgang der Rede stören würde. So enthalten sie auch die historischen Beziehungen und die Nachweisung der

Thatsachen. Was die Geschichte der Psychologie im Allgemeinen betraf, habe ich nicht aufgenommen, da eine solche Geschichte als dritter Band folgen wird, und hinzugefügte literarische Citate nicht an ihrer Stelle stehen würden.

Ich habe endlich Fleifs darauf verwendet, die Form der Darstellung, so viel es möglich war, ihrem Stoffe anzupassen und das Einförmige und Wiederkehrende, welches in Andeutungen des Verfassers und in den Entwürfen für Vorlesungen, die er in freiem Vortrage behandelte, anwendbar, ja nothwendig statt fand, zu verdrängen. Dennoch konnte ich mir oft nicht selbst Gnüge leisten, da die Schwierigkeit auch hierbei nicht leicht zu besiegen war, und Einkleidung in Form das zu bewahrende Individuelle jeder Ansicht enthält. Auch hier sichert mir, wie überall, das Bewufstseyn, ein anvertrautes Gut treu bewahrt und mit dem Eifer, den die Wissenschaft als gedeihliche Pflege fordert, gearbeitet zu haben, die Ahndung von Billigung und Anerkennung meines Bemühens, und ich nähre nur den einzigen Wunsch, dafs jedes unbefangene Urtheil über dieses Werk, um mannichfacher Rüksicht willen, mehr auf

das Ganze als auf herausgehobenes Einzelnes gerichtet seyn möchte.

Als Anhang wurden Carus Vorlesungen über Gall und einige psychologische Skizzen hinzugefügt; jene, weil sie mit seinen Vorlesungen in Verbindung standen und unter den vielen Stimmen über Gall auch wohl noch diese, welche früher als Alle sprach, gehört zu werden verdient; diese, um ihres psychologischen Gehaltes und um der Beziehung willen, der ich bei des Verfassers Leben gedenken werde. Denn zu einem Ganzen soll sich dieser Nachlafs reihen, daher die folgenden Bände der hinterlassenen Schriften ungesäumt erscheinen werden.

Wird man diesen gesammten Gewinn aus dem Leben eines Mannes, der beseelt von innerer Reinheit und verehrend das Hohe und Göttliche, die Menschheit zu erfassen bemüht war, anerkennen, in ihm Grundlagen für wissenschaftliche Vollendung finden und auch da, wo Er, abgerufen aus dem Leben, unbeendet zurükliefs, was er treflich begonnen hatte, ihn jenen Beifall zugestehen, der die Edeln und Aufstrebenden noch

im Tode ehrt: so wird sein Name, der in tausend Herzen seiner Schüler unvertilgbar steht, auch in einem weitern Kreise die würdige Achtung erhalten, Er selbst noch wirken, und dies mir die belohnende Freude darüber gewähren, dafs die dankbare Liebe zu Ihm, dem Hingeschiedenen, meinem Streben für Wissenschaft nicht fruchtlos diese Richtung gab.

Leipzig,
den 12. Mai 1808.

Ferdinand Hand,
d. Ph. D.

Inhalt.

Einleitung.

Menschenkenntnifs. — Menschenlehre	S. 1.
Bildungsstufen für Psychologie	5.
Welt — Natur — Naturauffassung	15.
Epochen der Naturauffassung	18.
Naturwissenschaft — Anthropologie	21.
Psychologie	23.
Eintheilung der Psychologie	24.
Erfahrung — Reflexion	25.
Verhältnifs der Psychologie zur Philosophie und Einflufs dieser auf jene	28.
Verhältnifs der Psychologie zu andern Wissenschaften	32.
Parallelismus des Körperlichen und Geistigen	36.
Erfahrung — Thatsache	38.
Beobachtung	52.
Zergliederung	62.
Erklärung	66.

Erster Theil.

Allgemeine Psychologie	77.
Standpunkt des Menschen in der Reihe der Erdorganisationen	80.
Kraft	82.
Dynamische Stufenfolge der Daseynsformen	83.
Sphäre des Menschen	86.
Natur des Menschen, Körper — Seele	88.
Systeme der Verhältnisse	89.

Verschiedenheit — Gleichheit der Menschen S. 92.
Anlage - - - - 97.
Entwiklung — Grund und Momente derselben 106.
Stammkraft - - - - 112.
Bewufstseyn - - - 113.
Kraftableitung - - - 115.
Theorie des Geistes.
Sinn - - - 124.
Geschichte des objectiven Sinnens - 131.
Gränzen der Sinne - - - 132.
Grade der Vollkommenheit der Sinne 153.
Gegenstände der einzelnen Sinn - 158.
Höherer (innerer) Sinne - - 163.
Einbildungskraft - - 170.
Gesezze der Einbildungskraft - 181.
Analogisches Zurükrufen - - 198.
Logisches Zurükrufen - - 202.
Reflectirendes Zurükrufen - - 204.
Systematisches Zurükrufen - - 205.
Phantasie - - - 206.
Gedächtnifs - - - 217.
Aufstufungen des Gedächtnisses - 226.
Gegenstände des Gedächtnisses - 229.
Vergessen - - - 231.
Bildung des Gedächtnisses — Gedächtnifskunst 232.
Geist im engern Sinne - - 241.
Verstand - - - 242.
Urtheilskraft - - - 244.
Vernunft - - - 245
Wiz - - - 248.
Kopf - - - 255.
Scharfsinn — Talent - - 256.
Tiefsinn - - - - 259.
Genie - - - 260.

Bezeichnungsvermögen — Sprache S. 274.
Ahndungsvermögen - - - 283.
Theorie des Triebes
Trieb — Grundtrieb - - 293.
Urtriebe - - - - 297.
Formen der Urtriebe. - - 298.
Wille - - - - 299.
Gesezze des Begehrens - - 304.
Leidenschaft - - - 305.
Bedingungen und Gesezze der Leidenschafteu 309.
Wirkungen der Leidenschaften - 311.
Eintheilung der Leidenschaften - 312.
Stolz - - - 314.
Eitelkeit - - - - 321.
Pedanterei - - - 323.
Geiz - - - - 324.
Ehrgeiz - - - 342.
Liebe - - - - 346.
Freundschaft - - - 356.
Hafs - - - - 360.
Theorie des Gefühls.
Gefühl - - - - 364.
Gleichgültigkeit — Empfindlichkeit 371.
Gleichmüthigkeit — Empfindsamkeit 372.
Selbstständigkeit des Gefühls - 374.
Ursprünglichkeit des Gefühls - 377.
Unermefslichkeit des Gefühls - 381.
Verhältnifs des Gefühls zur Reflexion 383
Reine — gemischte Gefühle - - 384.
Entwiklungsgeschichte der Gefühle - 388.
Angenehme Gefühle - - 397.
Steigerungen der Lust und Unlust - 408.
Mitgefühl - - - - 420.
Eintheilung der Gefühle nach Beziehungen 428.

Affecten S. 434.
Schmelzende Affecten
Erstaunen — Verwunderung 439.
Ekel — Abscheu 439.
Grausen — Schrecken 440.
Schaam — Blödigkeit 441.
Reue 443.
Neid 445.
Eifersucht 450.
Betrübnifs 454.
Laune 456.
Furcht — Verzweiflung 460.
Rüstige Affecten.
Bewunderung — Verehrung 467.
Freude 467.
Schadenfreude 470.
Muth 474.
Zorn 477.
Rache — (Rachsucht) 482.
Hofnung 488.
Seelenverwandtschaft 495.
Nachahmung — Ansteckung 508.
Gewohnheit — Fertigkeit 511.

Zweiter Theil.
Specialpsychologie — Zweiter Band 1.
Erster Abschnitt.
Charakteristik der Seelenart der Geschlechter 5.
Charakteristik der Seelenart der Alter 27.
Charakteristik der Seelenart der Temperamente 92.
Charakter 121.
Charakteristik der Seelenart der Nationen 126.
Charakteristik der Stände 149.

Zweiter Abschnitt.
Lehre von den Zuständen 163.
Natürliche Zustände 173.
Zustand des Wachens 174.
Zustand des Schlafes 176.
Zustand des Träumens 179.
Widernatürliche Zustände 218.
Classification der Gemüthsstörungen 238.
Zerstreuung 252.
Vertiefung 263.
Vorübergehende Anwandlungen und Zustände
Schwindel 266.
Ohnmacht — Scheintod 268.
Rausch 269.
Starrkrampf — Starrsucht 271.
Fallsucht 273.
Seelenverstimmungen während des Träumens
Alp — Nachtwandeln 274.
Anhaltendere Gemüthstäuschungen
Aberglaube 284.
Schwärmerei 291.
Gemüthsschwächen 302.
Blödsinn 303.
Beschränktheit der einzelnen Vermögen 306.
Gemüthsverstimmungen 312.
Verrückungen des Gemüths 318.
Psychologische Behandlung und Heilung der Seelenkranken 333.

Dritter Theil
Individualpsychologie.
Individualität 345.
Biographie — Biographik 352.

Anhang
Ueber D. Gall's Lehre, eine Vorlesung 375.

Psychologische Skizzen.

Wunsch - - - 436.
Gleichgültigkeit gegen Leben und Tod 440.
Zunahme und Abnahme der Neigung 446.
Psychologische Grundlage einer Zeichnungslehre 448.
Psychologische Unterscheidung, Erforschung und Beurtheilung dar Geschiklichkeit jüngerer Menschen - - 452.
Selbstanklage - - 458.
Versezzen wir uns leichter in eine angenehme oder traurige Vergangenheit? - 461.
Wiefern werden Vorzüge des Verstandes höher geschäzt als Vorzüge des Herzens? - 468.

Verbesserungen. 1 Theil S. 10 zetetisch statt cetetlisch.
— 83 Krystallisation st. Chrystallisation

Einleitung.

Die Idee einer ächten Menschenlehre scheint eins der lezten und kühnsten Producte des Menschen aufzustellen. In dem thierischen Leben, sey es auch das geselligste, findet das Thier nur Thiere seiner Art und eine Sphäre, die der Instinct ihm darbietet. Das Niedere fliehet die Höheren; und auch die Thiere, welche dem Menschen zunächst stehen und stolz sind auf die Sicherheit ihrer Kraft, sie finden doch ewig sich selbst nicht. In dem gemeinen menschlichen Leben zieht der hohe Mensch sehr langsam und spät den Menschen an sich; denn nur allmählig wird und erzeugt sich der Mensch. Aus der Nacht des Nichtseyns und des Schlummers wird er zum Licht des Daseyns und des Wachens erhoben. Allein zum Erwachen gelangt er so lange nicht, als die Erde und die Aussenwelt ihn noch betäuben und binden.

Lange ist er erwacht, bevor ihn, der sich selbst überlassen ist, der Menschen-Körper mehr beschäftiget, als der Stein und die Baumfrucht und das Thierfleisch, — bevor das Lebendige der Thierheit ihn mehr anzieht, als der Pflanzenschmuck, ehe er

mit Erstaunen gewahr wird, dafs ihm sein Körper gehorche, und er in dem Menschen selbst etwas Anderes als ein Thier, etwas Höheres als ein Raubthier, etwas Stärkeres und Königlicheres als einen Gewaltigen und Tapfern ahndet und erkennt. Lange geht das dunkle Interesse des Herzens an der Menschheit dem helleren geistigen voraus; doch auch das lezte fällt anfangs nur auf die glänzenden Seiten, und Jahrhunderte hindurch herrscht Staunen über einzelne Menschen. Früher liefs sich immer der Mensch zur Geisterwelt über sich (durch das Streben nach dem Objectiven) als zur Menschenwelt in sich (durch das Streben nach dem Subjectiven) hinziehen.

Lange scheint oder wird es dem Menschen in verschiedenen Zuständen, der Natur und Unnatur, gleichgültig, sogar zuwider und keiner Anstrengung würdig, Menschen zu finden. Erst allmählig wird ihm nothwendig der Umblick, ja die Sehnsucht nach Menschen, dringend das practische Bedürfniss, sie zu ergreifen, rein und heilig das geistige Interesse, die Menschheit überhaupt zu begreifen. Und gleichgültig mufs der Mensch wirklich dem Kinde in sofern seyn, als dieses ihn und sich selbst festzuhalten und zu verstehen nicht vermag. Ohne eigne Kraft, ist es von den einzelnen Gegenständen der äussern Sinnenwelt abhängig, wird von ihnen fortgerissen, geblendet und zerstreut, so dafs es leichtsinnig in den nächsten Menschen fast nur lebendige Thiere erblickt. Mit dem ersten Selbstgefühle aber erschrickt es vor fremder Macht und flieht die Menschen aus Schaam. Ja diese Gleichgültigkeit kann in die unnatürlichen Zustände der Menschenscheu und Menschenfurcht, selbst des Menschenhasses und der Menschenverachtung übergehen. Doch regt und rächt sich auch endlich in ihm die Natur, und wird er hingetrieben zu den Menschen, so ist wieder dieses Interesse in seinen verschiedenen Triebfedern kein ganz gereinigtes. Entweder es ist der blinde und unwillkührliche Drang des Bedürfnisses und des unbesonnenen Menschenumgangs und der Zerstreuungssucht, — da entsteht die Menschenkenntnifs langer Routine, gemeiner Praxis, einseitiger Gewohnheit und feiler Hingebung; — Oder es ist die vorwizzige Neugier, die absichtliche Horcherei auf die schwachen oder auffallend glänzenden Seiten der Menschen, — da entsteht die Menschenkenntnifs der Anekdotensucht, der Klätscherei, der Verkleinerer, Vergötterer und Verführer; — Oder es ist die einseitige Wifsbegierde, — da entsteht die Menschenkenntnifs der Schule, des Buchstabens, der Speculations- und Erklärungs-Sucht, so wie der Aufspähung des wiederkehrenden Mechanismus in dem Innern.

Bleibt demnach das Kind, sogar noch der Jüngling dem Zufalle und der Gewohnheit, der Sinnlichkeit und den Verhältnissen allein überlassen, so kann er ausleben, ohne als Mensch gelebt, oder ihn in Andern geahndet zu haben; so kann er das Menschliche neben sich vernichten, weil er ihn nicht entgegen zu kommen weifs. In der äussern Wirklichkeit, in bestimmten Räumen und Zeiten, welche nur der äussere Sinn beschaut, würde

er ihn sogar nie finden; denn er mufs ihn vielmehr in allmähliger Entwicklung seines innern Selbst zuvor in sich, — sich selbst enthüllen oder vorbilden. So mufs die zufällige und unwillkührliche psychologische Angewöhnung des sich selbst überlassenen Menschen und der gemeinen Menschenkenntnifs durch eine absichtliche und besonnene psychologische Bildung geläutert und befestigt werden. Es ist daher Anregung des eignen Innern, frühe und stufenweis angemessene Anleitung zur Menschenlehre höchst nöthig.

Als eine Thatsache ist bekannt, dafs es grade im Stande der Gelehrten und unter den ältern und neuern Metaphysikern die wenigsten guten Beobachter gibt; allein diese Erscheinung ist eine vermeidliche. Statt auf eine Weckung des ächten und eignen Beobachtungsgeistes an der lebendigen Natur zu denken, leitet man die jungen Menschen früh auf Worte und Buchstaben, selbst in der Natur auf gewisse Lehrbücher, oder lehrt sie höchstens die Menschen ausforschen, statt den Menschen in seiner Reinheit und Wahrheit innig auffassen. Wenn auch dem Kinde (nach Schwarze, Erziehungsl. Th. I. S. 118.) nicht mehr eine sogenannte Seelenlehre mit abstracten Begriffen nnd einer Menge neben einander befindlichen Seelenvermögen aufgedrungen werden darf, so folgt daraus nicht, dafs der Mensch zu einem lebendigen Bemerker der innern Welt nicht schon früh erzogen und vorbereitet werden müsse. Vielmehr mufs die Zufälligkeit und Unangemessenheit der bisherigen besonderen Anleitungen zur Menschen- und Seelenlehre für Kinder auf die bestimmten und die nothwendigen Bildungsstufen des ächten Psychologen hinleiten. Nur derjenige, welcher keine derselben übersprang, aber auch auf keiner der niedern für immer stehen blieb, wird seines Innern am gewissesten und dessen mächtig werden. Diese Bildungsstufen gehen daher parallel mit der Geschichte des sich entwickelnden und sich findenden Menschen. So wie aber dieser überhaupt selten in der Wirklichkeit sich selbst zu finden pflegt, so wird die ächte psychologische Vorbildung noch seltner gefunden werden.

Die leitenden Grundsäzze bei einer allmähligen und zweckmässigen Bildung zum Menschenkenner lassen sich auf folgende zurückbringen: a) (Subjective Bedingung.) Man schliesse sich an die Folge von den Entwicklungen der natürlichen Bedürfnisse und Fähigkeiten der Menschen an und bereite so das reinste und tiefste Interesse an dem Gegenstande vor. So gehe man z. B. den früher erwachenden Anschauungstrieb nicht vorbei, sondern schaffe ihm angemessene Befriedigung. b) (Objective Bedingung.) Man mache seine Zöglinge mit keiner Erscheinung früher bekannt, als sie nicht in ihrem Innern bereits dieselbe oder eine ähnliche erfahren konnten. Denn es mufs eine Kraft sich entwickelt haben, ehe man sie ahnden kann; sie mufs sogar schon gebraucht worden seyn, ehe man sie befriedigend anzuerkennen und zu verstehen vermag. Hieraus aber schon ergibt sich, warum man das Kind, das noch kein Selbst hat, auch noch nicht mit seinem Selbst, geschweige mit seinem ganzen Innern bekannt machen darf. c) Uebrigens ver-

fahre man bey diesem Bildungszweige anfangs mehr negativ und indirect, als positiv und direct.

Bei der Festsezzung der Bildungsstufen selbst, deren sich vier auffinden lassen, haben wir die Beschaffenheit des Objects und des Subjects, die Form und die Methode zu erwägen, und dann ergiebt sich folgendes:

Erstes Bildungsalter. — Das Kind.

Das Object macht hier Naturkunde im Einzelnen aus, — also namentlich zweckmässig gewählte und geordnete Gegenstände, so wie Beispiele aus der lebendigen Thier- und Menschenkunde aufgenommen werden müssen. Von der einfachen Bemerkung des sinnlichen, überschaubaren und ruhenden Gegenstandes beginnt der Weg ins Weitere.

Subject. a) Erziehung. Sie muſs Weckung des Sinnes für die anschaulichen äusseren Umgebungen bis zur allmähligen Aufmerksamkeit des Kindes auf sein Aeuſsres, oder seinen Körper werden, mithin die zarteste Empfindung für das Reelle, das Faſslichste und Natürlichste vermitteln. Diese erste Erziehungsart aber erfordert die (auch von Garve, in s. Versuchen über versch. Geg. etc. 5. Th. S. 6.) erkannte ursprüngliche Naturbestimmung des Menschen, früh ausser sich zu leben, ehe er in sich selbst zurückkehrt. Des Menschen Bewuſstseyn muſs im Conflict mit der Welt zuerst geweckt werden, da er nur mit dem Bewuſstseyn des Aeussern und seines eignen Körpers der Herr von beiden wird. Erst in der tiefsten Empfindung der äussern Reize dämmert das höhere Bewuſstseyn seines Zustandes, daher auch jene, auf die lebendige Thierwelt und das Aeussere gerichtet, am frühesten geweckt werden muſs. b) Häusliche Bildung — muſs hier Mittheilung von wenigen, aber vollständigen, bestimmten und zusammenhängenden Anschauungen werden, und Anleitung zur genausten und schärfsten Auffassung derselben geben.

Form. — Sie muſs Aufzählung der Gegenstände und Erzählung ihrer Veränderungen seyn, doch darf sie noch nicht der Trennung eines Körpers und einer Seele, kaum der vom Menschen und Thiere gedenken. — Fabeln eignen sich vorzüglich hierzu, und schon die Alten kannten den Werth derselben.

Methode, oder Art der Mittheilung. — Vor allen hat die dialogische den Vorzug; mit ihr ist jedoch Heraushebung der auffallendsten (wunderartigen) Erscheinungen am Menschen zu verbinden.

Zweites Bildungsalter, — Knabe und Mädchen (in Elementar- Real- Bürger - Schulen).

Object. Es beschränkt sich nun immer mehr auf den Menschen und wird daher Kenntniſs der Menschen oder Individualpsychologie, d. i. Bekanntschaft mit einzelnen, erst wenigen, dann mehreren Menschen, doch immer verwandter Art, — so die nächsten Gespielen etc. — und zwar mit einzelnen hervorstechenden Seelenzügen. Dennoch

ist es hier noch nicht Zeit, die Leidenschaften der Menschen kennen zu lernen.

Subject. a) Erziehung — sey Weckung des sittlichen Gefühls als Selbstgefühls, auf eigene Schuld gerichtet; Schuz gegen völliges und sclavisches Hingeben an die Aussenwelt oder an Andre, und gegen Zerstreuung; Bewahrung der practischen und theoretischen Unbefangenheit des Geistes. So werde sie in diesem Sinne nun Hinführung zum Selbstbewufstseyn, welches selbst ein moralischer Seelenzustand ist. Der Knabe traut sich und seiner Kraft schon viel zu, und versichert oft, dies oder jenes zu können, erschrickt aber auch eben so vor sich selbst und spricht wohl, dafs er alles vergesse. — Die Erziehung sey ferner Weckung des Sinnes für das Unsichtbare in Gott und herrlichen Menschen. b) Bildung — eines umfassenden Blicks und einer sorgfältigen Aufmerksamkeit auf die eignen Handlungs-Arten im Wachen und Träumen. Hiermit ist zu verbinden Anleitung zur Strenge und ernsten Wahrheit im Beobachten seiner selbst; Anleitung zur Bestimmung und Anordnung seiner Beobachtungen, so wie zur schriftlichen Aufzeichnung in Tagebüchern, was selbst als Gedächtnifsübung dienen kann, da das Gedächtnifs überhaupt das Selbstbewufstseyn stark unterstüzt; — Bemerkung des Zusammenhangs der Begebenheiten.

Form. Sie ist noch historisch und schreitet von der Biographie bis zur Charakteristik. Hierbei bleibt aber eine psychologische Beispielsammlung von Individuen und charakteristischen Zügen zu wünschen.

Methode. Anfangs geschehe die Weckung des Selbst durch Umgang mit geistiggesunden und heitern Menschen, dann durch Vorhalten grofser Beispiele, (das kann der Mensch!) und die Aufregung der eigenen bessern Kraft durch Unterredung (du kannst, wenn du willst!). Um den Sinn für das Unsichtbare im Menschen zu erwecken, lasse man sie die Augen verschliessen und frage, ob sie sich des Gesehenen erinnern. Endlich vereine sich hiermit Anleitung zu Vergleichungen und zu Unterscheidungen, die erst noch bei den äussern Merkmahlen stehen bleiben, dann allmählig feiner werden; — Leitung des Urtheils des Zöglings zur Selbsterkenntnifs und Bescheidenheit.

Drittes Bildungsalter — in niederen gelehrten Schulen.

Object. Hier wird es Kenntnifs des Menschen in der Erscheinung einzelner Menschenclassen, Anthropographie, oder Specialpsychologie, aus Nationalgeschichten und keiner sogenannten Universalgeschichte entnommen. Die Bestimmung der Erscheinungen als Wirkungen einer Ursache und wieder der Ursachen und Veranlassungen an und unter uns, in und über uns, findet hier ihre Stelle.

Subject. a) Erziehung — führe nicht mehr allein zur moralischen, sondern auch zur scientifischen Selbstständigkeit, und sey mithin auch Beschränkung des nun herrschend gewordenen Spieles der Phantasie. Dem Selbstgefühle mufs jezt die Klarheit des Selbstbewufstseyns gegeben werden. b) Die

Bildung werde Anleitung zur Auflösung zusammengesezter Erscheinungen in ihre Bestandtheile, zur Zurückführung des Mannichfaltigen auf gewisse Einheit, der Arten auf Geschlechter. So vermittle sie Uebung des Sinnes für ächte Thatsachen, ertheile Anweisung zu Erklärungsversuchen bei den kleinsten und grösseren Ereignissen und leite zur Bildung des Beobachtungsgeistes.

Form. Sie darf nun historischsystematisch werden. Kein todter Wortkram finde hier statt, sondern eine lebendige Selbsterregung zum Selbstfinden der Menschheit in allen Zeiten, durch alle Sprachen und Schriftsteller, namentlich aber die Alten. Dieses würde eine psychologische Chrestomathie aus den Griechen und Römern, in welcher Beobachtungen den Reflexionen, Dichter den Prosaikern voranständen, und die treffendsten Stellen gewählt und zweckmässig geordnet wären, vermitteln. Auf dieselbe könnte in den höhern Klassen eine Anthropographie oder historische Naturbeschreibung, erst von den körperlichen Theilen, dann den Zuständen, endlich den wirksamsten und einflufsreichsten Kräften des Menschen folgen, begleitet von einer Beispielsammlung.

Methode. Sie darf noch nicht in die Formeln der Schulpsychologie einkleiden, sondern mufs in der Sprache der Alten, welche zu nähern Bestimmungsversuchen veranlafst, darstellen. Sie sey zetetlisch, so dafs die Resultate selbst gesucht und aufgefunden werden. — Practische Benuzzung der Geschichte zu Resultaten über Quellen, Wirkungsarten und Gefahren menschlicher Affecte und Leidenschaften, Construction von Biographieen, Uebung des kritischen Sinns bei Bestimmung der Aechtheit alter, und des bescheidenen Sinns bei Beurtheilung neuer Thatsachen, — dies mache anfangs die Methode aus; dann erst folge Lectüre von Beobachtern, wobei jedoch gemeine Sermonen und gewisse Compendien sorgfältig ausgeschlossen werden müssen.

Viertes Bildungsalter. — Universität.

Object. Es begreift das Universelle in sich und ist Erkenntnifs der Menschennatur, wie sie seyn kann und soll, Menschenlehre; und zwar, um desto tiefer einzudringen, nach ihrer Scheidung in Körper- und Seelen-Lehre, und in anthropologische Physik und Moral, doch so, dafs diese in ihrer wechselseitigen Beziehung verbleiben. Hier wird nun Bestimmung der Gesezze der Vermögen, des Nothwendigen und Freien in den Erscheinungen, und die Begründung einer reinen Erfahrung, so wie Scheidung des Scheins von dem Wirklichen, und die Vergleichung des Wesentlichen und Zufälligen zum Gegenstand der Vorträge.

Subject. Auf Akademieen hört die Erziehung auf; der Selbsterziehung arbeitet eine höhere, mittelbare Bildung vor. Der Zweck eines akademischen Vortrags über Psychologie mufs daher dem höchsten Zwecke des Menschen überhaupt am nächsten kommen, und in der Anregung des klarsten Selbstbewufstseyns und der Weckung eines allseitigern, um-

fassenden Beobachtungsgeistes liegen. Es findet also kein Lernen der Psychologie, noch blosses Wissen ihrer Dogmen statt, noch ist unmittelbare Kenntnifs des Menschen möglich; sondern, was erworben werden soll und kann, ist ein reines Auffassen der allgemeinen und besondern Menschheit. Dem Lehrer mufs daher eine Idee der vollendetsten Menschheit und ein Ideal einer Gemüthslehre nothwendig vorschweben und ihn begeistern. Zu jenem Obigen aber gehören: a) Beurtheilung der in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen nach dem Ideal eines reinvollendeten Menschen; b) Wissenschaftliche Begränzung und Begründung des Verhältnisses der Erscheinungen zu den Vernunftaussprüchen, damit in den Beobachtungsgeist immer mehr Methode und Sicherheit komme, so wie des Verhältnisses der Menschenlehre zur Philosophie und der Möglichkeit einer Psychologie überhaupt; c) Abwägung der Gründe sowohl für, als wider gewisse Säzze und Hypothesen, Kritik der noch herrschenden unpsychologischen Vorurtheile und Sprache, der Methode und der Ausdrücke des Volks, wie der Schule; d) Blicke auf die Geschichte der Bearbeitung der Wissenschaft und Winke zur Fortführung derselben im Grofsen und Kleinen, oder eine Art Asketik für das künftige ununterbrochen fortschreitende Menschenstudium *).

*) Schon hieraus erhellt die Unentbehrlichkeit eines besondern Vortrags der Psychologie auf Akademieen, wie es bereits an mehreren Orten besondere sogenannte Professoren der Psychologie giebt. Vermischt mit Logik oder Moral erhält man nie eine reine richtige und sichere Vorstellung von der Menschenlehre, so wie für diese mündlicher Vortrag lebendiger, freier, ort- und zeitgemäfser wirken kann.

Form. Sie darf nicht blos eine logische Begriffsanwendung, sondern mufs zugleich eine lebendige Entwicklung der sich entfaltenden Menschennatur im Beharren und Wechsel seyn, wozu ein Lehrbuch in Fragen oder von geordneten Thatsachen zu wünschen wäre.

Methode. Höchst nothwendig ist es hier, nach fremden oder eigenen Lehrbüchern zu verfahren, jedoch nie nach dogmatischen. Der Lehrunterricht mufs übrigens freier, bündiger, systematisch seyn, vom Ganzen zum Einzelnen schreitend und mit steter Weckung der Selbstthätigkeit verbunden; daher auch eine Anleitung zur schriftlichen Aufzeichnung und gegenseitigen Beurtheilung seiner Beobachtungen und practische Uebungen (deren Werth schon Schmid in s. Psych. S. 245 ahndet) erfordert werden. So nur gewinnt der innre Sinn Zartheit und Empfänglichkeit für das Reinmenschliche, dessen schärfere Ausscheidung neben der strengern Bedingung der Thatsachen ein Hauptmoment ausmacht.

Das lezte Geschäft, was noch übrig bleibt jenseits der Schule, gehört dem reifern Mannesalter, jener Periode der Erweiterung und Läuterung der Erfahrung an, in welcher die Anwendung nicht blos zur Lebensklugheit, sondern auch durch ächte Philosophie zur wahren Lebensweisheit führt. Hier hat der Mensch Welt und kennt sie nicht blos.

Auf die Schulkenntnifs, die den Menschen cultivirt, soll nun Weltkenntnifs und Welthabe, d. i. Geschicklichkeit, sie im Umgange anzuwenden, die ihn civilisirt, folgen. In diesem Alter wirkten alle vorzüglichen Köpfe zur Auffassung reiferer Erfahrung und zur steigenden Vollendung der Wissenschaft mit, — wie Wieland, Klinger, Herder und Andere. Eine reine, ächte und höhere Menschenkenntnifs geht dann hervor, und nur diese, so gebildete, kann die Nachtheile der zum Theil unvermeidlichen und unwillkührlich entstandenen, aber gemeinen und verfälschten Menschenkenntnifs ausgleichen. Denn diese gemeine ist einmal mehr Kenntnifs der Menschen, wie sie gewöhnlich sind und erscheinen, mithin der sogenannten gemachten oder Kunst-Menschen, ihrer herrschenden Neigungen und Handlungsweisen; wobei sie mithin mehr auf die schwache und gefährliche Seite und darauf gerichtet ist, wie Menschen abhängig sind von den äussern Verhältnissen, hingegeben der Gewohnheit und wie sie nach Willkühr und Convenienz geregelt werden. Weniger zeigt sie sich als Kenntnifs des Menschen, wie er seyn kann, weil er es immer werden soll, und vernachlässigt die starke Seite und die selbstthätigen Eigenschaften. Die gemeine Menschenkenntnifs kann ferner nur zufällig und vom Einzelnen gewonnen heissen, ist oberflächlich und einseitig, oft nur im Menschengewühl und der grofsen Welt gefunden, und daher auch anmasend und hart, wenn dagegen die ächte und höhere tiefer eingeht, allseitiger verfährt, bescheidener und zartfühlend ist. Nur jene hat nachtheilige Folgen, wenn nicht für das Glück, doch für

den Werth und die Würde der Individuen; denn sie verengt das Herz, macht mifstrauisch und betrügerisch, lehrt ausspähen und verkleinern, und ihre Praxis geht auf Lebensklugheit. Diese allein erweitert das Gemüth, führt, die Ahndung der menschlichen Würde erweckend, zur Menschlichkeit und Begnadigung, vermittelt Entschuldigung für die Selbsttäuschung einer Thorheit, so wie für Schwäche, und ihr Gewinn ist Lebensweisheit. Allein aus diesem allen erhellt, wie um so nothwendiger das Menschenstudium für den Menschen und den Bürger sey, und wie hoch das reine Interesse an ihr stehe.

Der Mensch erscheint und ist. Er erscheint als ein Veränderliches, zufällig Abgesondertes, als ein Theil, — aber er ist ein in dem Ganzen nothwendig eingefügtes Glied, und dieses Ganze ist die Welt. Daher giebt es ohne Kenntnifs der Welt (in einem grössern und lebendigern Sinne als gewöhnlich genommen) auch keine Kenntnifs des Menschen, da wir das Einzelne nur dann verstehen, wenn es in Beziehung auf das Ganze gebracht worden ist.

Ursprünglich und als Idee, d. i. ihr Seyn an sich, ist die lebendige Welt Eins; doch mit dem ersten Beginne ihrer fortschreitenden Entwicklung und Erscheinung in der Endlichkeit der Zeit und des Raums löfst sich ihre Ur-Einheit für unsere Reflexion in eine Zweiheit oder in zwei Welten auf, welche in lebendiger Wechselwirkung stehen und die ursprüngliche Duplicität bilden. Ihre Zwei-

heit aber ist nur für den Schein eine Entzweiung, ein nur scheinbarer Streit, der sich in immer schönerer Harmonie endet. Es sind diese beiden Welten eine endliche und eine unendliche — eine Naturwelt oder Sinnenwelt der Erscheinung und eine Freiheitswelt oder Vernunftwelt des Seyns, — eine Welt des blinden Werdens und eine Welt des freien Strebens, — beide vereinigt in der Idee des ewigen Seyns als des Wesens aller Dinge, so wie der ewigen Welt, in der nichts entsteht und vergeht, sondern Alles ist und beharrt.

Die Natur begreift daher, 1) im engern Sinne und der übersinnlichen Welt der Freiheit entgegengesezt, die Erscheinungs- oder Entzweiungswelt — einen Inbegriff aller Gegenstände sowohl des äussern als innern Sinnes, und ist eine Welt der Nothwendigkeit oder eine unfehlbare Caussalität nothwendiger Gesezze. Ihrem Etymon nach fasst sie das Gewachsene oder Gezeugte in sich, und macht demnach ein sich von der ewigen Ureinheit Abscheidendes, ein im Sondern von ihr und aus sich selbst Begriffenes aus. An sich und isolirt von der andern höhern Welt, durch die sie Seyn erhält, erscheint uns die Natur als ein Veränderliches, als ein buntes mannichfaltiges Spiel von Veränderungen, und in einem noch beschränktern und endlichern (sinnlichern) Sinne, als ein Widersprechendes. An sich ist die Natur nichts, vielmehr bleibt sie nur etwas Relatives, da das Seyn über der Natur steht. Iedoch auf jene andre und höhere Welt bezogen, erhellt das wahre Wesen der Natur, nemlich

nemlich das einzige, was in ihr bestehend ist, d. i. das nothwendig Werdende, das gesezmäfsig sich Entwickelnde, welches sich also der Einheit nähert. So wird uns auch die Natur heilig, weil, während alle Naturwesen noch im Bilden begriffen, das Werden den Keim des Seyns in sich trägt. Nur ist sie so nicht für den blofsen Sinn und die blinde Begierde, so nicht für manche sogenannte Beobachter der Natur, welche dieselbe mehr im Griffe als im Begriffe zu haben wähnen, sondern für unser reines Gefühl und unsern helleren Geist. Da erscheint alles Gesezwidrige oder Uebertriebene als ein Unnatürliches.

Die Natur läfst sich aber auch 2) in einem weitern Sinne und von dem religiösen Standpuncte aus fassen, wo sie dann die innigst zusammenhangende Einheit alles Objects und Subjects, und zwar so bildet, dafs zu dem Subjecte auch das Menschliche, — nemlich das Freie Menschliche — gerechnet wird. Dem Wesen nach ist die Natur immer dieselbe, ein Ganzes, in welchem sich ein sehr mannichfaltiges, aber doch im Gleichgewichte vereintes Leben bewegt und in welchem sich nach Einem unbegreiflichen Princip zwei an sich ganz heterogene Seiten bilden. Sie ist ein organisches Ganzes, weil beide Seiten in Wechselwirkung stehen.

Verfolgen wir die endliche Seite der Welt in ihrer Entwiklung mit unsrer Reflexion weiter, so stofsen wir auf immer neue dualistische Trennungen. Die nächste ist die Zerfällung der Naturwelt in eine schöpferische (productive) und wie-

dergebährende (reproductive), in eine objective und subjective, — in das bewufstlose Nothwendige und das sich bewufste Freie. Diese äufsern und innern Wirkungen beziehen sich auf Raum und Zeit und haben die Materie und den Geist zu ihrem Substrat. Jene, der Grund aller Bewegung im Raume, macht Organ aus und in bestimmten Gränzen den Körper des Menschen; diese, das Eine Subject aller innern Erscheinungen, ist Wirkungskraft und wird dem Menschen, als Seele, nur durch den ganzen Besiz zu Theil. Dennoch ist der Geist noch mehr als die Gegenwirkung, ja sogar mehr als seine Erscheinung, oder das, was er ausdrückt; daher auch hinter seinem Ausdrucke in der Poesie und hinter seinem Handeln im Moralischen noch Vieles übrig bleibt. Ursprünglich erscheint er eingewickelt und aufgehalten in und durch den Körper, weil er sich erst entwickeln sollte in endlichen Krisen; allein immer verräth er, dafs er über die Endlichkeit hinaus strebt.

Im Allgemeinen liegt die Natur der Auffassung als Gegenstand vor und es lassen sich für dieselbe drei Epochen angeben, auf welchen die verschiedenen Ansichten folgende sind.

a) Die erste Auffassung ist Vermischung in ein poetisches Wesen. Es fafst nemlich der Mensch ursprünglich die Natur mit dem Gefühle auf und umfafst sie dann in diesem Brennpunkte als Eins in sich, ja sogar mit sich; daher die Sympathie der frühern lebenvollen Menschheit mit den Elementen der Natur, (so dem Feuer etc.) und selbst

mit den Steinen; daher das Hören der Laute der ganzen Natur und der Ursprung vieler alter Mythen. — Doch bald mischt sich in diese Gefühlsanschauung die Reflexion und es geht

b) die zweite Ansicht, die Zersezzung in viele logische Kräfte hervor. Hierbei erscheint die Natur als ein Getrenntes und zwar nicht von beiden, sondern nur von einzelnen Seiten, welche nicht einmal immer die Hauptseiten sind. Nun wird des Menschen Ohr taub gegen die Laute der Natur, welche leise vernehmlich sprechen, dagegen sein Gesicht scharf geheftet auf einzelne, durch ungeheure Grösse oder durch Farbenglanz und grelle Bewegungen auffallende, Gegenstände. Und dann erstirbt ihm das Leben in dem Steine, in dem Feuer und dem Wasser, bis er zugleich auch der Pflanze das Leben raubt. Er fühlt nicht mehr Lebensodem in der Welt, sondern er sieht Geister in den einzelnen Körpern und trennt sich immer mehr von der Natur. Das erste Product dieser Reflexion mufsten pneumatologisch-physiologische, nicht psychologisch-physische Philosopheme werden, oder auch hyperphysische Physik. Die Natur wurde zu einzelnen Wesen objectivirt, — einzelne Kräfte galten für Aggregate und einzelne Welten — und so entstand eine Naturlehre von mancherlei willkührlichen Theilen und Eintheilungen. Dennoch aber mufsten diese Scheidungen anfangs nothwendig erfolgen.

c) Abgemüdet durch eine immer weiter trennende Reflexion, welche die ewige Natureinheit zer-

störte, wurde der Mensch endlich einiger mit sich selbst und dadurch auch mit der Welt; er führte die vielen Seiten der Welt auf zwei und diese zu Einer Wurzel, Einem Stamme, zurük. Dies ist die dritte Epoche der Naturauffassung — die Vereinigung in Eins. Jezt spiegelte sich die Natureinheit der äufsern Welt, wie sie es mufste, auch in dem Innern des Menschen und das Product wurde eine wahre, harmonische Naturkunde und Naturphilosophie, d. i. eine theoretische Auseinandersezzung seines Bewufstseyns jener Einheit, welche durch reine Erfahrung des äufsern und innern Sinnes aufgefafst und durch Eine Vernunft verbunden worden war.

Diesen Epochen läuft die Umwandlung des Systems der Physik und dessen dreifacher Geist parallel; denn diese war zuerst mechanische Physik, verbunden mit dem Glauben an eine feste, undurchdringliche Natur. Sie wurde dann zum atomistischen Systeme, mit dem Wissen von einzelnen todten Theilen, wobei man von verschiedner Form der lezten Theile der Materie ausging und die Kraft als Product der Materie galt, bis sich endlich ein dynamisches System zeigte, mit dem Sezzen lebendiger und ursprünglich hervorbringender Kräfte, bey welchem die Materie als Product der Kraft, diese aber als erste Bedingung, durch welche Erscheinungen möglich werden, betrachtet wird. Hier ist nun die Welt ein lebendiges Werden und Wirken und die Erscheinungen gehen aus streitenden Kräften hervor, deren Duplicität zu jeder Entfaltung eines Products erforderlich ist.

Jene Naturwissenschaft aber, welche, wie wir sahen, in der dritten Epoche gewonnen wurde, mufste eben so viele Theile enthalten, als die Natur selbst Sphären hat, in denen sie ihre Cyclen abläuft und ihre Producte vollendet. Jede dieser Sphären, an welche sich die Wissenschaft anschliefst, ist objectiv und subjectiv zugleich und sie zeigen sich als die unorganische — und organische. Dadurch erhalten wir Mineralogie und Phytologie, und weil die organische Sphäre den Pflanzen - Thier - und Menschen - Organismus in sich begreift, so theilt sich die Wissenschaft desselben in Botanik, Zoologie und Anthropologie.

Diese lezte (Anthropologie, Menschenlehre) *) kann keinen einzelnen Theil des Menschen besonders auffassen, sondern mufs das objectivirte Gegenbild eines lebenvollen Bildes des ganzen lebendigen Menschen darstellen und zwar in den Systemen beider Arten von Veränderungen, die an ihm sichtbar werden; doch auch nur in seinen wesent-

*) Der gewöhnliche Begriff von Anthropologie, welche, vorzüglich in Bestimmung des bedingten Parallelismus und der Combination der Gemüthszustände, noch weiter zurük ist als man glaubt, ist sehr zufällig entstanden, daher auch sehr willkührlich bestimmt worden, so dafs er selbst von der Etymologie des Wortes abweicht. Soll Anthropologie kein blos allgemeiner Begriff für zwei reale Wissenschaften seyn, so sezt sie eine Synthesis zweier für ihr eignes Gebiet zu beschränkenden realen Wissenschaften voraus und ist eine Wissenschaft des ganzen Menschen (in concreto), wenn dagegen die Psychologie eine Abstraction voraussezt und die Wissenschaft des innern Menschen (in abstracto) ist.

lichen Hauptzügen, wie in den lebendigen Wechselwirkungen derselben. Darum kann sie nur in demjenigen wohnen, in welchem sich vorher eine klare Anschauung der beiden Hauptsphären des Menschen, — der objectiven und subjectiven — gebildet hat. Es constituiren aber jene beiden Sphären besondere Wissenschaften, von denen jede ihren eignen Sinn (Talent), wie ihr eignes (langes) Studium erfordert.

1. Die objective Menschenlehre, oder die reale Seite der allgemeinen Menschenlehre. Diese schränkt sich auf den äufsern Sinn ein, obgleich nicht Alles, was den sichtbaren Menschen betrift, zu ihr gezogen werden darf, wie z. B. nicht eine (mehr anthropologische) Chemie, nicht einmal die (zerstückelnde) Anatomie. Vielmehr gehört nur hieher Somatologie und Somatonomie, Körperlehre.

2. Die subjective Menschenlehre, oder die ideelle Seite der Allgemeinen, — dem innern Sinne gegeben. Hierzu gehört wieder nicht Alles, was den unsichtbaren Menschen angeht, daher nicht das, was sich nur ahnden, höchstens glauben läfst. Ausgeschlossen ist, was nicht in das unmittelbare Bewufstseyn kommt, (z. B. die metaphysische Unkörperlichkeit), und alles, was von einer metaphysischen Idee der Gottheit auf den Menschengeist übergetragen wäre. Nur was innerhalb des menschlichen Organismus, also an einer mit einem Leibe verbundnen Seele im Bewufstseyn erscheint, das letz, was in dieser Sphäre enthalten ist, und so

ergibt sich keine reine Seelenlehre, sondern Psychologie und Psychonomie, welche zugleich Psychagogie (die stets zu sich und in sich selbst zurükführt) werden kann, wie aus der allgemeinen Menschenlehre eine Anthroponomie, d. i. (die von Kant mehr politisch, als moralisch gefafste) pragmatische Anthropologie stammt.

Diese Gemüthskunde würde, so beschränkt in ihrem höchsten Ideale glänzen, wenn sie uns darstellte die stete, nothwendige und abgestufte Beziehung aller factisch beurkundeten innern Erscheinungen auf das Eine Subject — welches bestehet und seinen höchsten lebendigsten Bestand in dem Seyn eines ewigen Geistes bewahrt, — wie alles menschliche Sinnen oder Treiben seine Angeln in dem ewigen Göttlichen findet, in dem wir leben und sind. Zwar ist auch im Körper Leben, wie in der Seele, und beides Ein Leben; allein das wahre Seelenleben verbirgt sich mehr und bedarf seiner eigenen Chiffern zur Enträthselung. Sehr häufig läfst sich nicht einmal die Concurrenz, geschweige die Beziehung der Seelenveränderung auf die körperliche nachweisen und die Einseitigkeit, welche etwa aus der abgesonderten Behandlung der Psychologie erwachsen könnte, hat die Synthesis des Anthropologen auszugleichen.

Die Psychologie oder menschliche Subjectivitätslehre ist in sich selbst nur Eine, wie das menschliche Subject. Soll es aber Eintheilungen von ihr geben, so können diese streng genommen nicht von ihrer Erkenntnifsquelle (die doch nur das Eine Bewufstseyn ist) entlehnt und sie also

nicht in Erfahrungs- und Vernunftmäfsige, oder in empirische und rationale Psychologie eingetheilt werden. Ist sie nemlich blos Physik, so kann sie nur empirisch heifsen, macht sie hingegen eine gemischte Wissenschaft aus, so hört sie auf Philosophie zu seyn und in ihr kann nichts Rationales, im ältern Sinne, vorkommen. Allein auch das Rationale, im neuern Sinne, welches nicht wie jenes die Materie (priorischen Inhalt und Stoffe) sondern die Form betrift, ist für die Psychologie als solcher fremdartig und erst aus der Logik entnommen, daher sich aus ihm gleichsam eine logische Psychologie ergeben würde. Wenn Herbart (in s. allgemeinen Pädagogik S. 15.) die Meinung aufstellt, „es sey zwar schwierig, aber doch einmal möglich eine Psychologie zu gewinnen, in welcher die gesammte Möglichkeit menschlicher Regungen a priori verzeichnet wäre," so würde diese doch immer nichts ausmachen, als ein ganz allgemeines Schema leerer Plätze und Kategorieen zwischen den verschiedenen allgemeinen Beziehungen des Endlichen auf das Unendliche. — Die ächte und einzig richtige Eintheilung der Psychologie mufs sich an die Natur und die Theile derselben anschliefsen und so von den lebendigen Kreisen oder Cyclen, welche das menschliche Subject weiter oder enger, als Individuum, als Geschlecht, und als Gattung, denken lassen, gewonnen werden. So erhalten wir Universal- Special- und Individual-Psychologie.

Eine der ersten sich nun darbietenden Fragen geht auf die Erforschung, ob Psychologie überhaupt

Wissenschaft, ob eine selbständige, — und was sie als Philosophie sey? Obgleich hierbei alles nur darauf ankommt, was man unter Philosophie begreife, so ergibt sich doch bald die Antwort, dafs sie eine philosophische Wissenschaft, ja ein Theil der allgemeinen Philosophie, im weitesten Sinne, sey, wenn die gesammte Naturlehre es ist. Ohne Philosophie gibt es keine Physik und auch keine Psycho — logie. Alles Philosophiren war von jeher und ist ursprünglich ein geschärftes, zweckmässiges und unbefangenes Beobachten und Zusammenhalten der Naturerscheinungen, vorzüglich der menschlichen, daher namentlich ein Einkehren in sich selbst. Immer verbleibt es ein Naturerforschen, d. i. eine Enträthselung der Bedeutung der Natur, da man nicht nach dem Räthsel der Welt (die in uns reinenthalten wird) sondern der Natur forschen kann, wenn man nicht das Unerforschliche selbst (die Gottheit) als Aufgabe der Philosophie denken will. Das Eine Ziel, welches mit dem höchsten Zwecke der Philosophie zusammentrift, ist auch der Psychologie gegeben, nemlich: Selbstverständigung und Selbstorientirung im All. Uebrigens beruht ja selbst die Möglichkeit und Wirklichkeit, das Gelingen und Mislingen des Philosophirens auf der Fähigkeit des Menschengeistes zum Philosophiren und auf der Kenntnifs ihrer Natur und Gränzen.

Beobachtung und Reflexion unterstüzzen sich wechselseitig, wie dies bei ihrem gemeinschaftlichen Producte, Erfahrung und Philosophie, beide im ächten Sinne genommen, statt findet. So hegen der ächte Beobachtungsgeist und der wahr-

haft philosophische Geist innige Verwandschaft; denn ist der Erfahrene ein blosser Copist der Natur, so ist Erfahrung eine Reproduction der Natur in sich, zu welcher oft mehr Freiheit gehört, als selbst ein Philosoph hat. Eine einseitige Erfahrung würde immer nur zu einem erfahrungswidrigen Empirismus, zu dem verworrensten Wissen und also zu keiner Wissenschaft führen, sondern blos bei dem Vergänglichen am Menschen verweilen, wie eine einseitige Philosophie zu einem leblosen und überschwenglichen Rationalismus leitet. Allein wie sich jede Schmähung der gemeinen Empiriker auf die Philosophie rächt, so auch jede der Philosophen auf die reine Empirie.

Die Erfahrung tritt sogleich in den Kreis der Philosophie, sobald sie von dem subjectiven Bewufstseyn zu einem objectiven Wissen, von der Anschauung zur Lehre, und von einem zufälligen Aggregat zu einem nothwendigen Systeme übergeht. So wird auch die historische Naturkunde über den Menschen zur Philosophie übergehen, sobald sie aufhört ein verworrenes Aggregat zu seyn und systematische Naturkenntnifs und Naturwissenschaft, Menschenlehre, Psycho-logie wird. Es würde die Beobachtung einzelner Fälle, selbst die sorgfältigste, nie zu einer Art von Gewifsheit, und vielweniger zu einer Theorie führen; denn nie und nirgends kann in der Welt ein Ereignifs zweimal vorkommen, nie dieselbe Erfahrung wiederholt werden. Auch der Erfahrenste mufs immer neue Erfahrungen machen und es tragen die alten nur bei, seinen Geist zu wizzigen,

vorsichtig zu machen, da derselbe Fall nimmer wiederkehrt und das, was war, nie dasselbe werden kann. Die Beobachtung bleibt der kleinste Moment, wenn sie nicht durch das Selbstbewufstseyn erkannt und wiederholt und durch die weitere Bearbeitung fixirt wird.

Wie also der Psycholog zur Bildung einer Gemüthslehre des Philosophirens bedarf, so bedarf er auch leitender Grundsäzze desselben, ja einer bestimmten Kenntnifs der Philosophie selbst, als eines gehörig geschlossenen architectonischen Ganzen der Wissenschaft von dem ursprünglich und unbedingt Gewissen oder den reinen in sich vollendeten Vernunftbegriffen. Daher steigt und fällt die Haltung und die Wahrheit der Seelenlehre mit dem Gehalte der jedesmals herrschenden Philosophie; es wird selbst jene immer mehr Theil der Einen Philosophie, je mehr diese ein bestimmtes, und wohl ein lebendiges und practisches Ziel gewann, je fester die Psychologen dieses höchste Ziel im Auge behielten.

Erst der freier und stärker gewordenen philosophirenden Vernunft ist es vorbehalten, das Verhältnifs der einzelnen Zweige der Philosophie zu ihrem höchsten Stammbegriffe, mithin namentlich auch die wechselseitige Beziehung der Naturphilosophie oder philosophischen Physik auf die Metaphysik, — oder der empirischen Sinneslehre zur formalen Verstandeslehre (Logik), wie zur materialen und realen Vernunftlehre, zu bestimmen. Nur dann erst werden die Vermischungen der Psycho-

logie mit Voraussezzungen oder gar mit den ganzen Systemen bald der Logik bald der Moral, so wie die Gränzstreitigkeiten zwischen der Philosophie der Anschauungen, Begriffe und Ideen aufhören. Nur dadurch kann es verhindert werden, eine blos formelle Seelenlehre, d. h. ein bloßes logisches Experiment über willkührliche psychologische Begriffe zu erkünsteln. Wie der Sinn und das freie Selbstbewufstseyn die Vernunft wohlthätig beschränken und in der Wirklichkeit orientiren mufs, so die Sinnenlehre auch die Vernunftlehre. Wer die Erfahrung zu fragen versteht, dem berichtiget sie das Urtheil, und erhebt die Vermuthung zum Wissen. Wie aber auch die Vernunft den Sinn von den willkührlichen Schranken der Sinnenerscheinungen und ihren wechselnden Reizen und Blendungen befreien soll, so soll eine immer mehr entwickelte reine Philosophie auch die empirische reinigen, nicht anders, als wie eine oberflächliche oder blinde oder herkömmliche gemeine Erfahrung durch die sich selbst von dem Blindangenommenen befreiende Vernunft geläutert wird.

In dem Kreise der Philosophie oder Vernunftwissenschaft nimmt die Lehre von der innern Menschennatur so gewifs ihre Stelle, als das Bewufstseyn des Ichs und des Nichtichs in der Vernunft selbst, ein, sofern sie lebendig selbstthätig ist. Und diese Stelle der Psychologie in der Philosophie kann keine andre seyn als die historisch erste, welche in dem ersten Acte aller ächtphilosophischen Thätigkeit, ich meine, in dem Scheiden des vor dem gemeinen Selbstgefühl gemischten Scheins und Seyns, des Wechsels und Beharrens, des innerlich unwillkührlich Gegebenen und willkührlich, ja frei Selbsterzeugten, der Universalität der Menschen-Natur und Individualität des Menschen-Selbst liegt. Sie entsteht, doch nur zur empirischen Hälfte, vor jedem höhern Grade der Philosophie.

Ist aber der Cyclus der gesammten Philosophie a posteriori und a priori vor unserm Bewufstseyn vollendet und steht die Philosophie als ein in sich zusammenhangendes und bestehendes Ganzes da, so ist die nothwendige Rükwirkung und der unentbehrliche Einflufs einer solchen Philosophie auf die Gestalt und den Gehalt einer ächten Psychologie entschieden. Dieser zeigt sich nun:

a) in sichrer Erforschung reiner Thatsachen — durch Anleitung zu einer zwekmäfsigen Methode, allseitig zu beobachten, — Erscheinungen treffend zu wählen, so wie die ächten Facta auszuscheiden von dem Scheine und dem Unwesentlichen. Alle voreilige Schlüsse werden so verdrängt und Anweisung ertheilt durch gehörige Begränzung zu bedingen und auf diesem Wege einen Begriff von dem Lebendigen beschreibend oder bestimmend zu gewinnen. Dazu kommt noch eine Läuterung der bisherigen Erfahrung.

b) Der entschiedene Einflufs zeigt sich aber auch in besonnener Beziehung des Veränderlichen und Mannichfaltigen auf eine Unwandelbarkeit und Einheit, des Scheins auf das Seyn, des Widersprechenden am Menschen auf die in ihm angelegte

hohe Harmonie. Das Verhältnifs des Besondern zum Allgemeinen, wie des Zufälligen zum Nothwendigen wird dadurch erhellt, und die Anerkennung des heiligsten Triebes der absoluten Ideen und ihres Einflusses auf alles in uns bewirkt. Je mehr in einem philosophischen Geiste die ächte Philosophie sich objectivirt hat, desto mehr erhält das menschliche Bewufstseyn und Wissen Einheit und innere Haltung. Wie in den Vernunftideen ein Regulativ für die Anschauungen liegt, so in der Vernunftwissenschaft die Regeln und Methoden, nach denen in das Getrennte Zusammenhang, in das Gemischte Ordnung und System gebracht werden kann und darf.

c) Endlich findet sich der Einflufs in gehöriger Begränzung des Wissens über den Menschen, so wie der Wissenschaft von dem geistigen Menschen insbesondere. Die Philosophie erörtert als Kritik die Befugnifs, den Menschen zu durchdringen und zu verstehen; die Nöthigung, ihn in seinen Thätigkeiten als äussern und innern zu trennen, das Niedere aus dem Höheren abzuleiten und eine Seele als Ding an sich anzunehmen. Erscheinungen lehrt sie als Veränderungen eines bestimmten Substrats, Veränderungen als Wirkungen anzusehen und von Wirkungen auf Ursachen zu schliessen, daher auch Kräfte anzunehmen, welche eben sowohl bestimmend als bestimmbar sind. Selbst der Begriff des Vermögens und der Kraft ist durchaus kein constitutiver, sezzender, sondern immer ein regulativer, welcher aus der Metaphysik entlehnt ist, und, wie jede Vernunftidee, bey der Naturerforschung leiten soll. Das Positive, was in der Kraft liegt, ist das lezte ursprüngliche Princip der Bedingungen der Wirklichkeit einer Erscheinung, die uns mit Hülfe dieses Begriffes erst verständlich werden kann, ob wir gleich eigentlich von Seelenkräften so wenig, als von Naturkräften in der Dynamik Etwas wissen. Der reingeschlossene Cyclus der Philosophie entscheidet: wie fern und wie weit und woraus der Psycholog innerhalb und ausserhalb seiner Wissenschaft erklären dürfe? wie fern seine Wissenschaft auf das Unwillkührliche und Nothwendige beschränkt, und wie dieses von dem Willkührlichen zu scheiden sey? So ist die Psychologie ganz mit Philosophie versezt. Doch mehr und eindringender als allgemeine objective (blos erlernte) Philosophie führt eine subjective, d. h. eine freie, das Seyn und die Erscheinung in steter Wechselwirkung zusammenfassende Selbstthätigkeit zur reinsten und lebendigsten Auffassung der innern Menschenwelt.

Wechselseitig aber ist der Einflufs, der unter beiden statt hat und auch derjenige entschieden, welchen eine hinlänglich gereinigte Psychologie auf die Philosophie bewährt. Jene ist es, ohne welche die ganze Erscheinungswelt und namentlich die innere, nie gekannt werden würde, die das Selbstbewufstseyn wekt, durch welches erst Philosophiren möglich wird und die durch Darstellung des Erscheinenden die Kenntnifs des Nichterscheinenden, welches die Erscheinung begründet, fördert. Ohne die geographische Charte der Psychologie bleibt alles Philosophiren ein zweckloses Spiel.

Die frühere Psychologie war mehr Metaphysik als Physik, dahingegen die Neuere bloſse Physik seyn oder werden soll. Dies nöthigt zu einer genauen Bestimmung ihres Verhältnisses zu der Physik und andern verwandten besondern Wissenschaften. Die psychologische Menschenlehre ist

Physik, sofern sie ebenfalls Erfahrungswissenschaft über einen Theil der Natur ist, und in ihr Ein Princip der Naturnothwendigkeit (der Caussalität der Freiheit entgegengesezt,) herrscht. Macht sie als besondere Physik nur einen Theil der allgemeinen Naturlehre aus, so ist die innere Physik des Menschen auch noch mehr als die äussere der übrigen Natur, ob sie gleich von Andern als bloſse Physik angesehen wird. Da die Natur zunächst blos von der Sinnenwelt gefaſst wird, und der Mensch nicht einzig als Sinnenwesen, was blinden unwillkührlich treibenden Naturgesezzen folgt, sondern auch als Vernunftwesen besteht, so sinkt die zulezt genannte Ansicht. Die Psychologie kann nicht nur darstellen, was der Mensch scheint und ist, sondern auch das, was er seyn kann, — mithin nicht nur dessen rohe unwillkührliche, sondern auch dessen reine und selbstthätige Natur, wenigstens jene in stetem Verhältnisse auf diese. Minder würde sie also eine Physiologie des Geistes seyn, als eine Physik des menschlichen Gemüths.

Sie ist ferner nicht äussere Naturgeschichte der Menschenspecies, welche bey dem innern Unveränderlichen vorbeigeht, noch eine Geschichte der

der Menschheit, d. i. nicht eine teleologische Entwicklungs - und Bildungsgeschichte des Geschlechts und seines Charakters, welche darthut, wie das Einzelne zu einem Ganzen wird, das Veränderliche nach einander sich entwickelt und in der Wechselwirkung mit einer physischen Gewalt der äussern Natur und der äussern Bedingungen, in den Schranken der allgemeinen Gesellschaft und besondern Verhältnissen, in Anwendung auf (allgemeine und besondere) Producte des menschlichen (theoretischen und practischen) Erfindungsgeistes in Gewerben, Künsten und Wissenschaften, sich bildet, — mithin nicht eine Geschichte der, troz der eindringenden feindlichen Gewalten bestehenden, Erhaltung der menschlichen Natur. Eine solche Geschichte sezt vielmehr eine ächte Psychologie voraus, da sie des Menschen Kräfte in bestimmter Wirksamkeit zeigt und diese eben daher anders, nemlich practisch, als Werk- und Hebezeuge für Cultivirung der Menschheit und der Erde, ansieht. Die Psychologie gibt Ursachen und zwar nur die innern, die Geschichte der Menschheit hingegen Wirkungen und gröſstentheils die äussern an. Wohl aber kann sich die historische Behandlung des Menschen der philosophischen, und um so mehr nähern, je mehr sie auf bündigen Zusammenhang und systematische Einheit hinaus geht und dem durch Vernunft bestimmten Ziele zustrebt.

Ueber das Verhältniſs zur Logik ergibt sich, daſs diese es an sich gar nicht mit einer Erscheinung, sondern mit einer Seite des ewigen Seyns,

d. i. mit der theoretischen, und auch da mehr mit der rationellen, als intellectuellen Seite zu thun hat. Die Psychologie hingegen erzählt die Geistesthätigkeit, welche ihrer Gesezmäfsigkeit nach die Logik beurtheilt. Doch geht die Logik, als angewandte Denklehre aus ihrem Kreise, über in den angewandten, — von den nothwendig bedingten Formalgesezzen auf die zufälligen psychologischen Bedingungen des denkenden Subjects. Hier greift nun die Psychologie ein und lehrt den Logiker, die Hindernisse und Hülfsmittel des freien Denkens kennen.

Die Metaphysik tritt mit der Psychologie in Verbindung, nur in sofern sie die wechselnden Erscheinungen auf das unbedingte Seyn und die höchsten Ideen der Wahrheit (in der Moral auf Sittlichkeit, in der Religion auf Seligkeit) bezieht. Doch bekommt unsre Natur ihre Haltung vor unsrer Reflexion nicht durch jede (dogmatische) Metaphysik. Hatte diese als ältere ihre Richtung auf die Substanz der Seele genommen, so mufs die neuere auf die Regeln der Construction des lebendigen Organismus ausgehen und die Möglichkeit der priorischen Vollendung desselben darthun. Als wahre Metaphysik der Natur oder Naturphilosophie bringt sie die verlorene Einheit des Seelentaumels zurük in den Centralpunct des Bewufstseyns überhaupt und des Selbstbewufstseyns insbesondere, läfst das, was scheint und erscheint zu dem, was ist, betrachten, und — eben weil sie a priori verfährt, — noch vor Vollendung der Erfahrung in concreto (da Eine vollendete individuelle Erfahrung, wenn sie recht angestellt wurde, Vollendung des Ganzen ist) abschliessen.

Sofern die Moral eine Erlöserin von der äussern Nothwendigkeit ist und zu der innern führt, nicht beschreibend oder schildernd, sondern fordernd und gebietend verfährt, kurz als reine Moral nimmt sie die der Psychologie entgegengesezte Sphäre ein. Dann nemlich stellt sie eine Wissenschaft der höchsten Willensgesezze, welche der vernünftigen Menschheit als ihre höchste, idealische Bestimmung zur Befolgung aufgegeben sind, dar. Ihr Kreis ist dann das Reich der Zwecke. Sonst und zu der Zeit, wo man mit der reinen Moral die angewandte vermischte oder auf empirische Gesezze baute, ward die Psychologie ein Ingrediens, die Einleitung zur Moral; jezt findet sie am Ende, nemlich als Anwendung auf das Bedingte, ihren Plaz.

Gegen die Anatomie gestellt, hat die Psychologie einen weitern Kreis und eine höhere Bedeutung; denn nicht allein dafs jene auf das Gerüst, welches den menschlichen Körper trägt, beschränkt ist, die Psychologie aber reichere Mannichfaltigkeit hat, so zergliedert die Anatomie auch nur den todten Menschen, während die Psychologie den lebendigen und, wie die Moral, den handelnden Menschen zum Gegenstand hat. Seelenanatomie ist daher ein Begriff, der sich widerspricht. Als Gehirnlehre ist zwar die Anatomie anderer hypothetischen Ansichten und Erklärung fähig, allein auch hier hat sie es mehr mit starren Erscheinungen zu thun. Ihr liegt immer ein unwandelbarer Gegenstand vor. Der vom Hippokrates einst anatomirte Mensch ist von dem heutigen nicht verschieden, allein nicht so der Seelenmensch, den man jezt zergliedert. Nichts

kann demnach auch die Anatomie für die Psychologie leisten, als erläutern und dem Psychologen ist eine tiefe Kenntnifs von jener nicht unumgänglich nöthig. — Eben so wenig fruchtet die sogenannte Physiologie*), in sofern sie blos historisches Aggregat ist, ob man gleich schon den physiologischen Pragmatismus den physischen Theil der Seelenlehre genannt hat.

Der Parallelism des Körperlichen und Geistigen, oder des Physischen und Freien schwebt ungebunden, wenn er nicht in gewissen Schranken fixirt wird, und dies blieb ihm bis jezt noch zu wünschen. Allerdings ist die Erforschung seiner Kennzeichen im Einzelnen sehr schwierig, wie die vielfältigen Misbräuche und die verunglükten Nachweisungen im Concreten zeigen. Um so mehr aber bedürfen alle Parallelismen einer Prüfung, da es vorzüglich darauf ankommt, was verglichen werden darf, ohne dafs gleichsam nur rhetorische Antithesen hervorgehen. Historisch ist der poetische Parallelism der erste und zwar schon sehr alt, da Dichter und Nichtdichter ihn schon früh für Erläuterung und Beispiel brauchten; allein er wird sogleich in das Spielende, ja Lächerliche verfallen, wenn man poetische Bilder (wie: die Morgendämmerung des Geistes) bis in das Einzelne verfolgen, oder wenn man diese späterhin philosophisch begründen will. Soll überhaupt der Parallelism begründet und ächt seyn, so mufs er durch eine wahre Construction der Identität der Natur und des Geistes von der Gattung oder dem allgemeinen (also nicht blos menschlichen) Organismus ausgehen und ihn, wie er sich nothwendig theilet, verfolgen. Meistens aber fehlt es ihm an einem innern festberuhenden Charakter und von was man sich leiten lafst, ist ein dunkles Gefühl, nach einseitigen Aehnlichkeiten zu verfahren. Nie darf geläugnet werden, dafs der ächte Parallelism zulässig sey; denn nicht nur, dafs er ein uns von andern Täuschungen (Zerstüklung, Isolirung) befreiendes Wechselspiel gibt, so findet er auch statt wie allgemeine Naturgesezze selbst. Das Princip des reinen, (nur relativen, nicht absoluten) Gegensazzes herrschet hier, und die Urbedingung alles Endlichen ist die Urentgegensezzung des Universums in dem Ideellen und Reellen, deren Conflict die Bedingungen alles Seyns sind. Nur im Universum sind sie Eins, sonst suchen diese doppelten Factoren sich umsonst zu durchdringen und umsonst zu fliehen. Freilich kann der Parallelism nicht vom Einzelnen ausgehen, als höchstens in poetischen Experimenten und wizzigen Combinationen; demohngeachtet mufs doch auch die Erfahrung, wo es nur möglich ist, alle Seiten des Gegenstandes erschöpft haben, um die Berührungspuncte zu erkennen. Die Phantasie, welche nur blind zusammensezzen und der Wiz, welcher nur zufällige Aehnlichkeiten entdecken kann, sind einer höhern das Nothwendige zusammenfassenden Thätigkeit un-

*) Der Name Physiologie sollte neben der Physik zur Vermeidung der Misverstände mit Recht vertilgt und an dessen Stelle Zoonomie, als Lehre von den Gesezzen der animalischen Natur, von der Natur lebendiger thierischer Wesen, aufgenommen werden.

terzuordnen. Innerer Zusammenhang und Bindung wird hauptsächlich erfordert.

Sofern nun der nächste und unmittelbare Gegenstand der subjectiven Menschenlehre die bedingten und gebundenen Erscheinungen, welche in uns geschehen, d. i. in der Zeit erfolgen, sind, sofern kann sie keine nähere und eigenthümlichere Erkenntnifsquelle haben als die Erfahrung. Gesezt auch, es liefse sich a priori schon die Möglichkeit menschlicher Regungen verzeichnen (wie Herbart meint, vgl. S. 24.), so erhalten diese doch erst ihre achtpsychologische, das ist, factische Wahrheit und Wahrscheinlichkeit, so wie ihre lebendige Individualität durch Erfahrungsbelege, durch Nachweisungen im Leben. Mögen auch die innern Erscheinungen irgendwo herstammen, aus Nothwendigkeit oder aus Freiheit, so fallen sie doch nur dann in den Kreis des Forschers der innern Menschenwelt, wenn sie in seinem innern Sinne, vorzüglich in seinem Selbstbewufstseyn stehen. Dahin gelangen sie aber immer nur als etwas Vorgegangenes oder noch Geschehenes, weshalb auch der erfahrene Mann hinter sich sieht, der Ahndende vor sich, wie der Philosoph über sich. Jener sah die Wirklichkeit und sagt: so war es bisher, der zweite blikt auf die Wahrscheinlichkeit und spricht: so wird es einst kommen, der lezte, gerichtet auf die Nothwendigkeit, Gewifsheit und Wahrheit, bezeugt: so ist es. Und so liegt einem philosophischen Naturforscher die Nothwendigkeit des Wirklichen in seinen Ursachen gegeben vor.

Nicht blos gemeine Empiriker, sondern auch Menschen, welche in verschiedenen Schiksalen umhergeworfen worden und in Verhältnisse verflochten sind, wollen viel erfahren haben, weil sie entweder lange Zeit (langsam) gelebt oder in kurzer Zeit (schnell) viel gelebt, viel erlebt und gelitten haben. Allein es kann der Mensch leicht ein ganzes Leben hindurch viel erfahren haben und dennoch keine einzige wirkliche Thatsache kennen; da es überhaupt eine schwere Behauptung ist, nur etwas äusserlich an sich, geschweige in sich erfahren zu haben. Fast in jeder Erfahrung liegt etwas Unaussprechliches; etwas, was wir so schwach, dunkel und unbestimmt, oder was wir so stark, voll und überwältigend empfinden und fühlen, so dafs keine Sprache hinreicht und keine das sinnliche Empfinden, und noch weniger das geistig Gefühlte zu erschöpfen, ja nicht einmal leise zu bezeichnen vermag. Nur zu leicht bereden wir uns, eine Erfahrung überschaut, und sie sogar verstanden zu haben; nur zu schnell eilt der Verstand zum Erklären. Oft schon ward und wird noch der psychologische Schein eben so für die nakte Wahrheit gehalten, als der astronomische. Und wie oft hat sich hierbei ein Subjectives und Individuelles eingemischt, wo die Subjectivität überhaupt fixirt werden sollte! Daher sind allerdings, wenn wir das Historische im strengern Sinne fassen, bisher noch wenige historisch gewisse innere Erscheinungen aufgefafst und wahrgenommen worden; — und ist man sonach wohl in irgend einem Jahrhunderte sicher unter seinem psychologischen Gebäude, wenn ein neuer Tag auf einmal eine un-

gekannte, oder eine den angenommenen Regeln trozzende Erfahrung herbeiführt? Dürfen wir den Schwärmern unserer Tage ihre überschwenglichen Erfahrungen blos darum schnell abläugnen, weil sie sie allein gemacht haben?

Die wirkliche Erfahrung besteht einzig aus ächten Factis, denen das Nichtfactum entgegensteht, indem dieses entweder kein Factum ist und dann sich selbst widerspricht, oder kein reines Factum ausmacht und dann Dichtung, ja sogar absichtliche Lüge, und dies vielleicht durch beigemischte Schlüsse, wird. Factum, nach seinem Etymon, ein Gemachtes, Gewirktes, Hervorgebrachtes, besteht in der Zeit und ist mithin stets etwas Endliches; es war vorher nicht da, und wird vergehen. Ueberhaupt und ganz allgemein gefafst, ist es daher eine Veränderung an dem Unveränderlichen und Beharrlichen, unterscheidet sich aber auch dadurch von der Erscheinung, dafs diese nicht auf das Unveränderliche bezogen wird. Nicht jede Erscheinung kann Factum heissen; wohl aber sezt dieses eine zusammenhängende Reihe von Erscheinungen stets voraus. Wir können nie unterlassen ein Seyn, d. i. einen festen unwandelbaren Punct, oder eine absolut beharrliche Grundlage anzunehmen, denn was wir erfahren, sind die (in der Zeit wechselnden) Accidenzen an der (ewig beharrenden) Substanz. So ist die Anlage ursprüngliches Seyn, wie das ewige Naturgesez selbst, und an ihr geht die Entwiklung als eine grofse Veränderung vor, ohne jedoch sie selbst völlig aufzuheben oder zu vernichten. Nur die Veränderung kann erzählt

werden, da es nicht von dem was ist, sondern nur von dem, was wird, eine Geschichte gibt. Sofern also Psychologie wirkliche Seelengeschichte im strengern Sinne wäre, so dürfte darin gar nicht von Anlage, ja kaum von Kräften, da diese wenigstens etwas relativ Beharrliches sind, die Rede seyn, sondern nur von Thätigkeiten dieser Kräfte.

Doch Factum (Thatsache) ist als Veränderung eines schon Vorhandenen nicht eine neue Schöpfung aus Nichts, mithin nie etwas Isolirtes, sondern befindet sich stets in einem bestimmten Zusammenhange, wie Bedingung und Erscheinung, Ursache und Erfolg. Auch ist es nur in sofern für uns da, oder eine wirkliche Erscheinung, so fern und so weit wir sie anschauen, d. i. aus Erfahrung wissen (wie schon das Wort Thatsache, halb etwas Gegebenes [Sache] halb etwas Willkührliches [That] ausdrückt).

Für die Thatsachen selbst gibt es nur eine Grundeintheilung und zwar folgende:

Entweder sie beziehen sich nur auf ein Phantasiebild und dann sind sie mehr oder minder, d. h. mit mehrerer oder minderer Beimischung vom Wirklichen, Scheinfacta (z. B. die Behauptung, dafs der Körper die Seele bilde);

Oder sie beziehen sich auf eine vollständige Anschauung und sind wirkliche Facta, nach denen entschieden wird, wie viel Wirklichkeit in vorgeblichen Erfahrungen liegt;

Oder sie lassen sich auf etwas Höheres in dem Subjecte des Bewufstseyns, auf eine Thathandlung des Ich zurükführen, welche die Bedingung von jedem Objecte des Bewufstseyns wird.

Weder zu der zweiten, noch weniger zur dritten Beschaffenheit der Thatsachen kann man, wie es einleuchtend ist, durch den ersten, blinden oder dunkeln Eindruk gelangen; auch erwirbt man sie nicht durch die erste flache Beobachtung, sondern es wird tiefere Selbstbeobachtung, und eine sorgfältigere Untersuchung voraus gesezt und erfordert. Woher ich aber weifs, dafs etwas geschehen ist, wodurch Erfahrung möglich wird und was den absoluten Grund jeder Gewifsheit ausmacht, das liegt im Bewufstseyn, der Fähigkeit, unmittelbar, folglich gewifs zu wissen. Allein Thatsache ist nicht das Bewufstseyn selbst, wie nicht die Freiheit, sondern das Bewufstwerden, wie das Freiwerden und Freihandeln. Wenn nun eine reine Thatsache das in sich begreift, was im Bewufstseyn erkannt und deutlich vorgestellt worden ist, (wobei unter andern alle dunkle Ahndungen ausgeschlossen werden) und eine vollständige sagt, wie es geschehen ist, und wie es zuging: so ist die Gewifsheit das Resultat des Bewufstseyns. Diese ist überall und immer nur Eine. Doch als Ideal, gibt es Annäherungen an sie, insofern der intensiv stärksten und der extensiv umfassendsten Gewifsheit (an Umfang und Dauer) die Wahrscheinlichkeit zur Seite geht. Wir unterscheiden aber hierbei als Grade a) die historische Gewifsheit — die Nachrichten — und b) die psychologische, — bei individuellen Empfindungen, deren wir uns bestimmt bewufst sind. Bei Jener liegt ihr nächster Grund in dem äussern Sinne und in dessen schärfsten, zahlreichsten und übereinstimmendsten Aussprüchen, welche jedoch alle nur den äussern Schein, nicht die Seele der That beweisen können. Bei dieser, sprechen wir, oft begeistert, dafs dies wahr, jenes uns aus der Seele genommen sey, und sie selbst steht höher. Im umgekehrten Verhältnisse befinden sich die Schwierigkeiten für diese Grade; denn was erfragt werden kann (historisch), wird leichter und schneller gefunden, als das, was nach scharfer Beobachtung selbsterfahren (psychologisch) heifst. Dennoch wird die Gefahr zu irren bei diesem weniger als bei jenem seyn.

Als Kennzeichen der Wahrscheinlichkeit einer Thatsache lassen sich festsezzen

a) die Art der Wahrnehmung — die Deutlichkeit und Vollständigkeit aller Umstände der Erzählung;

b) die allgemeine physische und metaphysische Möglichkeit, nach welcher etwas geschehen konnte. Hierzu rechne man auch die Analogie — das Anschliessen an die bisherigen Erfahrungen, an die allgemeine Menschennatur, ihre Naturgesezze (der Stetigkeit, der Caussalität, der Vereinbarkeit mit den vorhergehenden Umständen und nachfolgenden Wirkungen) und die innre, von Widersprüchen freie Harmonie;

c) die Individualität. Da nemlich alles nach Zeit und Ort begränzt ist, so spricht die Bestimmt-

heit mehr für die Thatsache, als die immer unbestimmte Allgemeinheit. Hiermit lassen sich Vorsichtsregeln verbinden, deren vorzügliche folgende sind:

Aus dem Mangel des Bewufstseyns darf man niemals auf Mangel des Seyns eines Gegenstandes schliefsen. Man hüte sich immer, die Schlüsse mit reinen Factis zu vermischen, und übersezze daher lieber das Erschlossene in die Sprache des psychologischen Scheins zurük, da ein rohes Erzählen oft gewisser ist, als das philosophische Erklären. Man eile also auch nicht zum Pragmatisiren und zu Gemeinplazzen. Da es ferner nur Grade der Gewifsheit geben kann, so wird uns eine innre Erscheinung auch dann für desto gewisser gelten, je öfter Subject und Prädicat schon in derselben Verbindung, je seltner andre Subjecte in derselben Verbindung erkannt waren, je weniger gegentheilige Wirkungen bei demselben Subjecte angetroffen, und je mehr solche Urtheile mit höhern von derselben Art einstimmig gefunden wurden.

Nach allem diesem ergibt sich, dafs das Wirkliche zu finden, schwerer ist, als Manche meinen, die immer anrathen, sich an das Wesentliche zu halten, und zwar darum, weil es schwer ist, etwas vollständig, sicher, rein (ungetäuscht) und deutlich zu erfahren. In diese Wirklichkeit aber führt nur Erfahrung, — die oft verkannte, von der Jugend oft herabgesezte, von dem Alter leicht überschäzte, aber gewifs nur Wenigen wirklich zu Theil gewordne Erfahrung. Sie ist nicht das halb oder

flach Aufgehaschte, denn dann sähe sie nur das Wiederkehrende, das Gemeine, (wie es der Dichter nennt) das ewig Gestrige. Allein sie ist auch nicht die blind angenommene, eigne Fertigkeit und Gewandheit, oder Routine, die immer nur oberflächlich bleibt. Vielmehr sezt das Erfahren viel Ruhe und Reinheit des Gefühls, viel Reife und Tiefe des Geistes und viel Freiheit und Besonnenheit voraus; wer ächte, reine, wahre Erfahrung hat, der hat sie nicht geschenkt erhalten, sondern nur erworben, oft wiederholt erstrebt und gesucht, oft mit Anstrengung errungen. Der älteste Greis, welcher noch unbedachtsam urtheilen kann, hat sie nicht, sondern nur der, welcher das Geschehene tief fühlte, tief erwog und, das Einzelne im Ganzen erblickend, alles auf das Nothwendige bezog.

Um so mehr bedarf es einer Zergliederung der Erfahrung und ihrer stufenweis aufschreitenden Bildung bis zur Erfahrungskenntnifs, da der Hang des blinden Glaubens an eine übersinnliche, nicht wirkliche Erfahrung nicht selten vorherrscht und der Besiz hier oft zu früh behauptet wird. Immer litt dieselbe unter einem gewöhnlichen Vorurtheile des gemeinen Menschenverstandes, der sie, um sie entweder zu vernichten oder näher zu bestimmen, für blind und leidend achtete. Leiden aber ist nur ihre ursprüngliche Form, und dann auch dies nur Anregung und Erweckung von immer höhrer Thätigkeit. — Für den psychologischen Gang der sich ausbildenden Erfahrung sezzen wir vier Stufen oder Momente fest.

1. Anschauung. Diese zeigt sich unter verschiedenen Modificationen und zwar einmal als Empfindung, sinnliche Aufnahme einer Veränderung, d. h. eines leidentlichen Eindruks von aussen. Hier ist Alles noch fragmentarisch und abgerissen; zufällig erscheint, was an sich nothwendig ist. Als Bemerken ist sie die erste Ahndung des Gegenstandes, durch den jene Empfindung hervorgebracht worden war. Endlich enthält sie die lebhaftere Empfindung, bei welcher der Inhalt, bezogen auf einen Gegenstand, kenntlich wird. Immer bildet sie aber nur die gemeine Erfahrung, im weitesten Sinne, und macht ein zufälliges von eigner Theilnahme entferntes Auffassen des Vorkommenden aus. Die Bemerkung eilt flüchtiger dahin, und ist mit minderm Bewufstseyn, oder Absicht gemacht, als die Beobachtung, daher jene uns oft erst lange nachher ins eigene Bewufstseyn kommt.

2. Wahrnehmung. — Anerkennung eines Objects als eines Vorhandenen, und daher auch des eignen Subjects als eines Objects. Hier beginnt schon mehr, obgleich noch nicht höhere, Thätigkeit; das Reale (Wahre) wird von dem Scheinbaren geschieden.

3. Beobachtung — nicht blosses Achten, sondern die mit Aufmerksamkeit und absichtsvoll, lang genug fortgesezte Richtung der Seele auf die Wahrnehmung eines gewissen Objects, — das darauf Verweilen. Zwar liegt in ihr noch ein Wahrnehmen, allein kein blindes, sondern ein nach dem Zwecke der Erkenntnifs eingeleitetes und dentlich unternommenes. Schon tritt hier die Rüksicht auf einen Verstandesbegriff ein. In ihrem höchsten Grade, als Betrachtung ist sie nicht Anschauung, sondern eine selbstthätige und methodische Aufmerksamkeit, auf die Gegenstände, welche vorher sinnlich angeschaut wurden. — Alle fremdartige Vorstellungen sind dabei zu verdunkeln und der Gegenstand, er gehöre der Aussenwelt oder der Innenwelt an, mit der möglichsten Genauigkeit und vollständig zu fassen.

4. Erfahrung. — Zu dieser wird Weckung und Anstrengung höhrer Kräfte vorausgesezt, was schon die Gemeinsprache dadurch andeutet, dafs sie Leiden, welche immer die höhere Kraft aufregen, eine Schule der Erfahrung nennt. Sie selbst aber ist schon Erkenntnifs und zwar die Wahrnehmung einer Thatsache, verbunden mit der Erkenntnifs der Verknüpfung einer Reihe von Begebenheiten und der Gesezze dieser Verknüpfung. Vorausgesezt wird ein Caussalverhältnifs, in welches jedoch die Erfahrung selbst nicht tiefer eindringen kann; auf ihm beruht die Erfahrung, die ihren festen Blik stets nach dem Nothwendigen und Allgemeingültigen richtet, damit sie sich von der blofsen Wahrnehmung unterscheide. Der Möglichkeit der Erfahrung liegen immer Verstandesbegriffe und Grundsäzze, wenn nicht deutlich, doch stets als formelle Norm zum Grunde. Alles aber, was erfahren werden soll, mufs sich durch äussere oder innere Eindrücke auf unser Gemüth offenbaren; denn was a priori besteht und das an sich Freie ausmacht, ist nur als Bedingung, eine Erfahrung zu machen, in

unserm Gemüthe vorhanden. So sind in ihr als Bestandtheile enthalten: a) ein Geschäft des Sinnes, oder die durch die sinnlichen Eindrücke bewirkte Empfindung, welche nur den Stoff gibt. b) ein Geschäft des Verstandes, welcher den Stoff verändert, bestehend in der Verknüpfung des Mannichfaltigen durch den Verstandesbegriff zur Einheit des Objects, in dem Bilden eines Begriffs vom Gegenstande, wodurch Bestimmtheit in die Erkenntnifs kommt, und in der Bemerkung des Caussalverhältnisses, wodurch Haltung ertheilt wird.

Dafs eine ächte Erfahrung möglich sey, steht aufser Zweifel; nur kehret sich eine Reihe von Schwierigkeiten dagegen, deren Ueberwindung kein leichtes Spiel ist. Diese liegen theils in der Beschaffenheit der Objecte, theils in der des Subjects und sind folgende. Die objectiven Schwierigkeiten werden erregt durch

a) die Fülle und Mannichfaltigkeit der Gegenstände, oder Seelenerscheinungen, welche nicht allein überraschen, sondern auch verwirren kann.

b) Der Wechsel, das veränderliche Werden und Verschwinden derselben. Auf steter Flucht sind die Aeufserungen der Seele begriffen und, wenn der Astronom und Physiker glüklicher als der Psycholog verfahren kann, so bringt ihm die Beharrlichkeit des Stoffes diesen Vortheil. Ehe wir die Erscheinung gefafst haben, eilt sie vorüber, und ehe wir den Muth näher zu treten erwerben, hat oft schon ein innrer Richter über uns geurtheilt.

c) die

c) die Zweideutigkeit und Dunkelheit, wobei von verschiedenen Gesichtspuncten aus sehr oft nur falscher Schein angenommen wird.

d) die individuelle Gestalt, welche nicht selten an die Unnatur reicht und sowohl von unwillkührlicher, als auch absichtlicher Entstellung begleitet wird.

Diejenigen Schwierigkeiten, welche sich auf der Seite des Forschers vorfinden und subjective heissen, können auf drei zurükgeführt werden, und liegen

a) in der Beschränktheit der menschlichen Natur und dem Standpuncte des Forschers. Die Seele ist ein sich selbst beschauendes Wesen, und indem sie sich messen soll, bleibt ihr kein andrer Maasstab übrig als der Eigene und augenblikliche Zustand. Hierbei aber ist die Schwierigkeit grofs, welche mit dem Eintritte ungünstiger Gemüthszustände noch mehr steigt, da diese nemlich entweder als Verstimmung des Gemüths, oder als falsche Richtung desselben, stets Befangenheit herbeiführen, so dafs oft Leidenschaft und Neigung verleiten, wie es Vorurtheil und blinder Glaube thun. —

b) — in der Vernachläfsigung der Forschung und der Bildung des Beobachtungsgeistes, wodurch der Irrthum erst geschaffen wird. Hier schadet die Eingenommenheit für sich und seine Resultate, die Selbsttäuschung und die Verstellung gegen sich selbst, beim Ehrgeize u. s. w., wie nicht minder die Verwöhnung des Forschers. Wie viele

wollen sich nicht verstehen, oder sind von Furcht dagegen eingenommen! —

c) — in der Individualität, durch welche der Erforscher sich von Andern trennt und nicht auf gleiche Weise mit diesen beobachten kann.

Um mit Ueberwindung dieser Schwierigkeiten zu der ächten Erfahrung zu gelangen, bedarf es vorher einer richtigen Beobachtung, die nur Eine ist, und für diese gewisser Principien, ohne welche alles Unternehmen, wenn nicht ganz fruchtlos, doch wenig nüzlich ist; so wie eine Beobachtungskunst erfordert wird. Leztere geht der Erfindungskunst voraus, da diese entweder, als Topik der Alten in rhetorischer Hinsicht, Stoff und Gründe der Vorträge zu finden, oder, als eigentliche Heuristik, unbekannte Wahrheiten aus bekannten, neue aus alten, abzuleiten hat.

Bei der Beobachtung sind vor Allem die Gegenstände und die günstige oder ungünstige Beschaffenheit derselben in Rüksicht zu ziehen; denn nur selten weifs man, was man beobachten soll, wenn man auch beobachten will, oder man beobachtet nicht das, was man beobachten kann. So ist namentlich von jeher die Natur weniger beobachtet worden, als die Kunst, und diese auch noch mehr, in so fern sie von fremden Einflüssen und willkührlicher Erziehung, als in so fern sie von freier Selbstthätigkeit abhängt.

Auf gleiche Weise hat man nicht selten gewisse Kreise hervorgehoben und oft nur bei der verstimmten Natur, oft nur im gesellschaftlichen Leben, am Hofe u. s. w. verweilt. Die meisten Beobachtungen beziehen sich daher entweder

a) auf das Gewöhnliche, oder Conventionelle, in welcher Hinsicht man nur das seines Bliks würdigt, was das Herkommen mit seinem hohen oder mindern Gepräge stempelte; — oder

b) auf das Auffallende, welches blos mit einem nur zu theilnehmenden Gefühle beobachtet wurde, und welches dann, theils weil es gern, theils weil es leicht und mithin auch öfter wahrgenommen wurde, anzog. Da dies aber öfter als das Gemeine wahrgenommen wurde, so konnten eben Ausnahmen bald zu Regeln werden. Uebrigens ist das Auffallende ein relativer Begriff nach den verschiedenen Stufen der Bildung. Früherhin, als man in den Menschen noch die kräftigste, obgleich rohere, Natur hätte beobachten können, sah man den Menschen, wie überhaupt die ganze Natur mit höheren Augen der Phantasie, d. i. sogleich aus einem transcendenten Standpuncte an. Man las in ihr eine fremde Geisterwelt, die gar nicht da war. Späterhin, wo man schon eine durch Willkühr entstellte und durch Bildung verbildete Menschennatur antraf, ward man durch sie selbst veranlafst, die Producte seines eignen Geistes mit den Eigenschaften derselben zu combiniren oder zu identificiren. Und so betrifft eine grofse Zahl der Beobachtungen nur

c) das Anziehende, oder das uns und unsern Neigungen Entsprechende.

Wenn wir die Forderungen für die einzig richtige Beobachtung zusammen fassen, so lassen sie sich auf drei wichtige und dringende Fragen zurükbringen. Die erste derselben ist: Wen können wir beobachten?

Die Möglichkeit der Beobachtung wird begründet

eines Theils im Subjecte, des Beobachtenden, wobei die Fragen entstehen: kann der Mensch, welcher der Selbsttäuschung fähig und überhaupt abhängig ist, etwas rein beobachten? wie fern kann vom Ungleichen das Gleiche, von dem Menschen das Thier, von dem Feinde der Freund u. s. w. beobachtet werden? Ueberall mufs das Individuelle erst ein Subjectives für uns werden und wir müssen es an etwas Aehnliches in uns anknüpfen können, wenn wir uns verstehen sollen. Der Reine wird am leichtesten den Reinen beobachten, und man wird auch unter diesen stets darum, weil sie sich verstehen, eine feste Freundschaft finden. Nur veranlafst durch den Contrast wird der Reine auch den Unreinen verstehen können, allein doch nur da, wo er mit ihm contrastirt. So bleibt es auch dem Ungebildeten unmöglich, klar zusammen zu fassen, ob er gleich als reinguter Mensch ein treues Bild, besonders im Sittlichen, zu ahnden vermag. Ueberall entscheidet also die Beschaffenheit des Beobachters. — Eine zu kurze Beobachtung verwandelt das Factum zu schnell durch Zurükführung auf einen Grund, und läfst meistens eben so fehlen, wie ein zu langes Brüten, welches abstumpft und entstellt. Deshalb aber ist die Bestimmung des Maafses der Zeit hierbei nöthig.

Von dem Beobachter selbst werden Fähigkeiten verlangt, welche jedoch noch von den Fertigkeiten zu unterscheiden sind.

A. Fähigkeiten.

Was ist hier unwillkührliches Talent und was ist durch Kunst zu schaffen? — diese Frage bedarf zuerst ihrer Erörterung. Kurz gefafst ist das, was hier gefordert wird, der Beobachtungsgeist, in dem wir nach genauer Zergliederung mehrere Talente, nach Graden seiner Ausbildung, vereinigt finden. Dem Talente des abstracten Denkens steht er entgegen; wenigstens scheinen beide sich einzuschränken, da der Beobachter auf das Einzelne als Einzelnes aufmerksam ist, der abstracte Denker aber verallgemeinert. Jener ist das Talent, gewisse Veränderungen und namentlich innere Erscheinungen leicht (lebhaft), rein (ächt d. i. in ihren Verhältnissen), und fein (genau, klar und voll) aufzufassen. Nur dieses kann originelle Beobachtungen, d. h. ohne vorgefafste Richtungen gewonnene, liefern.

Oft nennt man den Beobachtungsgeist Naturgabe, und Gall weist sogar ein eignes Beobachtungsorgan nach, das sich selbst in Kindern deutlich zeige. Allein was dies betrifft, so haben Kinder nichts, als nur Anschauungen. Namentlich ist es auch das weibliche Geschlecht, dem man den Beobachtungsgeist in hohem Grade zuschreibt und zutraut. Darin liegt jedoch nur etwas Wahres; in so fern das Weib vorzüglich in Gegenstände der Empfindung tiefer und schneller einzudringen

pflegt, überhaupt aber das Einzelne feiner aufnimmt, während der Mann, oft zu rasch, das Allgemeine sucht. Es kommt hinzu, dafs das Weib, seiner besondern Natur nach dem ersten Eindrucke meistens folgt, welcher (wie schon der Verfasser des Buchs über die Ehe S. 525 bemerkt) immer etwas Richtiges deshalb hat, weil die Seele noch nicht durch Fehlschlüsse irre geleitet ist; und endlich, dafs es, vermöge seiner Bestimmung, mehr mit den concreten Verhältnissen des täglichen Lebens beschäftigt ist, mehr im Umgange mit Kindern verweilt und überdies in minder verschrobenen und künstlichen Umgebungen lebt, als der Mann.

Die mehreren Talente, welche in dem Beobachtungsgeiste enthalten sind, machen ihn einzeln noch nicht aus, sondern bilden ihn erst in ihrer Vereinigung. Sie sind aber folgende:

a) Schärfe des niedern Sinnes. Die Nothwendigkeit derselben am äussern Sinne für die Beobachter der äussern Natur und für den Naturforscher, Arzt und Astronom, ist offenbar. Für die Beobachtung der innern, menschlichen Natur aber bedarf es nicht eben des schärfsten äussern Sinnes, da die feinere Empfindung desselben oft selbst die des innern stört. Vielmehr reichen hierzu schon offne und gesunde Sinne hin, und besonders mehr das Hören als Sehen, weshalb auch die Augenzeugen verdächtiger sind als spätere Beurtheiler.

b) Schärfe des höhern Sinnes, — und zwar gutes Gedächtnifs, lebhaft wieder darstellende Einbildungskraft, wie die reiche Phantasie der Dichter, insbesondere aber scharfe Urtheilskraft, Vergleichungsvermögen, Wiz und Scharfsinn, — um das Charakteristische und die wesentlichen Merkmale aufzufassen, Combinationsgabe und Geschmeidigkeit.

c) Alles dies aber vollendet und gibt noch nicht den Beobachtungsgeist. Es gehört besonders noch eine schnell wirkende, tief und fest ergreifende Kraft dazu, welche eben so lebendig wieder darstellen kann, als wahrgenommen wurde. Hier findet sich das wahre Genie des Beobachters und dieses ist immer auf den moralischen Sinn gegründet. Aus der Wurzel des sittlichen Gefühls sprofst nicht nur eine zartere und feinere, sondern vorzüglich eine richtigere Empfindung, welche glüklicher trifft, freier von Selbsttäuschung, mit Ruhe sicherer beschaut und alles Natürliche, wie alles Unnatürliche lebhafter fühlt. Noch erhöht wird dieses Talent in einem ausgebildeten Gewissen, welches der schärfste und musterhafte Beobachter genannt werden kann, oder in einem beharrlichern Bewufstseyn seiner selbst, und zwar im umfassendsten Sinne des Wortes, — also nicht sowohl seines werthen, als vielmehr seines wahren, mithin auch seines schwachen Ichs, und der äussern Umstände, die in der Gesellschaft oder in der Einsamkeit einwirken könnten. Ohnehin sind gemeine Menschen nur zu geneigt, die Menschen schlechter zu finden, als sie sind, und sie bringen dabei ihrem Scharfsinne manchen Zoll der Verehrung auf Kosten ihres Herzens. Die meisten Gegenstände um den Beobachter nehmen dessen herrschenden Cha-

rakter an, weshalb nach dem Wahren einzig zu streben ist.

In enger Verbindung mit jenem Selbstbewufstseyn steht natürlich Selbstbeherrschung. Ohne Geduld und Ausharren ist keine Aufmerksamkeit auf sich, keine Wachsamkeit über sich möglich. Lieblingsneigungen sind der Grund, durch welchen Viele das ganz zu sehen glauben, was sie nur halb sehen; Leidenschaft übertreibt in Schilderungen und verändert die Thatsache. Nichts darf dem Beobachter zu klein seyn; denn ihm ist es Pflicht, sich herabzulassen, anzuschmiegen und heiter umher zu blicken. Früh schon ist es nöthig, Kindern die Bemerkung zu widmen, je weniger dies auch geschieht, und je seltner daher die Gabe ist, ein wahres Talent zu erkennen. Uebrigens kann für alles dies nie derjenige ein ächter Beobachter werden, welcher nicht Charakter hat, wie eine grofse Zahl der reisenden Beobachter darthut.

B. Fertigkeiten — Bildung und Kenntnisse.

Die Bildung wird von einer psychologischen, das ist, naturgemäfsen Erziehung ertheilt, welche zur Uneingenommenheit leitet, von Vorliebe für gewisse Seelenzustände, die angenehm sind, zurükhält und von voreiligen Schlüssen entfernt. Gewöhnlich wird Uebung zu einem gleichen Hülfsmittel, weil das öfter Wiederholte hier auch das Bessere ausmacht und durch die nothwendig anzuwendenden Uebungen die Anlage zu einem glüklichen Beobachter gereinigt und gestärkt werden kann.

Die Kenntnisse, welche vorausgesezt werden und die Fertigkeiten bilden, betreffen theils die allgemeinen und besondern Regeln, wie die Schwierigkeiten der Beobachtung, theils die wahre Bekanntschaft mit dem Gegenstande, theils die psychologischen Grundsäzze, nach denen eigene Versuche zu unternehmen sind, theils endlich das schon von Andern Geleistete. — Als befördernde Hülfsmittel sind die äusseren günstigen Verhältnisse, in denen sich die Gelegenheit der Beobachtung darbietet, zu nennen, die Art der Erwerbung auf Reisen und im Gesellschaftsleben, der Umgang mit grofsen und ächten Beobachtern. Allein dies alles enthält doch nichts Wesentliches.

Die Möglichkeit der richtigen Beobachtung wird

andern Theils (s. S. 52) im Objecte begründet.

Sie beantwortet die Frage: wie der Gegenstand an sich oder im Verhältnisse zu uns beschaffen seyn müsse, wenn an ihm eine Beobachtung möglich seyn soll? Dafs eine Bedingung auf dem unserer subjectiven Fähigkeit entsprechenden Gegenstand beruht, leuchtet ein, da es ja z. B. Gegenstände geben kann, welche (wie die eigene Begeisterung) nur im Affect beobachtet werden können. Auch ist weder ein verworrener noch weniger aber ein mit sich hinreissender Gegenstand hierzu geeignet. Zwar scheint die übrige Natur und die Natur im Grofsen sich mehr gleich zu bleiben und der Zeit zu trozzen, als der Mensch; allein es hat sich die Menschennatur eben so wenig verändert, vielmehr ist sie sich überall ähnlich, besonders auf gleichen Stufen der Bildung. Nur verändern sich nicht alle

Menschen, Geschlechter und Alter auf gleiche Weise, auch lassen sich nicht alle gleich schnell oder treu auffassen. Manche kleine Thatsachen entschlüpfen uns blos darum, weil wir ihnen zu nahe sind, (wie z. B. die Vergleichung der Sinneseindrücke) und deshalb ist auch dieses Verhältnifs zu beachten. Der Moment und die Lage aber, in welcher der Mensch der reinste Gegenstand der Beobachtung wird und sich gibt, wie er ist, liegt im freien lebendigen Wirken und im Menschengetriebe, in der Freude wie in dem Selbstbetruge.

An diese erste Nachfrage, welche auf die Möglichkeit der Beobachtung gerichtet war, schliefst sich die zweite und dritte an: Wen sollen wir beobachten? — und in welcher Ordnung?

Gegenstand der Beobachtung soll einmal der Naturmensch und dann der reinvollendete ganze Mensch seyn. Jener fafst den rohen, gesunden und unentwickelten Menschen (das Kind) in sich; dieser will einzig und allein im Leben und Handeln aufgefunden werden.

Die Ordnung, in welcher man dabei verfahren mufs, weicht nie von der Natur ab, und geht von den niedern Naturgegenständen aus, wo sich leblose und lebendige, im Original ,oder Abbild, darbieten. Bald schliefsen sich die Thiere an und man hat nöthig, sie in Ruhe und Bewegung, für sich und in Vergleichungen dessen, was — und des Grades, wie weit sie empfinden können, zu beobachten. Nach Erfüllung dieser Forderung kann erst zweitens

die Beobachtung seines Gleichen folgen und auch hier nach Graden:

a) die Menschen, wie sie sind, und zwar lebendig, im Leben d. i. im Moment des starken Handelns, im leidenschaftlichen Zustande und in Hauptlagen, — nach dem Leben, ganz wie sie sich zuerst zeigen. Man beobachte Einzelne und nicht zu Viele aufeinmal, Nahe und nicht Fremde oder entfernte (daher früher Verwandte und Freunde).

b) die reineren und originellen Menschen, welche sich theils da finden, wo die Natur noch nicht sehr verändert ist (in Kindern, im weiblichen Herzen), theils, wo sie sich wenigstens zu einem Charakter gebildet hat.

c) sich selbst. — Hier beginnt die Wahrheit der Menschenkenntnifs, denn der Selbstkenner wird sich in Andere am besten und ohne Schwierigkeit versezzen und am treffendsten errathen, nemlich aus sich selbst. Dafs Viele schlafen und nur Wenige wachen, dies sagen wir freilich mit Recht von der Menschenmenge überhaupt. Eben so tritt der bekannte Fehler hier ein, dafs man falschlich meint, das Ganze und sich gefafst zu haben. Immer glaubt der Mensch sich besser zu kennen als Andere, und besonders besser, als Andere ihn. Zwar ist es auch schwer, sich gegen sich selbst zu kehren, aber es ist doch auch leichter, sich selbst zu kennen, da man dabei nicht genöthigt ist, sich in eine fremde Lage zu versezzen, sondern sich selbst bestimmt. Auch hört die Selbstbeobachtung nie auf, sondern führt immer neuen, unendbaren Stoff herbei und kann überhaupt nur auf das fortschreitende Werden in uns gerichtet seyn. Der gebildete Menschenkenner wird sich

selbst da am besten beobachten und am vollständigsten kennen, wo es auf das ankommt, was von seiner Freiheit abhing (so z. B. die Gesinnung). Zudem dringt sich uns das moralische Gefühl, auch ohne unsere Neigungen, von selbst auf, und sagt uns von unserm Streben und von den Verirrungen im Aufstreben zum höchsten Gute. Wir beobachten ferner am besten in uns das Produciren (den Act), den Grad der Erweckung und Leichtigkeit und die zusammenhängende Geschichte unsrer Bildung. Unsere Neigungen liegen uns nah, und der Wechsel in unserm Einen Subjecte ist überhaupt nicht so mannichfaltig und heterogen als in fremden. Unmittelbar können wir in uns schauen, wenn bei der Beobachtung Andrer leicht Fehlschlüsse von uns in jene übergehen. Was freilich den ungebildeten Menschenkenner betrifft, so wird dieser nie sein Selbst zu begreifen vermögen und meistens mehr seine Vorzüge als seine Fehler kennen.

In andern Beziehungen gelingt die Beobachtung an Andern mehr als an uns, da wir von Kindheit auf, als geborene Beobachter, mehr auf das Ausser uns sehen und mehr in Andern leben. Als Gebildete wagen wir nie die Moralität Andrer zu bestimmen, aber das Abweichende an ihnen, das Zufallige und das unwillkührlich, ja unbemerkt Entschlüpfte (in Zuständen des Aussersichseyns, der Träume, Phantasieen), dies zieht unsre Beobachtung auf sich. Andre können wir mehr auf Proben stellen und in ihnen mehr das Producirte erfassen. In so fern wir also dabei in den Zustand, welcher beobachtet werden soll, nicht selbst verwickelt sind,

und in so fern die erforderliche Ruhe nicht (wie durch den Affect) aufgehoben und die Selbstthätigkeit durch keine Veränderung im Beobachten gestört wird, in so fern ist die Beobachtung an Andern leichter als an uns. Dennoch schreitet die Selbstbeobachtung noch glüklicher fort, und wird weniger der Selbsttäuschung ausgesezt, als die Selbstbeurtheilung, welche sich oft schnell zu jener mischt, statt sich ihr besonnen zuzugesellen. Nicht so die Beurtheilung Andrer, die immer eine Vergleichstellung mit uns selbst ausmacht.

Dem ächten Selbstbeobachter darf es in keinem Augenblicke an Wachsamkeit über sich und Offenheit mangeln, da er sich nur in so weit zu beobachten im Stande ist, als er Mittel fand, sich beizukommen und wie viel Muth er gewann, seiner mächtig zu werden. Deshalb mufs er auch vorher aus dem Ich erst ein Selbst gewonnen, das heifst, durch Selbstthätigkeit sein Selbst erregt haben. Tief einzudringen aber bleibt ein unausbleibliches Erfordernifs für ihn, da man in der richtigen Selbstbeobachtung den allgemeinen Menschen in sich von dem besondern und eigenthümlichen unterscheiden mufs, und zwar so lange, als man noch nicht der (vollendete) Mensch ist. Insbesondere kommen bei jeder Beobachtung, welche an uns oder Andern unternommen wird, und welche als synthetische der analytischen vorausgeht, noch die Seiten in Rüksicht, auf welche man zu sehen hat. 1) Unmittelbar müssen die innern Erscheinungen aufgefafst werden und zwar dann a) vollständig, allseitig und ohne Ausscheidung, worein auch das Geringscheinen-

de (ohne jedoch in Mikrologieen überzugehen) und das Gemeine, das Zufällige (Einfälle, Gespräche) und das Schwächere (Lieblingsneigungen, Launen u. s. w.) eingeschlossen wird. b) im Zusammenhange, mit Bemerkung ihres wechselseitigen Verhältnisses und mit Auffindung des Anfanges und dunkeln Fortganges derselben verbunden. An das Unmittelbare schliefst sich (2) das Mittelbare an und betrifft die vorübergehenden Aeusserungen, bleibenden Producte und die begleitenden Erscheinungen, unter jener z. B. Menschensprache und Geisteswerke, (erst Dichter, Redner, Historiker, Reisebeschreiber und zulezt Philosophen,) unter diesen Ton und Zeichen, Gebehrdenausdruk und Physiognomie. Das Verfahren hierbei verbleibt dasselbe.

An die Beobachtung gränzt unmittelbar das Geschäft der Zergliederung, als der Uebergang zu der weiteren Bearbeitung des gewonnenen Stoffes.

Das Bedürfnifs einer Zergliederung von Objecten regt sich erst spät im Menschen, da er ursprünglich mehr Aehnlichkeit, ja viel leichter Gleichheit als Verschiedenheit bemerkt, wie das Beispiel des Kindes darthut. Die Synthesis führt zur Scheidung, welche anfangs unwillkührlich erfolgt und aufgedrungen wird. Je mehr der Mensch poetisch wird, desto mehr zertheilt und decomponirt seine Phantasie die Körperwelt, selbst mit Vergessenheit des Nothwendigen im Endlichen, daher das Leben des Dichters im Concreten schwebt und er bei dem Ausmahlen des kleinsten Details verweilt. Je mehr aber der Mensch prosaisch wird, desto mehr zertheilt der Verstand die Geisterwelt,

mit Abstraction von der lebendigen Nothwendigkeit im Unendlichen. Daher lebt der Historiker in einzelnen Aeusserlichkeiten; wie hieraus das scharfsinnige Bemerken der Schwächen, Thorheiten und der auffallendsten Vorzüge, das häufige Verkleinern und Vergröfsern stammt.

Aus diesen Auseinandersezzungen thut sich offenbar keine Ablösung der wirklichen Bestandtheile eines gegebenen Ganzen, kurz keine wahre Analyse hervor, vielmehr ein Herauspressen verworrener, scheinbarer oder wohl gar hineingedichteter Bestandtheile. Die ächte Analyse ist

weder totale (reelle) Zerstörung und Vernichtung, welche theils unmöglich, theils zweklos seyn würde,

noch partiale Absonderung und einseitige Zerstückelung (Abschneidung, Zersplitterung), welche nur willkührlich seyn könnte,

noch logische (ideelle) Zerscheidung, um logische Deutlichkeit, das ist, eine objective Klarheit durch Begriffe zu erhalten, wo man das in einem Begriffe zu denkende Mannichfaltige sich bewufst zu werden sucht. — Die wahre psychologische Analyse ist vielmehr

theils eine Zergliederung, d. i. Auseinandersezzung der realen Glieder, — der wesentlichen Elemente und einfachen Factoren, — welche zusammen ein Ganzes und Einheit bilden. Durch sie ergibt sich die Auffassung der charakteristischen Bestandtheile.

Theils ist sie eine genetische Entwiklung und Ableitung aus einer ursprünglichen Einheit

— Ureinheit, — eine Scheidung der ursprünglichen und abgeleiteten Bestandtheile, der gegebenen, wie der hinzugekommenen, der Hauptursachen und der secundären, blos mitwirkenden Bestimmungsgründe, des Allgemeinen und des Individuellen.

Das Product der logischen Unterscheidung der Theilvorstellung, oder der Zwek derselben, kann nur Verdeutlichung und Auseinandersezzung der verworrenen oder nur klaren Begriffe ausmachen, da durch sie das Heterogene, welches sich der Anschauung (aus der Phantasie oder dem Verstande) beigemischt hatte, ausgeschieden wird. So soll also ideelle Denkbarkeit oder Ungereimtheit gewonnen werden und Auffassung der Unterscheidungsmerkmale ist es, was sich daraus ergibt. Das Product oder der Zwek der psychologischen Scheidung hingegen macht volle und reine Anschauung, reine Erfahrung innerhalb des Bedingten und Auffindung der Einheit in der Mannichfaltigkeit, sey diese auch die widersprechendste, aus. Die Auffassung selbst richtet sich dabei auf die reellen Arten, wie auf die Erscheinungen in ihrem rechten wechselseitigen Verhältnisse. Führt die Zergliederung in der logischen, d. i. formalen Sphäre auf Möglichkeit für den Verstand, so leitet die in der empirischen, d. i. materialen Sphäre Unternommene auf Wirklichkeit (historische Wahrheit) für den Sinn.

Als Gegenbild zeigt sich die Synthesis, welche jedoch nie von der Analysis getrennt werden darf,

darf, da beide auch zugleich in der Natur wirken. Ohne (reale) Einheit ist eine Mannichfaltigkeit weder möglich, noch verständlich, vielmehr werden erst durch das Ganze der Anschauung — Theile für den Verstand möglich. Eben so liegt in jedem Einzelnen das Ganze, und aus der individuellesten Einheit strahlt das Ur-Eine zurük. Die ursprüngliche Synthesis der Natur (des Sinnes, — des poetischvergleichenden Wizzes) läfst aus sich das Zersezzen und Individualisiren (des Verstandes — des philosophisch unterscheidenden Scharfsinns) hervorgehen und diese fliefst wieder über in die Alles vereinende-Vernunft. Für das analytische Geschäft aber lassen sich Vorsichtsregeln gewinnen und die Grenzen desselben dadurch angeben.

a) Sie darf nicht Unterschiede sezzen, sondern mufs die gesezten als solche finden und anerkennen.

b) Es ist weder die wirkliche (reale) Synthesis zu verkennen, noch die blos mögliche (ideelle) mit jener zu verwechseln, vielmehr mufs die endlose Theilbarkeit beschränkt werden durch das stete Bewufstseyn des Ganzen in seiner Bedingtheit, wie durch das des Individuellen, und durch stete Beziehung auf den Zwek. So wird also weder eine endlose logische Distinction statt finden dürfen, noch die Analysis bis zur Aufhebung des Lebendigen fortschreiten. Manche psychologische Begriffe sind durch Zergliederung durchaus oder gröfstentheils unauflöfslich, wie der Begriff von Vorstellung, Gefühl etc. (was schon früher Kant in s. vermischt. Schrift. Th. II. S. 13 bemerkt hat).

c) die Analysis darf sich weder an das Ursprüngliche (Erste) noch an das Unbedingte (Lezte), we-

der an das Leben selbst, noch an den producirenden Geist wagen — sondern nur auf die bedingten Thätigkeiten, mithin auch auf die Bindungsglieder und das Verhältnifs des Verschiedenartigen hingehen.

Da Psychologie aber überhaupt nicht Anatomie des Geistes seyn kann, indem sie nicht auf das Todte, sondern das Lebendige gerichtet ist, so schränkt sie sich auch nicht auf die Abscheidung der im Menschen enthaltenen und real verschiedenen Thätigkeitsarten ein; vielmehr ist ihr eine freie Synthesis des Realen und Idealen gegeben, welche die Anschauung des Einzelnen im Endlichen mit der Idee des Ganzen im Unendlichen verbindet. Nur so bildet der der Natur nachmessende Menschengeist die Bildungen derselben frei und schöpferisch nach, um sie dann in seinem Innersten zu verstehen und in ihrer wahren Bedeutung aufzufassen.

Mit dieser lebendigen Auffassung steht die **Erklärung** in der genauesten Verbindung, welche die Einheit der geistigen Menschennatur in den Individuen darlegen mufs. Oft schon warf man den Psychologen vor, dafs sie den Menschen nur nach der Form ihrer Systeme erklärten und war dieses Ihrige nicht das Gesezmäfsige der Natur, sondern aus willkührlichen Begriffen zusammengesezt, so haben sie dann auch wirklich gefehlt, da Einseitigkeit nicht zu vermeiden war. Der menschliche Geist wird nicht befriedigt, wenn er die Erscheinungen vorübergehen läfst und sie auffafst; er strebt nicht blos, sie zu fixiren oder zu zergliedern, sondern

auch, sie zu erklären. Allein eine einheimische und nahe Macht kann und soll uns dabei leiten, so wie alles Fortschreiten hier nur auf eine Weise gesichert wird. Drei Momente sind es, was wir zu berüksichtigen haben.

1. Erklärung.

Auf dem Umfange ihres Begriffs beruht alles Folgende. Sie ist nun weder Deutung, also nicht blofse Erläuterung aus dem ersten, nächsten Urstoffe, noch ist sie einseitige und oberflächliche Ableitung aus einem zufälligen Grunde, da willkührlich Alles auf Gründe gebracht werden kann; — sondern sie ist deutliche und bestimmte Ableitung oder Zurükführung auf einen höheren, minder bedingten und nothwendigen, unwandelbar fortdauernden Grund (Princip), welcher als immer überwiegende und eben daher oberste Ursache der Wirkungen betrachtet wird, die der Sinn Erscheinungen nannte. Sie geschieht durch Denken, ist aber noch nicht eine transcendentale Deduction oder eine Erklärung der Möglichkeit eines Begriffs oder eines synthetischen Sazzes a priori. So bedarf z. B. der reine Stammbegriff oder die Kategorie: Ursache und Wirkung einer solchen Deduction, da für ihn keine empirische möglich ist, weil die in ihm liegende Allgemeinheit und Nothwendigkeit (nach Kant) aus keiner, noch so oft wiederholten Erfahrung abgeleitet werden kann.

2. Stoff und Aufgabe der Erklärung.

Erklärt kann nur werden das Erklärbare — d. i. diejenige Thatsache, für welche sich noch ein

höheres bestimmendes Princip annehmen läfst, welches erst begreiflich macht, dafs diese Thatsache entweder überhaupt oder wenigstens so erfolgen konnte, ja wohl mufste, wie sie erfolgte. Dadurch wird nicht allein die objective, sondern auch subjective Möglichkeit erkannt. Nach diesem ist aber erklärbar a) nicht die Möglichkeit des Seyns, (z. B. nicht des nothwendigen Zugleichseyns der durch die Theorie getrennten Seele und Körpers, nicht der Substanz der Seele) sondern die (relative) Möglichkeit der wechselnden, veränderlichen (wenn auch nicht unbeständigen) Form des unwandelbaren Seyns; — also nicht blos die Bedingungen, unter welchen sie steht, sondern die Art, wie sie möglich ist, wie z. B. das Problem: Warum thut der Mensch nicht Alles, was er könnte, (nemlich nur unter gewissen Bedingungen könnte) seine Erklärung dadurch erhält, weil diese Bedingungen nicht vorhanden sind. b) die Entwiklungsweise, d.i. die Entstehungs- und Bildungsart des Gebildeten, des empirisch Bedingten, und Abhängigen (wie das Zusammenstimmen des Körpers und der Seele), des Besondern im Allgemeinen, des Veränderlichen an dem Bleibenden, — mithin die Erscheinung.

Wenden wir dies auf den Menschen, als Naturwesen gedacht, an, so kann a) nicht der todte, sondern der lebendige Mensch und daher der im Handeln Begriffene fixirt werden, da ja der Psycholog nicht Seelenanatom sondern Seelenbeschreiber ist. b) Nicht der vollendete Mensch, der sich selbstthätig selbst bestimmt, denn bei diesem liegt

der Erklärungsgrund in der unergründbaren Tiefe seines Freiheitsgebrauchs, wohl gar seiner Gesinnung; — sondern der noch äusserlich oder innerlich (entweder gleich oder ungleich) bestimmbare, mithin sich noch nicht gänzlich selbst bestimmende Mensch. c) Nicht der Menschenkeim, sondern nur der werdende Mensch und daher kaum der Embryo, der noch Alles werden kann, aber noch nichts (durch sich selbst) ist. Folglich vermag nur die wogende, fort- und zurükfliefsende Erscheinung erklärt zu werden, welche sich zugleich als eine Verschiedenheit, und zwar als eine merkliche, zeigt.

3. Erklärungsart. — Erklärungsgrund.

a) Kann und darf der Psycholog erklären (nach obigem Begriffe)? — und aus eigner Macht? — Ohne Zulassung der Erklärung würde nie Psychologie seyn, was sie soll; da man dann selbst nicht von der Erfahrung sprechen, und diese nie construiren könnte. Freilich erhellt nach kurzer Betrachtung, dafs die bisherigen mechanischen Erklärer in der Psychologie weder ihre Befugnifs, noch die Grenzen der mechanischen Erklärungsart erwiesen haben, ja dafs sogar bisher noch Keiner ein solcher Erklärer consequent verblieben ist. Die Frage aber, ob wohl bei einer mechanischen Erklärung (mithin nicht im höhern Sinne genommen, für welchen dies Beiwort etwas Einseitiges ausdrükt) ein System zu Stande gebracht werden könne, ist wegen ihrer Wichtigkeit wohl in Rüksicht zu ziehen. Aus der Erscheinungswelt tritt der Psycholog schon heraus, sobald als er Psycho-log ist, d. h. sobald er auf ein Ganzes, ein

System von Kräften, ausgeht, wäre auch seine Psychologie bloſse historische Menschenkunde. Sein Streben als Natur-Forscher, wenn er selbst noch nicht Natur-Erforscher heiſsen kann, ist immer auf eine befriedigende möglichst vollendete Erklärung gerichtet.

b) Wie kann und darf er erklären? — Die Arten der Erklärung sind verschieden, wie die verschiedenen Principien, welche ihnen zum Grunde liegen. Dadurch erhalten wir

1) die mechanische Erklärung, welche die Naturveränderungen aus dem Princip des Mechanismus ableitet, und darthut, daſs eine jede derselben die Andern hervorbringt, und sie auf solche Weise alle unter den Gesezzen der Caussalität stehen,

2) Die teleologische, welche die Formen der Gegenstände der Erfahrung (Erscheinungen) von einer nach Zwecken wirkenden Ursache ableitet.

Die Methode ist hiebei für den Psychologen diejenige, nach welcher er in einer langen Caussalreihe anheben muſs, ohne jemals einen Sprung zu unternehmen, oder zu einem Machtspruche überzugehen. Von dem nächsten Grunde schreitet er zu dem entfernteren, von dem niedrigsten bis zu den lezten, höchsten auf, und von dem mittelbaren und bedingten zum unmittelbaren und unbedingten. Dies ist der einzig richtige aber auch sicherste Gang, auf dem alles successiv erfolgt. Immer erkläre man nur aus dem Nächsten und daher nicht aus einer Fertigkeit oder der Gewohnheit, sondern aus einer bestimmten Art der Thätigkeit (wie z. B. die Verwechselung der Zeichen mit den Sachen aus der Imagination. S. Unten am geh. O.). Wie groſs der gewöhnliche Fehler sey, ähnliche Wirkungen aus gleichen Ursachen abzuleiten, bedarf keines Erweises.

c) Woraus kann und darf der Psycholog erklären? — Erklärungsgrund. — Man kann entweder Alles aus Einem Lezten erklären, und dann so verfahren, wie der gemeine Mann, welcher alles nach Einem Augenmaaſse behandelt; oder man erklärt jede Sphäre der Erscheinungswelt aus einer Andern, wobei theils das Niedere aus dem Höhern, theils das Höhere aus dem Niedern abgeleitet werden könnte. In jenem Falle würde man alles umkehren, in diesem das Denken aus dem Organ, das Organ aus dem Chemismus, den chemischen Prozeſs unsres Körpers aus dem Mechanismus erklären. Allein obgleich diese Erscheinungen oft in Einem Körper vereinigt sind, so geht doch jede aus sich selbst hervor, und übertritt oder verläſst nie ihre Sphäre. Die Gesezze des Einen kann man nicht aus denen des Andern ableiten, sondern ein Jedes aus den Seinen; — nie darf ein Sprung in fremdes Gebiet gewagt werden. Physiologische Beschaffenheiten können daher nicht einen Erklärungsgrund für eine psychologische Erscheinung abgeben, da uns überhaupt die physiologischen Bedingungen ganz unbekannt bleiben, und so wenig die unorganische Natur Ursache des Organismus ist, so wenig kann die organische Thätigkeit als Ursache der Intelligenz gelten. So behaupten alle Erklärungen nothwendig ihre Grenzen, und nur in diesen Schranken, in denen das Unbekannte nicht mit dem Bekannten verbunden wird, haben sie entschiedenen Werth.

Ein Erklärungsgrund der Menschenerscheinung überhaupt ist nicht vorhanden, sondern er ist nach den verschiedenen Spharen, die im Menschen liegen, selbst verschieden. Als Thier wirkt dieser nach dem Gesezze der Caussalität (der Ideenassociation in der Erkenntnifs), als Mensch nach dem Gesezze der Zwekmäfsigkeit. Unter Einheit des Erklärungsprincips aber ist nicht zu verstehen, dafs alle mögliche Erscheinungen auf ein einziges Princip zu bringen, sondern dafs alle heterogenen und alle ohne Noth gehäuften Principien (nach dem Gesezze der Sparsamkeit und weil alle Erscheinungen in uns verwandt sind) zu entfernen, und die dunklen Qualitäten (z. B. dunkle Vorstellungen, nach Leibniz) auszuscheiden sind. Insofern der Erklärungsgrund einer innern Erscheinung erschöpfend und allgemein heifsen soll, darf er ferner nicht in einer äufsern, blos erregenden Veranlassung, sondern in einer innerlich unmittelbar bestimmenden Ursache liegen. Doch auch innerhalb des Geistigen finden wir verschiedene Stufen, bei denen der Erklärungsgrund immer auch hinreichend und nothwendig seyn mufs. (Daher man z. B. den Hang zum Stehlen nicht, wie es geschehen ist, aus einem äufsern, nicht erschöpfenden Grunde ableiten darf.)

Der individuelle Erklärungsgrund bezieht sich auf Grade der Bildung, auf denen sich Folgendes zeigt:

a) das Unwillkührliche, als Wirkung des Instinctes, d. i. der Nothwendigkeit der Empfänglichkeit. Nach dem Erklärungsgrunde sind dann alle Erscheinungen an uns in einer allgemeinen Naturordnung, wie in der Nothwendigkeit, aus einem Bedürfnisse hervorgehend, begründet, und er mufs darthun, wie die Erfahrungen aus demselben unwandelbaren Nothwendigen abzuleiten sind, auf welches sie gegründet.

b) Das Halbwillkührliche, oder das Schwankende, (wie an dem Unentschlossenen, dem Nachahmer, dem Träumenden) erhält seine Erklärung durch die Wechselwirkung des Freien und Nothwendigen, — bis zu dem Ruhepuncte als dem Mittel zwischen dem Unwillkührlichen und Willkührlichen. Es wird hierbei das Gesez der Caussalität, der Stetigkeit und der Trägheit geltend, so wie das der Verwandschaft und der Gleichheit. Soweit kann nun die Erklärungsart mechanisch (wenn auch nicht todt materialistisch) heissen.

c) Das Reinwillkührliche und Productive unsrer Natur. Hierbei wird eine Teleologie im Reiche des Organismus vorausgesezt, in welchem, wenn auch nicht von Endzwek, doch von einem nächsten Zwecke die Rede ist. In so fern die Naturvermögen zugleich als einem freien Subjecte angehörig und als perfectibel betrachtet werden, liegt der Grund in der Spontaneität, welcher der Empfänglichkeit entgegensteht, — in den Graden der Richtung der Empfänglichkeit. Ein lebendiger Bildungstrieb, der auf das Lezte geht und als individualisirter Naturtrieb wirkt, macht hier nach dem Grade seiner immer weniger gehinderten Entwiklung die Basis aus. Die Natur ist erschöpft mit der Erzeugung des Triebes, und jeder Trieb fängt eine Reihe von Erscheinungen eigenmächtig an, und zeigt sich als Naturdrang, der selbst in dem freien Spiele der Phantasie innerhalb der Sphäre (autonomi-

scher) Naturgesezze wirkt. Der Erklärer enthüllt die Grade der Aufregung und der Richtung, welche der Empfänglichkeit ertheilt ist, und steht nun bei dem Unbedingten und Ursprünglichen.

Aus der Freiheit, dem a priorischen Begriffe, welcher aus der abgeschlossenen Moral entnommen ist, kann nicht erklärt werden, ob sie gleich oft nur zur Zerhauung eines gordischen Knotens dienen mufste. Von ihr ist als einem Absoluten nicht unmittelbare Erklärung zu gewinnen; auch können ihr nicht viel Wirkungsgesezze beigelegt werden. Nur aus dem Gebrauche der Freiheit erklärt der Psycholog und, da die Frage entsteht, warum ein Individuum diese Freiheit so und nicht anders gebrauchte, — aus dem Zusammenwirken der Freiheit und der Bildungsart und der Natur.

Erster Theil.

Allgemeine Psychologie.

Erster Theil

Allgemeine Psychologie.

Wenn die allgemeine Psychologie etwas Anderes enthalten sollte, als die Kräfte, insofern sie reine Elemente sind, aus denen, wie aus Factoren und Hebezeugen, die Erscheinungen hervorgehen, so dürfte man nie wagen eine aufzustellen. Denn die Combinationsverhältnisse derselben sind so vielseitig bedingt, dafs sie fast für unendlich gehalten werden könnten, da es ja bis ans Unglaubliche reicht, welche verschiedene Grade differenter Eigenschaften und Eigenheiten in Einem Individuum neben einander und nicht blos momentan bestehen können. Es geht aber die allgemeine Seelenlehre von dem Einfachen zu dem Zusammengesezten über, und da sie wirklich nur die einfachen Factoren in sich fafst, so mufs ihr Umfang auch eingeschränkter seyn als der der angewandten Seelenlehre. Reine Beobachtung nach leitenden Ideen

ist ihr als sicherer Weg gegeben und ihre höchste Aufgabe liegt darin: Einen sicher leitenden, gemeinschaftlichen Faden durch alle die räthselhaften Irrgewinde zu finden, in welche wir uns bei der aufmerksamen, obgleich rohen Betrachtung des Menschen versezt sehen. Sie mufs uns daher mehr werden als eine blofse logische Classificirung der Hauptveränderungen, die uns in der Sphäre des Bewufstseyns begegnen. Nur der unphilosophische Blik begnügt sich in der Auffassung einer partiellen Reihe von Erscheinungen. Ihn zieht weder der Anfang des Seyns in den Erscheinungen an, noch dessen Ende, so wie er die Natur so wenig anerkennt als die Gottheit und den Menschen, der seine Bestimmung erfüllen soll in thätigem Schweben zwischen Natur und Gott.

Die allgemeine Seelenlehre ist Naturlehre des Menschen. Schon als solche finden wir in ihr eine eigentliche Teleologie, nicht eine schimärische, welche die Philosophie mit Recht verwirft, sondern eine reale, weil hier — im höchsten Kreise der irdischen Bildungssphären, auf welcher der Mensch noch immer als Krone steht, — die Natur selbst teleologisch ist. Nur dadurch kommt erst in das Einzelne Zusammenstimmung für ein Ganzes. Wir erhalten aber an ihr ferner ein Gesezbuch der Natur, in welcher das allgemeinste Gesez die Organisation ist. Dennoch ist sie zugleich mehr. Sie ist Entwiklung des Processes des höhern Lebens in seinen nothwendigen Formen und allgemeinen Bedingungen, innerhalb der subjectiven Sphäre des endlichen Organismus, entgegengesezt der objectiven oder äusseren.

In dieser Natur unsers sogenannten Innern, oder Geistes liegt aber Unendlichkeit, welche, als intensive und extensive, uns gemeinschaftliche Schwierigkeiten entgegenstellt. Wie weit wir auch immer in der Entwiklung schon vorgeschritten seyn mögen, so bleibt doch noch ein Unendliches übrig, so dafs die Gattung, wenn nicht unzerstörbar, doch sehr beharrlich erscheint; — einer zweiten, dritten Welt der Geister nicht zu gedenken. Das menschliche Innere zeigt sich als ein Unergründliches, obgleich diese Unergründlichkeit etwas Anderes ist, als das Vorurtheil der Unerforschlichkeit des schon geäufserten Innern. Wohl kann es daher troz seiner Unergründlichkeit als eine Einheit, ein Ganzes übersehen werden, da das Unergründliche objectiv, das Unerforschliche aber nur gradweise subjectiv gilt.

Doch die höhere Psychologie anticipirt die Menschheit, wie das Individuum das Geschlecht, und geht vom Schein auf das Seyn über. So ergiebt sich dann die nähere Bestimmung ihrer Aufgabe: Uns zu orientiren — und zwar nicht sowohl in der weiten, unendlichen Welt, oder der unergründlichen Erde — sondern in der nächsten, in dem uns unmittelbar berührenden Kreise. Was ist der Mensch? was mufs er uns seyn und bedeuten, wenn uns die gemeine Wirklichkeit nicht blendet? Also: wie äussert er sich blos? was scheint er blos? wie stellt er sich selbst und Andre blos vor, und was ist theils das Bestehende im Ganzen, theils die innere Bedeutung und Beziehung des Einzelnen auf das Ganze, des Besondern und

Individuellen auf die Gattung? Diese Fragen reihen sich hier an und erwarten ihre Lösung; sie können sie aber nur erhalten, wenn die Bedeutung, d. i. des Menschen inneres Bilden mehr aufgefafst und recht verstanden worden ist. — Der Mensch als ein Glied des Erdganzen und als Naturwesen, hat seinen bestimmten Standort auf der Erde und in der Reihe der Gattungen oder Sphären des Seyns. Dieser liegt vor Allem unsrer Betrachtung vor.

Wir sind gedrungen, die Erde, wie die Natur überhaupt, als ein lebenvolles Ganzes mit verschiedenen lebendigen Gliedern zu denken. Zwei Naturgesezze umfassen dasselbe, — ein objectives, des allgemeinen Naturmechanismus, wornach in dem Ganzen ein nothwendiger Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, von der Erde bis zur Sonne, und so in der ganzen endlichen Welt statt findet, — und — ein subjectives, des besondern Organismus, wornach in den einzelnen Sphären eine stete Beziehung von Mittel und Zwek, Werkzeug und lebendiger Thätigkeit statt hat. Unter ihnen begriffen, stellen sich nun zwei Seiten der Natur dar; — Erkennbare, erhabene Einheit — und — wunderbar reiche Mannichfaltigkeit. Jene bildet die Verwandschaft und die Berührungspuncte aller irdischen Dinge und findet sich in der Gattung; diese erscheint in den Individuen. Eine Gattung schlingt sich fort durch die Jahrtausende, umschlingt alle Racen, alle Völker, alle Individuen, welche durch keine Spielart aus ihr fallen. Sie ist die abgeleitete nothwendige Natureinheit (aus der ursprünglichen Natureinheit, die durch alle Bildung hindurch

hindurchgeht), welche aus sich selbst erst homogene Individuen erzeugt, eine von der Natur selbst gemachte Abtheilung, nicht ein blofser Verstandesbegriff. Sie ist's, welche erst das ächte Natursystem, das nicht blos Trennung sondern auch Gemeinschaftlichkeit bemerkt, vollendet, denn sie erscheint als Glied in der Geschichte der Erde. Hierbei herrscht Parität, bleibende Gleichheit, weil sie früh und ursprünglich angelegt ist, da, wo dieser Körper noch als Keim im Schlummer lag und von keiner Seele gewekt war. In Einer Einheit schliefen und schlafen die Seelen Alle, und aus und in ihr entwickeln sie sich. In jener Einheit liegt das Beharrliche, und sie führt den Bestand immer weiter, wie die Mannichfaltigkeit das Veränderliche enthält und den Zustand fortführt. So entspricht jene — dem Daseyn, diese — der Daseynsform.

Beide Seiten aber beziehen sich auf einander und zwar in stetiger Wechselwirkung von Grund und Folge im Ideellen, von Ursache und Wirkung im Reellen. Das Daseyn erhebt sich (im Menschen) zum Seyn (Reellen), die Daseynsform zur Schönheit (Ideellen) und was als Medium eintritt, sind lebendige Kräfte, welche bald gehemmt (durch Objecte im Sinne), bald losgelassen (durch Objecte im Triebe) werden.

Kräfte müssen angenommen und gedacht werden, in so fern sie die Bedingungen der Möglichkeit der unmittelbaren Anschauung sind; ob sie gleich selbst nichts in der Anschauung Darstell-

bares, kein Gegenstand der Anschauung selbst, sondern erst aus Analyse der lebendigen Thätigkeit durch den Verstand entstanden und im Gefühle vorgeahndet. Es ist die Kraft das Unbegreifliche, als lezter Grund der Erscheinungen, und sie kann der Erfahrung nicht gegeben seyn, weil sie der Endpunct ist, auf den wir in der Ableitung der Erscheinungen zurükgehen und weil es eben so viel (an sich unerklärbare) Wunder gibt, als Kräfte in uns liegen. Sie ist aber auch nicht ein an sich Ruhendes, sondern Ausstrebendes, ein Positives, mit der Richtung auf eine jener beiden Seiten. Solche Kräfte sind nun lebendig wirksam und mächtig; ihrem Wesen nach vor der Vernunft gleich (objectivirt als Weltkraft), und ihrer Erscheinung nach vor dem Verstande unendlich reich an Wirkungen, wie an Verschiedenheit ihrer Producte, ob sie gleich von der Urkraft, das ist, der ursprünglichen Erscheinung der Kraft aus zu Einem Plasma aller Bildung hinstreben.

Die Kraftäusserungen enthalten Ankündigungen des reichen Lebens in der Natur, welches ursprünglich gebunden, latent und nur dem Auge der Vernunft zugänglich ist, und dessen erste Wirkungen nur extensiv, und nach erlangter extensiver Stärke erst intensiv erscheinen. Zum Theil bewegen sie mit Stärke gröfsere Massen der unorganisirten Erde, zum Theil bilden sie mit Zartheit kleinere Gestalten der organisirten. Das Unendliche Leben aber durchdringt fortrückend die sich aufstufenden Organismen immer mächtiger, vielseitiger und kräftiger, ob es gleich auf jeder der verschiedenen Stufen des Daseyns als ein und dasselbe wirkt. Ueberall aber

finden wir ein Fortstreben und ein Zurükbleiben, was beides den Kreislauf (wie der Erde um die Sonne, so des Menschenkörpers um sein Inneres und der Menschheit um ihres Strebens Ziel) bildet.

Die Daseynsformen beruhen nun in einer dynamischen Stufenfolge nach folgenden (nicht absoluten, sondern nur relativen) Gegensäzzen.

1. Unorganische Natur, d. i. ungeschiedene, mit unabgesonderten Individuen, also auch mit unabgeschlossener Gattung, doch deshalb kein absolut formloses, noch weniger ein chaotischverworrenes, geschweige ein todtes Ganzes. Sie strebt vielmehr nach Form und zwar wiederum in Gegensäzzen als:

(Positiv) Centrifugalkraft	(Negativ) Centripetalkraft
Abstofsend	Anziehend
Ausdehnend, (in die Länge) Scheidend	Zusammenziehend
Ausstrebend (Bewegungskraft)	Zusammenhaltend (Schwerkraft)

woraus als Form sich ergibt: Chrystallisation.

2. Organische Natur, d. i. geschiedene, mit abgesonderten Individuen, also auch mit geschlossenen Gattungen und wieder mit Ausscheidung von Geschlecht und Arten, aber auch mit verschiedenen Sphären. Diese sind namentlich Vegetation — und Animalität, d. i. Reizbarkeit mit und ohne — Sinnlosigkeit, oder — Empfindlichkeit. So erscheint

die männliche Pflanze	die weibliche Pflanze
als zeugend (producirend)	als empfangend (reproduc.)
Reizbarkeit (Irritabilität)	
Individuen mit blindem Triebe.	

So fern Sinn nichts als Receptivität wäre, so müfste ihn auch schon die Pflanze haben, weil sie Trieb oder Spontaneität hat; fafst man ihn hingegen bestimmter, so mangelt er derselben. Ihr Trieb ist blind, weil er an sich sinnlos und zu stark ist, als dafs sich ein Sinn in ihr entwickeln könnte.

Die Animalität zeigt sich

als männliches Thier	als weibliches Thier
selbstfindend, selbstbestimmend	empfindend, sinnend

Empfindungsfahigkeit (Sensibilität)

Subjecte mit träumendem, immer bestimmbarerem Instinct.

Das Thier macht ein Selbst ohne Ich aus, und besizt Sinn, da Empfindung in ihm liegt; Sinn aber hat ein bestimmteres Object als der Trieb und eben dadurch wird das Thier zum Subject. In diesem ist der Instinct unvertilgbar und an Organe gebunden, welche zwar oft zahlreich, aber einfach im Baue und trüb im Empfinden sind. Während hier nun eine mannichfaltigere Entwiklung der Kräfte in vielfachen Verrichtungen vorgeht, bleiben diese immer nur von sinnlich träumenden Vorstellungen begleitet. Das äussere Leben nimmt ab und das innere erhebt sich immer mehr, je höher das Thier steigt; so auch die Fruchtbarkeit, welche nun geringer wird, aber ausgebildetere und das Geschlecht deutlicher darlegende Subjecte hervorbringt. Während die Zahl der Geborenen kleiner ist, nimmt die Verschiedenheit der Individuen, die Individualität des innern Lebens zu. Alles aber ist vorbedeutend für den Menschen; denn in allen diesen irrdischen Sphären lebte schon und ward vorgebildet der Mensch,

welcher nicht nur als Mancher blos Pflanze, sondern als Jeder von gewissen Seiten mehr Pflanze ist, und zwar diese bald mehr niedersenkend, bald mehr in die Krone treibend, bald schneller blühend, bald reicher befruchtend.

Die Aehnlichkeit des Menschen mit dem niederen Thiere beruht in der ursprünglichen Natur-Einheit. Auch diese haben eine Seele, sofern ihren Veränderungen ein beharrliches Subject zum Grunde liegt; — allein sie haben nicht ihre Seele, weder in ihrem Begriffe, noch in ihrer Macht. Sie leben in den Objecten, nicht in dem Subject; daher ist bei ihnen nur der äussere Sinn schärfer, obgleich nicht feiner, weil ihr innerer Sinn mehr gebunden und beschränkt wird, als der des Menschen. Sie besizzen Vorstellungen, aber dunkle, nicht einmal klare, geschweige deutliche; dagegen fehlt ihnen Unterscheidungsgabe der ganzen Objecte, weshalb auch ihre Töne unartikulirt lauten. Es fehlt ihnen ferner Freiheit des Dichtens, Denkens und Handelns, die Unterscheidung des Subjectiven und Objectiven, also auch das tiefere Gefühl. Die Sicherheit ihres Handelns selbst wird durch die Beschränktheit ihrer Triebe bewirkt, und keine Willkühr tritt an die Stelle der Nothwendigkeit, durch welche ihre Bewegungen bestimmt werden; deshalb liegt die Anhänglichkeit und Treue mehrerer Hausthiere in der blinden Gewöhnung. Da sie aber nicht blos durch Objecte, sondern auch durch festbestehende Objecte (in ihrem Klima, Nahrung) begränzt sind, so kommt keiner geistigen Kraft in ihnen die Absolutheit zu, welche menschlich ist; ihre geistigen Kräfte existiren nur

in Beziehungen, wie z. B. ihre Furcht von Einbildungskraft, nicht von Phantasie zeugt.

Die höheren Thiere sind die jüngsten in der Erdschöpfung (wie die Sage richtig ahndete, dafs die Schöpfung des Menschen am spätesten vollendet wurde) und daher auch die Bildungsfähigsten. Dennoch bleibt ihre Disciplinirung Zucht, ohne Erziehung, Abrichtung, ohne Unterricht zu werden. Klüger können sie werden, aber nimmer weise, — und nie klüger durch sich, sondern durch Einfluſs von Menschen. Auch das perfectibelste Thier wird nie zu denken, nie mit Bewuſstseyn zu denken wissen, denn es weifs von sich selbst nicht. Wäre also der Mensch nichts als das vollkommenste oder ausgebildetste Thier, so bliebe er ein mechanisch handelndes Wesen, mit dem Nachahmungstriebe der Affen, und nie würde er sich zu seinem Selbst wie zu einem Ganzen, zu einem Uebersinnlichen und Ewigen erheben. Wie der erste Mensch war, so würde der Mensch jezt noch seyn.

Die Verschiedenheit zwischen dem höchsten Thiere, auf der einen, und dem noch ganz unausgebildeten Menschen (dem Kinde), auf der andern Seite, ist, wie sich nun ergibt, keine blos graduelle, sondern vielmehr eine ursprüngliche der Gattung, wo gleich von Anfang an Alles anders war, eine ganz verschiedene Art des Bewuſstseyns der Gegenstände, welches besonders durch das Bewuſstseyn des Subjects bestimmt wird. Alles läutert sich aus der Beschränktheit des Daseyns und Bewuſstseyns. Der Mensch erscheint als

Subject mit schärferen Gegensazze gegen die Objecte, und daher mit gröſserer Individualität, tiefem Selbstgefühle und freiem Bewuſstseyn.

In ihm lassen sich zwey Seiten unterscheiden:

eine reale, objective (äusserliche) — Bestimmbarkeit, Sinnenempfänglichkeit;

eine ideale, subjective (innerliche) — freie Selbstbestimmung.

Beide Seiten sind einer verschiedenen Ausbildung fähig. Je mehr die subjective Seite des Menschen über die objective hervortritt, desto tiefer, unerschöpflicher wird sein Wesen, durch welches er zur Ewigkeit des Seyns schon hier berufen ist, wie zur Ewigkeit der Individuen annähernden, Allvereinenden Liebe. — Bei dem Gegentheile wird er dem Thiere immer ähnlicher und es finden sich dann eben so viel Classen in seiner Gattung, als das Thier in der seinigen hat, da es ja unter den Menschen Würmer (Blödsinnige), Insecten u. s. w. geben kann, und diejenige, welche der Thiersphäre am nächsten stehen, nur Polypenmenschen sind. — Je schwächer der Instinct wird, um desto mehr wächst der Verstand; so auch in dem Menschen. — Ein Mensch verändert sich als Individuum einer Gattung und als ein Selbst mit Selbstheit; doch der Mensch ist als etwas, was über alle Gattungsgesezze hinausgeht und erringt ein höheres Seyn. Er kann aus seinem Selbst fallen, aber nie aus seinem Ich; er kann an seinem Selbst verzweifeln, doch nie sich ganz los werden oder sich verlassen. Wenn er seines Selbst bald mächtig, bald ohnmächtig werden kann, so verbleibt doch immer sein

Ich. — Sein Gefühl hat Tiefe, und also er selbst grofse innere Stärke. Das Thier blikt nicht zum Himmel, ahndet nicht das Unendliche, sondern verhaucht sein Daseyn im Dienste des Triebes. Jenes vermag nur der Mensch, und ihm ist es nicht vergönnt Eine Bahn zu gehen, da tausend vor ihm offen stehen. Keinem Thiere ist's möglich, mit ihm, versunken in den Wahnsinn des Lasters und der Leidenschaft noch zu denken und sich noch zur Verehrung einer innern Nothwendigkeit zu erheben. Der Mensch kann sterben, wie kein Thier; nicht nur für eine Person (wie der Hund für seinen Herrn aus Furcht), sondern für eine Idee, für die Wahrheit und Tugend. Als leztes Glied des irdischen Organismus stirbt er selbst der Sinnenwelt ab und lebt für Ideen im Unendlichen und Unsichtbaren, für eine bessere, reine Welt.

Betrachten wir nun den Menschen so ausgeschieden und selbstständig in seiner Sphäre, so zeigt sich uns dessen Natur unter zweierlei wesentlich verschiedenen Erscheinungen und Veränderungen, welche durchaus heterogen sind, so dafs sie sich nach Erfahrungsprincipien schlechterdings nicht auf einander zurükführen lassen, ob sie schon als gleich wesentliche Glieder derselben Organisation zusammengehören. In den äusseren (räumlichen) und innern (in der Zeit existirenden) Veränderungen müssen wir die Wirkung zweier besondern Grundlagen, in welchen sich jene concentriren, anerkennen; Körper — Seele. Der Körper, welcher die in bestimmten Grenzen beruhende Materie ausmacht, bildet ein organisches Wesen durch die Zwekmäfsigkeit, welche dem Bewufstseyn sowohl im Verhältnisse seiner Theile unter sich, als auch in dem des Ganzen gegeben ist. Mit ihm verbunden finden wir das Eine beharrliche Subject der inneren Veränderungen, die Seele. Beide aber sind zwei Systeme mit ähnlichen Functionen, und die Formen einer an sich identischen Existenz.

Wenn sich der Körper nur durch die nach aussen gerichteten, die Seele nur durch den intensiv wirkenden Sinn wahrnehmen läfst, und wir in den Erscheinungen der leztern nichts Raumliches unterscheiden können, so ist es auch unmöglich, für diese einen Ort nachzuweisen, oder von dem Sizze der Seele und von einem im Raume befindlichen Selbst zu sprechen. —

Jene beiderseitigen Veränderungen aber führen nicht auf Einerleiheit, wohl aber auf Einheit, und es bleibt eine durch einen Machtspruch erzeugte Verwechslung und Vermischung, wenn man einseitige Beziehungen hierbei zum Grunde legt. Dies ist die Beschaffenheit der beiden Systeme, welche als Materialismus und Spiritualismus gebildet wurden.

Der Materialismus sezt die Substanz der Seele als materielle Natur voraus, oder will beweisen, dafs die Materie denken könne*), und beruft sich

*) Mehrere ertheilten in ihrer Annahme der Materie geistige Kräfte, wodurch sie aufhörten, Materialisten zu seyn; deshalb wünschte noch Fülleborn in seinen Beiträgen etc. St. XI.

dabei auf die künstliche Organisation des Körpers, wie auf die Abhängigkeit der Vorstellungen von der Stärke und Schwäche des Körpers (so von den Verlezzungen des Gehirns). Allein die Gründe, welche gegen ihn sprechen, sind überwiegend. Nicht allein dafs es unmöglich ist, irgendwo die Seelensubstanz zu finden, selbst wenn man das Substrat als solche annehmen müfste, so ist die Erklärung des Materialismus nur oberflächlich und dringt, bei den nächsten Erscheinungen stehen bleibend, nicht tiefer ein. Gegen ihn spricht ferner das Gefühl der persönlichen Identität in uns, welches bei allem Wechsel des Körpers Eins verbleibt. Bei dem unruhvollsten Körper behalten wir dennoch unser Bewufstseyn und Unterscheidungsvermögen, und es ist Thatsache, dafs die Seele, troz der Verwirrung, welche durch Zerrüttung der Organisation erfolgt, auch noch das Bewufstseyn dieser Verwirrung hat. (Vgl. Moriz psych. Magaz. Th. V. St. 3. S. 8.) So läfst sich auch zwischen den feinsten Bewegungen der geistigen Materie noch kein Zusammenhang mit einem Gedanken denken oder beweisen, es läfst sich die Aehnlichkeit nicht auffinden, die zwischen den Schwingungen eines Nervens und dem Bewufstseyn

S. 241. die obige Meinung geprüft. Ueberhaupt aber lassen sich vier Formen des Materialismus auffinden, a) in welchem die Seele selbst materiell ein untheilbares Atom mit Denkkraft heifst; b) in welchem die Seele als ein Product aus dem Verhältnisse der Organisation gilt; c) welcher die sogenannten Seelenerscheinungen als unmittelbares Resultat der Organisation allein betrachtet; d) nach welchem Seele und Körper von einem Urpuncte ausgehen. Man vgl. d. Geschichte der Psychologie im 3ten Bande.

liegen könnte. Endlich kann kein Bewufstseyn der Willkühr durch eine Maschine entstehen, und so regt sich gegen den Materialismus unser Hochgefühl der Freiheit mächtiger als Alles. Diese läfst sich nie vorausberechnen und bildet den Gegensaz (Widerspruch) gegen die Natur. Allerdings suchen die Materialisten ihre Entdeckungen auf dem Wege der empirischen Nachforschung und können der Kenntnifs des Organismus aufhelfen; allein ihre eigenthümlichen dogmatischen Behauptungen scheinen sie nur auf Erfahrung zu gründen, indem sie sie mit derselben blos associiren.

Das zweite der Systeme, der Spiritualismus theilt sich in verschiedene Arten. Entweder er nimmt als allgemeiner an, die innern Veränderungen seyen Accidenzen einer immateriellen Substanz, und sieht in der ganzen Natur Geister; oder er behauptet als besonderer (psychologischer), der Körper sey eine Modification der Seele. Allein auch ihn stürzt seine Einseitigkeit, da es nemlich theils unmöglich ist, den Seelenbegriff für einen Substanzbegriff zu sezzen, theils der Seele keine unbedingte Herrschaft über den Körper, sondern nur über sich zukommt, und diese ihre Wahlfähigkeit nur bedingt ausübt, indem sie sich von der Action ihres Organs dadurch frei macht, dafs sie auf eine andere Action mehr Gewicht legt. Als Idealismus (der doch eigentlich dem Realismus entgegensteht) hat dies System dem gesunden Verstand, der für die Annahme einer objectiven Welt spricht, zum Gegner.

Nur ein System kann das Zureichende und Gewisse seyn, und dieses schliefst sich dem allgemei-

nen Natursysteme, als Dualismus; (dem Systeme der Monisten entgegengesezt) an. Nach demselben existiren die verschiedenen Veränderungen neben einander und es wird selbst zum System der Wechselwirkung. Wir können aber das Verhältnifs zweier so heterogenen Wesen, wie Körper und Seele, nie an sich bestimmen, sondern immer nur empirisch, in der Erscheinung, und selbst da nur relativ, das ist, in Beziehung auf besondere Classen von Wesen; daher es uns anders bei Thieren, anders bei Menschen erscheint. Demohngeachtet erhalten wir in dieser relativen Ansicht so viel für uns, als wir für unsre subjective Bildung und objective Bestimmung bedürfen. Bei dem Verhältnisse der Wechselwirkung ergibt sich, dafs der Körper das Verbindungsmittel der Seele mit der Welt ausmache, dafs aber jener der Wirksamkeit dieser höhern Kraft, auch ohne dafs dieser eine absolute Unabhängigkeit zukommt, untergeordnet sey. — So können Körper und Geist nur als Etwas gedacht werden, was seinen gemeinschaftlichen Grund in einem Dritten hat, das nicht erscheint; nicht als verschiedene Substanzen sondern nur als verschiedene Daseynsarten.

Die Seele, an sich und ausser diesen Verhältnissen, als subjective Beschaffenheit des Menschen betrachtet, wird zum Gegenstand der Psychologie und unsrer Betrachtung. Um auf das Urbeharrliche und die Urkraft, das Princip aller Thätigkeit zurükzukommen gehen wir von der Verschiedenheit aus.

Die Verschiedenheit unter den Menschen, welche die gröfstmögliche auf der Erde ist, wird leicht und bald eingestanden, allein nur selten richtig verstanden. Bei dem Eingeständnisse es bewenden und das Verstehen dahingestellt seyn lassen, dies ist das Verfahren nicht weniger Psychologen. Sie haben es daher auch zu verantworten, dafs einzelne Menschen sich als geborene Feinde, die sich wie entgegengesezte Pole, (mit Antipathie) abstiefsen, betrachten; dafs Menschen von einander weiter getrennt werden in der Vorstellung, wie in der Behandlung; dafs man dem Genie excentrische Bahnen, als Geniestreiche nicht blos zu Gute hält, sondern auch noch erleichtert. Deshalb mufs manches Bedürfnifs der Annäherung, wie des Einverständnisses mehrerer Menschen schon durch die Voraussezzung unterdrükt werden, dafs es unter Mehrern gar keine Berührung geben könne. Noch mehr! Diese Vorstellung erzeugt die Denkart eines blinden Prädeterminismus, eine bleibende Verdammung zum Halbkopf oder zum Dummkopf, ein Zagen über das künftige Geschik des Geistes oder eine träge Resignation in der Einwirkung des Zufalls oder der vermeinten Organe.

Meine Anforderung an den ächten Psychologen geht weiter. Ich verlange, dafs er nicht blos das Einzelne, fragmentarisch, beschreibe, — dies thue der Biograph; — sondern dafs er die reiche Mannichfaltigkeit der Erscheinungen in der Menschenwelt zusammenschalte mit der Einheit, welche jene voraussezt, und ohne welche folglich jene nicht verstanden werden kann. Also zurükkehren müssen

wir aus dem bunten Spiele menschlicher Veränderungen zu einem Unveränderlichen im Menschen, und so weit zurük als möglich zu der ewigen Quelle der wechselnden Erscheinungen.

Doch man verstehe diese unvermeidliche Aufgabe einer neuen Untersuchung nicht sogleich anfangs falsch. Es soll und kann hier nicht die Rede davon seyn: den Ungrund der Möglichkeit einer Vernunft und des Genius überhaupt, oder in dem sterblichen Menschen insbesondere, zu enthüllen; — diese Frage, doch auch nur diese, liegt in dem Unbegreiflichen. — Es soll vielmehr die Aufstellung dessen gegeben werden, was jede mögliche menschliche Entwiklung voraussezt, die nothwendige Erörterung über das dunkle Ursprüngliche, von dem alle Bildung zur Darstellung der göttlichen Idee ausgeht, — die Festsezzung des Ur-Einen, von dem aus alle zählbaren Differenzen der menschlichen Natur datirt und fortgezählt werden können.

Gleichheit liegt nur in der Ur-Einheit und in der höchsten Einigkeit, — nur im Unveränderlichen und im unendlichen Seyn, in der nothwendigen Möglichkeit; sie ist folglich die Idee des Unbedingten, sofern es in sich selbst ruhend und abgeschlossen gedacht wird. Unähnlichkeit hingegen findet sich nur in dem Veränderlichen, im Abgeleiteten und Bedingten, — deshalb in den Erscheinungen und in der Wirklichkeit. So kann im Endlichen und Wirklichen nichts sich ganz ähnlich heißen (kein Blatt dem andern etc.), da hingegen im Unendlichen Alles gleich bleibt. So ist (in der Idee) der Mensch dem Menschen

gleich; allein (in der Wirklichkeit) die Menschen gegen einander gehalten erscheinen den Menschen nicht gleich. Wie in dem Wirklichen alles bedingt und abhängig ist von tausend Ursachen, so behauptet da Nichts gegen das Andere eine völlige Gleichheit, keine Menschenthätigkeit, kein Menschenproduct, kein Zwillingsbruder gegen den Andern, die bei dem Eintritte in die Wirklichkeit sogleich getheilte Einzelne waren; ja kein Menschengedanke gegen den Andern, da jeder besondere Beziehungen hat. (Deshalb kann auch kein Wort für dieselbe Sache in den verschiedenen Nationalsprachen dieselben übrigen Bedeutungen haben.) Dagegen ist in der Idee jeder Mensch Mensch; es kann in derselben jeder das Höchste, was dem Menschen bestimmt ist, auch als seine Bestimmung ansehen, jeder ein Genius werden, wie jeder ein Tugendhafter, obgleich kein Mensch als ganz Genius, ganz Tugendhafter in dem Wirklichen erkannt werden kann.

Es hat der Mensch als organische Natur überhaupt Totalität des Seyns (des realen und idealen in Einem); — als ihm aber insbesondere zukommend, theilt sich dieses Seyn in ihm dualistisch (daher er auch leicht einseitig betrachtet werden kann): a) in das einseitigreale, — vermöge dessen er Trieb für das Unendliche, d. h. Bildungstrieb hat; b) in das einseitigideale, — vermöge dessen er Sinn für das Unendliche, d. h. Bildungsfähigkeit, oder Bildsamkeit besizt. Worin aber der Mensch dem Menschen gleich ist, darin müssen sich auch die Menschen, als solche, gleich bleiben. Dieses aber, wodurch sie troz aller Indi-

vidualität sich gleich bleiben, macht keinen Gegenstand der unmittelbaren Beobachtung aus; denn diese vermag immer nur auf das Einzelne und Individuelle zu sehen, oder von ihm auszugehen. Vielmehr ist es ein Geschäft und Werk der Reflexion und zwar der Reflexion auf das Unwandelbare überhaupt, welches zugleich immer ein Unsichtbares ist. So kann also Jenes nicht äusserlich erlebt, sondern nur innerlich lebend geahndet werden.

Es liegt diese Gleichheit in dem Unbedingten, welches keiner Veränderung unterworfen ist, und welches jedes Endliche voraussezt. Dies Unbedingte aber ist ein dreifaches:

1. (Thesis) Das Ursprüngliche — die nothwendig festgesezte und die Gattung zusammenhaltende Grundlage der Menschheit. — Real wird es gedacht als die Nothwendigkeit, Gattungswesen zu bleiben, und so angesehen entweder als gegeben in der Zeit, als Anfangspunct, oder im Raume als Urkeim aller besondern Keime; jedoch nicht als ein todter Urstoff oder Saame, sondern als das erste lebendige Glied in einer wirksamen Caussalreihe, von dem alle Entwiklung in dem Wirklichen anhebt. Ideal wird es gedacht als die Möglichkeit, innerhalb der Gattung, wenn nicht Alles werden zu können, was die Gattung werden kann, doch ein Individuum, ein einzelnes und selbstständiges Glied der Gattung, bleiben zu können. (Einheit der Natur.)

2. (Antithesis) Das lezte und höchste Ziel, — die nothwendig vorausgesezte Anlage der Menschheit für den Endpunct ihrer Bestimmung. — Der Menschengeist war bestimmt sich ins Unendliche zu entwickeln, doch dies mit unendlich verschiedenen Richtungen. (Einheit der Freiheit.)

3. (Synthesis) Die Ureinheit des Ersten und dieses Lezten, als in Ein Wesen gelegt (Inlage), das in gesezmässigen Schranken lebt. (Einheit in dem tiefsten Gefühl und der hellsten Vernunft.)

Anlage ist mehr und ist weniger als Vermögen; — Weniger: als noch unentwickelte (doch immer entwiklungsfähige) Kraft, als (nur äusserlich) unbestimmte und (nur im besondern) ungerichtete Fähigkeit, als noch unausgezeichneter (jedoch schon lebenvoller) Entwurf; — Weit mehr: als das (zwar von aussen bestimmbare, doch) an sich selbst unwandelbare undewige Urleben. Daher ist sie die ganze, in sich ruhende Inlage des Menschen, die erst durch Wechselwirkung heraustritt in das äussere Leben, und heifst also fälschlich der späterhin eingewurzelte Keim, oder gar das schon ausgewachsene Angepflanzte und Angewachsene. Wie alles Ursprüngliche indifferent ist, so ist auch die ursprüngliche Thätigkeit des Menschengeistes völlig unbestimmt.

Die Anlage hält zusammen und bindet, aber sie determinirt nicht. Vielmehr determinirt der aus ihr hervorstrebende Trieb, doch auch nur insofern, als er entweder in Hang übergegangen ist, und da wiederum nur so lange, als er im Willen kein Gleichgewicht gefunden hat.

Alles Endliche ist bedingt, alles Bedingte entstanden und vergänglich, mithin auch veränderlich,

d. h. ein mannichfaltig Wechselndes. So kann auch nur das Endliche entstehen und geboren werden, und alles, was geboren ist, und was wird, wird erst durch Wechselwirkung des Aeussern und Innern, also des (ausgewachsenen) Körpers und des (mündigen) Geistes.

Angeboren, wie angezeugt kann dem Menschengeiste nichts werden, also auch dem sogenannten genialischen Menschen nicht mehr. Der Geist steht nemlich über dem Bedingten des Organismus, und er ist überall nur Einer und in jedem Individuum ein menschlicher. Wir finden keinen Grund auf, in Ihm eine angeborene Verschiedenheit anzunehmen, weder der Quantität (denn noch bilden alle Vermögen Eins), noch der Qualität nach (die sich erst später entwickelt und ursprünglich als Unbestimmtheit = 0 ist); also auch weder der Sittlichkeit, noch Unsittlichkeit, noch vollends gar einer bestimmten Art und Aeusserung derselben (daher auch z. B. Niemanden das Stehlen angeboren seyn kann, wie man doch Manche mit dem Stricke geboren werden liefs). Jeder Mensch hat also ursprünglich so viel und so wenig Geist als der Andere; nur wird er dem Einen durch äussere Hindernisse, oder durch innere Nothwendigkeit mehr entlokt, und wo einmal der Trieb entstanden ist, da ist es auch zugleich der Sinn.

Die Anlage gibt kein Vater, keine Mutter und kein Mensch, sondern die Natur*). Sie ist aber

*) Diese Säzze sind von dem Verfasser namentlich in Beziehung auf Schwarze's Erziehungslehre und gegen die darin aufgestellte Ansicht niedergeschrieben worden. — Anmerkung des Herausgebers.

nicht arm, sondern reich an Vermögen; denn jeder kann und mufs etwas Anderes werden, da in der Welt sich nichts gleich kommt. Wie der Keim eine Menge Blüthen und verschiedene Zweige in sich schliefst, so auch die Anlage. Als Eine ist sie aber gleich und zwar a) sich selbst, denn sie verbleibt immer das Ursprüngliche und Beharrliche, welches die nie auszutilgende Einheit der Gattung gibt; b) gleich in jedem besondern Wesen, was wirklich zur Gattung gehört und mit dem sie verbunden ist; c) gleich in jedem Producte dieses besondern Wesens, mithin in jeder Kraftäusserung wieder zu vermuthen; d) gleich in dem allgemeinen Streben und der allgemeinen Norm, durch welche jenes bedingt wird. Jenes Streben kann aber nicht das Besondere und Beschränkte, sondern nur das Höchste angehen, und darauf ist alles innerhalb der allgemeinen Schranken angelegt. Angelegt ist, wie im Keime nicht die Staude oder einzelne Theile, sondern der Baum und die Frucht, — das Ganze, so auch der sich über das Talent erhebende Menschengeist und die ungetheilte Vermenschlichung.

Diese Gleichheit und Uranlage finden wir uns gedrungen aus Gründen anzunehmen. Der Hauptbeweis liegt in ihrer Allgemeinheit und Unbestimmtheit, über welche sich nichts Bestimmtes behaupten läfst, mithin auch nicht eine Eigenschaft des Ursprünglichen. Jede Ungleichheit aber

sezt schon eine Bestimmtheit voraus. Zwar könnte ein Wesen auf eine andre Art unbestimmt gedacht werden, als ein Anderes; allein dies gilt nur von ihm als besonderem Wesen. Für die Gattung ist hingegen diese Unbestimmtheit eine durchaus allgemeine. Dazu kommt das Vernunftpostulat, dafs man sich entbehrliche Principe erspare und der Natur die einfachsten Mittel zu den allgemeinen Zwecken zutraue. Ueberall wirkt nemlich die Natur mit Wenigem Viel. Man wage mehr, als nur anerschaffne Natur-Kräfte anzunehmen. Endlich schliessen sich noch folgende Beobachtungen an: Alle Menschen haben in der Kindheit und in dem Alter viele Aehnlichkeiten, die sich nothwendig berühren müssen; alles Wachen tritt aus dem Träumen und alles Träumen aus dem Schlummer hervor; Alles wächst von innen aus und es steigt ein Mensch desto höher an Geist, je tiefer er in sich selbst herabgeführt wurde; vor diesem Selbstfinden ist kein pädagogisches Prophezeien eines Genies gesichert; die Genies im gewöhnlichen und unächten Sinne sind noch viel häufiger, im höheren und wahren Sinne aber noch viel seltner als man meint; jene zeigen sich in mehrerer Beziehung einfältig oder höchst hinfällig durch Ueberreizung, dagegen mehr Dummköpfe, oft erst spät, klüger und was mehr gilt, charaktervoller, energischer, und ihrer selbst gewisser werden.

Ueberdies sind mit den gemeinen, entgegengesezten Meinungen voreilige Schlüsse und ungegründete Vermischungen gewagt. In dieser Hinsicht unterscheide man Folgendes. a) Daraus, dafs nicht

Alle wirklich einen gleichen Endpunct erreichen oder subjectiv erreichen können, folgt noch nicht, dafs Alle von einem verschiedenen Urpuncte ausgehen müssen, so wenig als Menschen, die mit gleicher Kraft einen Weg beginnen, gleich bald und sicher zum Ziele kommen. Die Entwiklung ist oft gehindert, der Reichthum der Natur oft in dem Einen Individuum verstekter, wenn auch wirklich, doch unerkannt da. b) Daraus, dafs nicht Alle in gleicher Zeit sich zu gleicher Geisteshöhe erheben können, dafs Manchem im Fortgange des Menschenlebens seine Entwiklung erschwert wurde, folgt ferner noch nicht, dafs er sich gar nicht dazu erheben werde oder absolut nicht erheben könne. Auch dem Stumpfsinnigsten kann durch die gröfste Vernachlässigung kein Vermögen der Seele ganz entrissen werden. c) Daraus, dafs Jemand jezt ein bestimmtes Wissen gar nicht oder schwer oder nur undeutlich aufzufassen vermag, läfst sich der Schlufs nicht ziehen, dafs er dies überhaupt nie, oder nie heller oder leichter auffassen werde, vielmehr nur dies: dafs seine Fähigkeit jezt schlummere, oder wenigstens nur noch verborgen wirke. Kein Machtspruch kann läugnen, dafs diese sich einst unter glüklichern Verhältnissen noch darstellen werde. d) Daraus, dafs man nicht angeben kann, wie Jemand zu einer bewundernswürdigen Fertigkeit gekommen sey, ergibt sich noch nicht, dafs er dahin auf einem kurzen Wege, ohne Anstrengung und ohne Selbstgefühl, blos durch Geburt gelangt sey; denn auch unbemerkt und in einsamer Stille übt sich das Talent. e) Aus dem frühen Erscheinen der Unähnlichkeit, und noch wohl gar einer ober-

flächlich aufgefafsten Unähnlichkeit, insbesondere der schon Erwachsenen, darf man zwar auf frühe Entstehung, doch keineswegs auf ein ursprüngliches Daseyn schliessen, wie sich eben so wenig aus dem frühen Erscheinen eines guten Kopfes dessen absolute Kraftfülle und Kraftreichthum, oder Tiefe und anhaltende Ausdauer desselben bestimmen läfst. f) Eben so wenig reicht der Schlufs von dem Scheine auf das Wirkliche oder von einzelnen Merkmalen auf das Daseyn Aller aus. Der Schein trügt nur den Anstauner der Naturerscheinungen, nicht den Naturforscher. g) Endlich liegt in dem, dafs jeder Mensch im Allgemeinen Mensch werden soll und auch kann, nicht die Folge, dafs jeder Mensch in besondern Zweigen der Fertigkeiten dasselbe und gleich leicht und bald werden müsse, was ein Andrer wurde. Vielmehr mufs eine grofse Verschiedenheit der äussern Verhältnisse und der innern Freiheitsrichtung vorhanden seyn.

Hierdurch wird aber keinesweges die Unähnlichkeit und Verschiedenheit abgeläugnet, sondern vielmehr zugegeben, da sie als eine erst entstandene, nicht von Natur fertige, auch um so mehr als eine eigene in Jedem erscheint. Nicht alle Vermögen entwickeln sich zu gleicher Kraft, nicht zu gleichem Verhältnisse der Kräfte und zu gleicher Unterordnung unter die Vernunft. Auf dem Standpuncte der Wissenschaft ist die Verschiedenheit nicht so ausgebildet, als auf dem der Erfahrung, und auch hier ist sie oft nur scheinbar. Die gewöhnlichen Unähnlichkeiten sind sogar meistentheils nur scheinbare und nur für den oberflächlichen Beobachter, da sie nur äussere Verschiedenheit der Gegenstände, Alter, Berufsarten sind, welche die Menschen anders erscheinen läfst, als sie sind, oder wir erwarteten. Daher ist aber die Verschiedenheit auch nicht so grofs, als sie dem Auge erscheint, denn sie liegt immer innerhalb des menschlichen Organismus. Es läfst sich vielmehr, eine grössere Annäherung der Wirklichkeit an die Idee der Natureinheit darthun, als man gewöhnlich annimmt. So machen die Individualität und Universalität keine nothwendigen Entgegensezzungen aus, da die höchste Individualität im wahren Grunde sich der Universalität der Menschheit, am meisten im Kinde, nähert. Auch die weiteste Verschiedenheit berührt sich wieder, wie der Greis, das Genie dem Kinde sich nähert.

Die Verschiedenheit der Menschen ist a) keine völlige und ursprünglich absolute Unähnlichkeit d. i. keine wesentliche Ungleichheit bei der bestehenden allgemeinen und besondern Verwandschaft der Menschen unter einander, als Naturwesen und als Menschenwesen. Sie ist b) keine Abweichung von der Natur, da die höchste nur Abweichung vom Gewöhnlichen seyn kann; sondern objectiv: Mannichfaltigkeit, und subjectiv: eine abgeleitete Modification nach Graden, und daher Vielseitigkeit oder auch Einseitigkeit, — nur Abstufung der Qualität, nicht aber der Quantität. So finden wir also nur Gradualunterschiede auf, und es werden die Menschen immer mehr verschieden seyn, je weiter die Bildung des Menschen in verschiedener Zeit aus einander führt.

Die Verschiedenheit läfst sich nun betrachten als eine objective, wesentliche und schnellsteigende und als eine subjective, zufällige, langsam fortschreitende; beide sowohl in Hinsicht des Körpers als des Geistes. Jene ist die der Gattung und relativ auch des Individuums; diese die der Umgebungen und des Schiksals. — Eine reiche Mannichfaltigkeit fassen die Herzen, allein eine grössere Verschiedenheit die objectiven Vermögen, die Geister und Neigungen, so wie von der Aehnlichkeit im Practischen immer die im Theoretischen überwogen wird.

Sehr früh hat allerdings diese Verschiedenheit begonnen, wie sie sich in der Weichheit und Abhängigkeit der Natur, vorzüglich unter cultivirten Völkern zeigt, obgleich eine zu frühe, besonders genialische, Verschiedenheit nicht selten Unnatur, nicht Zeitigung und Reife, sondern frühreifend und frühverwelkend ist. Es kann aber jede Verschiedenheit, sey sie auch die grellste, im Allgemeinen erklärt werden; sogar die Erscheinung des Genies, wenn auch nicht immer eines Genies im Besondern. Nicht so die Erklärung des Ursprungs der Anlage selbst; denn diese liegt jenseits unsers Wissens und es könnte nur als transcendente Hypothese gelten, wenn man bestimmte: die allgemeine Menschenanlage sey entstanden durch das specifische Verhältnifs des Geistigen zum Materiellen überhaupt, und in der Menschennatur insbesondere. Wohl aber dürfte sich eine Erklärung der oft so grofs und befremdend scheinenden Unähnlichkeit der Menschen auffinden lassen. Dann wäre die Aufgabe: warum wucherte dieselbe reiche

Natur mit ihrem gleichen Pfunde, demselben lebendigen Bildungstriebe in dem Einen ergiebiger, oder wenigstens merklicher als in dem Andern? In der Anlage selbst kann dies nicht begründet seyn. Gab die mütterliche Natur ihre Gaben Jedem gleich, so konnte sie auch nicht irgend Einem eine höhere Potenz von Kraft unmittelbar geben wollen, sondern nur ein Mittel dazu darbieten, um der menschlichen Thätigkeit etwas und grade das Höchste zu überlassen. Die Anlage bestimmt also irgend einen Menschen noch weniger nothwendig zum Denken und Thun, als das aus der Complexion entstandene Temperament. — Es kann aber die Verschiedenheit weder im Subjecte allein, noch im Objecte liegen, weder in dem Körper, noch in andern Verhältnissen. Nicht im angebornen Körper; — denn a) der Körper ist selbst noch kein Fertiges, sondern wird erst unter dem Einflusse des Geistes; b) die Geburtsstunde des Körpers weicht von der Geburtsstunde des Geistes sehr verschieden ab*), und die gröfsten Genies müssen ihre Stunden abwarten, in denen ihnen der Genius erscheint; auch entbehren die mifsgestalteten, verstümmelten und schwächlichen Körper nicht des Geistes. c) Zwillinge müfsten nach jener Annahme sich vollkommen gleichen, ob sie

*) Man kann mit Helvetius eingestehen, dafs die Menschen eine Verschiedenheit der Organisation haben, allein diese behauptet keine entscheidenden Folgen. Eben so ist Sömmering zuzugeben, dafs schon alle Embryonen verschieden aussehen und auch bei ihrem Eintritte in das Leben verschieden erscheinen; allein man beachte den Abstand des Geistigen vom Körperlichen!

gleich wirklich an Geist und Körper verschieden sind. d) Der Mensch ist nicht vom Instinct belebt, wie der Biber zum Bauen organisirt; endlich e) zeugt der ursprüngliche (normale) Blödsinn Aller dagegen, da dieser sich auch in den Genies, oft selbst in ihnen am meisten hervorthut. Wie also nicht im Körper, oder in dessen Zeugung, so hat die Unähnlichkeit auch nicht ihren Grund in äusseren Verhältnissen allein, denn diese sind nie gleichbleibend und nie zwingend.

So muſs es noch etwas Anderes geben, was in dem Menschen wirkt und gestaltet, was entweder ausser Object und Subject zugleich oder in ihnen zugleich begründet seyn muſs. Und dieses ist die Wechselwirkung des Innern und Aeussern, des Einen Subjects und der tausend äussern Veranlassungen, die kein Ich von sich früh abwehren, noch späterhin berechnen kann. Bleibt Mancher, nicht sowohl von der Natur verwahrlost, als vom Aelternhause aus zurük, wo kann der Grund anders liegen, als ausser der Natur seines Geistes und in dem schwachen oder verkehrten Gebrauche von dieser Natur, dieses Gemeingutes? Es trägt dann diese Schuld früherhin seine unvollkommenen Umgebungen, die ihn nicht hinreichend wekten, späterhin sein schwacher Endschluſs und seine Ohnmacht. So liegt also der Grund theils in den veranlassenden Objecten und ihren Einwirkungen und in den Rükwirkungen der objectiven menschlichen Vermögen, des Sinnes und Triebes, — daher die sogenannte Macht der ersten selbst erfaſsten Eindrücke, bei denen die Vernunft schon hervortritt; — theils in dem Zusammentreffen

der Umstände mit den Zuständen, der äussern und innern Nothwendigkeit, der Natur und Freiheit, der Gewöhnung und Selbsterregung, in der Collision zwischen Muſs und Soll; theils endlich in dem Verhältnisse der Stärke der innern Gegenwirkung des (immer tieferen) Subjects. So wird die besondere Verschiedenheit hervorgebracht durch die gröſsere oder geringere Ungleichmässigkeit vom Objectiven und Subjectiven, — die individuelle durch die des Sinnes und Triebes, als den niedern Formen der Selbstthätigkeit, welche sich in Jedem verschieden wirkend zeigt, weil sie Selbstthätigkeit ist. Jedes Individuum folgt den allgemeinen Naturgesezzen der Entwiklung auf seine Art d. h. mit verschiedenen Verhältnissen der Selbstthätigkeit, der Zeit, des Raums, des Schiksals. In einzelnen glüklichen Momenten nur ergreift der Genius die Menschen, und jene sind näherer Betrachtung werth.

Mit Unrecht hat man hier den Namen der Freiheit eingeführt; denn diese ist nur in der Idee gegeben und würde als psychologische nur eine sich anfangs blind entwickelnde Naturkraft seyn müssen. Aus ihr kann auch nie eine Erklärung genommen werden. Anfangs wirkt der Naturtrieb unwillkührlich und instinctmäſsig. In wem daher die Entwiklung so früh begonnen hat, der hat natürlich vorerst, wenn auch nicht für immer, einen Vorsprung zum Genie. Allein gemacht werden kann kein Genie, sondern nur gewekt.

Die Umstände können sich nie über den Menschen als allmächtige Gewalten bewähren. So würde

es z. B. irrig seyn mit Helvetius zu behaupten, dafs Tacitus unter einem Nero nur ein wizziger Kopf hätte werden können; denn wer mag es berechnen, was selbst das Bewufstseyn der Unterdrückung seiner Freiheit aus ihm gehoben hätte? Oft sind die äusseren Verhältnisse, welche das Genie wecken und befördern, solche, die für die widrigsten gehalten werden, wie unter Anderen Despotismus und Einschränkung aller Neigungen. Eben so wenig vermögen die pädagogische und die religiöse Willkühr hierbei Alles zu bestimmen, denn aus Menschen, deren Erziehung verhindert wurde, gehen oft am leichtesten Genies hervor (wie Tycho de Brahe das astronomische, Händeln das musikalische Studium erschwert wurde), und auch da, wo die Religion am meisten eingeschränkt wird, befinden sich nicht selten die aufgehelltesten Köpfe. Im Streite soll noch der nicht auf der höhern Vollendungsstufe frei sich bewegende und ausstrebende Mensch seine Menschheit erringen, und alle bisher, oft sehr künstlichen Apparate, pädagogischer und theologischer Art, zur Bildung des Menschen, sollten durch Erscheinung einzelner, frei gewordner Genies beschämt werden.

Die Momente, in denen die Entwiklung bis zu dem Genie*) fortschreitet, oder die Krisen, welche für das ganze Leben gleichsam Epoche machen, lassen sich, ohngeachtet sie nicht nach Zeit und Stunde abgemessen werden können, also bestimmen:

*) Ich bemerke hier nur im Voraus, dafs von dem Wesen des Genies in der Folge die Rede seyn wird und mufs, und hier nur die Entwiklungsmomente desselben behandelt werden. Anmerkung des Herausgebers.

Als ersten Moment nenne ich den ersten mächtigern und tiefern Eindruk des Lebens, dessen wir uns späterhin oft gar nicht mehr, wenigstens nicht als eines ersten bewufst sind; — mithin erste Ahndung eines Objects als Objects. Er wird lebhafter Eindruk bei lebendigen Beispielen, wie der Gespielen. In ihm aber finden wir den Grund der leichtern Empfänglichkeit für gewisse bestimmte Fertigkeiten (z. B. zu zeichnen etc). Die erste Verbindung und Wiedererweckung gewisser Vorstellungen ertheilt dem Urtriebe eine frühere, also auch stärkere Energie. Im Stillen geht die Vorbereitung so ihren Weg, da Erziehung mehr entwickelte als aufdrang. Allein das Hervorbrechen der Blüthe des Geistes geschieht plözlich, und dessen erste Erscheinung scheint deshalb ein Augenblik. Das Göttliche wird auch nur im Momente empfangen, und plözlich schliefst sich solchen Menschen die Natur und Menschheit auf, so dafs es für einen lebendigen Durchbruch des Geistes angesehen werden kann. Der nächste Moment für diese Selbsterregung liegt in dem Zeitpuncte des ersten stärkeren Selbstgefühls. Hier ahndet man in der Natur den Ausdruk des Erhabenen und staunt sie an, während sie das Gefühl rührt und das Selbst ergreift und erregt. Wie früh Jemand zuerst zum Besinnen kam und zuerst sich fühlen lernte, in so fern lernt er auch früh, sich auf sich selbst zu verlassen und eine gewisse Glükscapacität bilden. Hieran schliefst sich das Erwachen der ersten stärkern Begierde, wo der Mensch noch tiefer erregt wird. Deshalb traut man der ersten Liebe bei Manchem das Entfalten seines ganzen vollen Innern mit Recht zu; da oft die erste

Aufnahme seiner selbst Liebe empfängt und Thätigkeitsproducte erzeugt. Ein vierter Moment liegt in dem ersten Hochgefühle seiner innern Stärke über die Natur, und seiner über die Begierde erhobenen Selbstmacht. Dieser ist allerdings der entscheidende für das ganze Leben. So endlich auch das erste Selbsterfinden eines uns ganz neu erschienenen eingreifenden Gedankens, den man nun als Lieblingsidee festhält und durch deren erste Aeusserung man oft auch Andere leicht gewinnt. Die erste Idee eines Mannes von Genie bestimmte oft Alles, was er in der Folge gedacht hat. Je gröfser und würdiger eine solche Lieblingsidee ist, auf welche sich Alles concentrirt, desto ergiebiger bewährt sich ihre Kraft. Alle diese Momente gehen zusammen in eine Begeisterung, in einen Enthusiasmus, ohne welchen nichts Grofses geschah, und der uns Muth zu uns selbst ertheilt. Mit Festigkeit nahe verwandt schliefst sich dieser Muth dann an anhaltende Aufmerksamkeit und starken Willen an. Und so erscheint das Genie, ob es gleich lange vorbereitet war, als eine Art Explosion, bei welcher das Genie oft von sich selbst überrascht wird. Jene Festigkeit wird nemlich nicht allein durch Erziehung und Beispiel erhalten, sondern durch eine gewisse Feierlichkeit der Angelobung, die man sich selbst thut. — Geboren und erzeugt kann das Genie nie werden, allein der Mensch kann, wenn er auch nicht sein erster Schöpfer ist, dennoch sein zweiter werden. Etwas mufs uns gegeben seyn, allein dies ein Einfaches, in dem reiche Mannichfaltigkeit ruht. Etwas wird uns aufgedrungen durch Umstände und Menschengeister, doch je fühlbarer sich dies aufdringt, desto

reger wird unsere Freiheit. Etwas wird endlich aus uns selbst erzeugt.

Stammkraft.

Die Anlage oder das Urbeharrliche bezeichneten wir mit dem Namen der Urkraft. Was aus dieser entwickelt worden ist, das fafst als ein Mannichfaltiges die Stammkraft in Einheit.

Der Mensch zeichnet sich vor dem Thiere dadurch aus, dafs er sich finden kann und in seiner Vorstellung das Ich hat, denn dadurch fühlt er sich einmal als Person, der Sache, mit welcher willkührlich verfahren werden kann, entgegengesezt, dann als dieselbe Person und endlich als unabhängige. Allein er wird nicht mit dem Vermögen dieses Bewufstseyns geboren, vielmehr steht anfangs ein sicher treffender Instinct an dessen Stelle. Nicht ein blindes Einwirken der Aussenwelt verhilft allein zu jenem, sondern es mufs dabei die Persönlichkeit eben so viel thun, um zu unterscheiden. Mit der ersten Unterscheidung ist das Bewufstseyn fertig, bringt nun die Gegenstände zur Wahrnehmung, und führt uns auf Gegenstände als solche. Die früheste Gestalt ist die des mittelbaren Bewufstseyns, in welchem Keime liegen, die ihrer Entfaltung entgegen sehen, — und zwar ein träumendes Ahnden der Objecte, erst der beweglichen Erscheinungen, welche ohne feste Umrisse noch in Nebelgestalt schweben, dann der begränzten Gestalten und endlich seines eignen Körpers. So erscheint es zuerst in dem niederen Einzelgefühle und in den nach aussen hingehenden Empfindungen, als einzelner und

verschiedener, ausser einander liegender Thatsachen. Es wird dann Unterscheidung seiner selbst von immer mehreren Objecten und zulezt von Allen. Zusammen wirken dabei der (äussere und innere) Sinn und ihr Wechselspiel erhebt immer höher ein unabhängiges Etwas, von dem die vorher mannichfaltigen und nun identischen Erscheinungen abgeleitet werden, das Ich. — Dennoch ist der höhere (innere) Sinn noch nicht Bewufstseyn, da er nur Vermögen der innern Affectionen ausmacht und auch das Bewufstseyn als Erscheinung wahrnimmt. Eben so wenig ist die blosse Verdeutlichung der Wahrnehmungen schon Bewufstseyn des Ichs. Durch dieses werden dem höhern (innern) Sinne die Veränderungen und Operationen des handelnden Subjects kund gemacht, damit er sie in sich aufnehme. Das Bewufstseyn überzeugt uns von dem Seyn eines Wissens, wie eines Wahrnehmens, und von dem Vermögen desselben, also auch von der Verschiedenheit des Wahrnehmens und des Eindruks.

Allmählig aber kommt der Mensch zu sich selbst, da das Bewufstseyn erst gefesselt oder gehemmt, dunkel und gedankenlos war. Nun beginnt das eigentlich menschliche Bewufstseyn, und tritt aus dem Traume, der Zerstreuung, der Vertiefung und Ueberraschung hervor. Das dunkle und blinde Selbstgefühl geht in das entbundenste und selbstthätige Selbstbewufstseyn über, und je mehr das Selbstgefühl sich zu diesem erhebt, desto mehr scheidet der schärfer gewordene höhere Sinn die Thätigkeiten als die seinigen in verschiedene Arten und Zweige. Wo sich noch zu viel Gefühl regt (z. B.

(z. B. im Staunen), da ist geringeres Bewufstseyn vorhanden.

Das Bewufstseyn zeigt sich aber a) als das unsers Seyns. Ich bin. b) als das unserer Individualität, in dem das Selbst enthalten wird. Ich bin Ich. c) als das unsrer Persönlichkeit oder Beharrlichkeit; Identität. Ich bin derselbe.

An sich ist das Bewufstseyn etwas Einfaches und es läfst sich daher nicht weiter durch Analyse erklären. Was wir unterscheiden können, ist der Inhalt des Bewufstseyns. Auf der höchsten Stufe eint sich in ihm die äussere und innere Welt. Das Ich macht den Menschen zur Person und ist der stärkste und lebhafteste, wirksamste und auch liebste Gedanke desselben. Schon sein eigner Name wekt ihn aus der gröfsten Zerstreuung und wird, leise ausgesprochen, schon zum Gegenstande seiner gröfsten Theilnahme. — Das Bewufstseyn der äussern Gegenstände läfst das Gemüth Kraft und Muth gewinnen, so wie es die Lebenskraft des Menschen gesund erhält. Gern lebt der Mensch ausser sich im Handeln, daher auch jenes Bewufstseyn Sache des Weltmanns ist, und den Sinn für Gesellschaft in ihm aufregt. Das Bewufstseyn unsrer selbst ist mehr als vorübergehende Aufmerksamkeit auf sich selbst, und wird mit Anstrengung erschöpft. Es ist angreifender, weil jede Bemerkung dabei uns betrifft, und auf uns fixirt wird, so wie es überhaupt eher im practischen als im theoretischen anwendbar ist, damit aus ihm kein Schaden erwachse (wie sich Lavater durch sein Tagebuch schwach machte).

Die Uebertreibung führt aber diesen herbei, da in ihr die Selbstquälerei und die aufpassende Selbstbeschauung liegt, und eine alleinige Betrachtung und Hervordrängung des Ichs zum Egoismus wird. Das ächte und wahre Selbstbewufstseyn geschieht a) nur in Momenten und gewinnt nicht ausschliefsend die ganze Kraft; b) es ist frei von Selbstsucht und Selbstverlieren; c) heiter und ruhig, da der Vertiefte traurig gestimmt ist und im nüchternen Sinne auch das Bewufstseyn der Aussenwelt erhalten wird. d) Endlich ist es auf das Wichtigste, das Leben und das Practische gerichtet.

Die Grade der Aufhellung des Bewufstseyns sind verschieden, und schreiten von der Extension zur Intension. Unmittelbares Empfinden der dunkeln Eindrücke der Jugend, aus denen jedem Menschen eine Masse von Aberglauben zu Theil wird, und die in Träumen und Krankheiten wild aufschossen, geht vor Allem voran. Ihnen folgt ein mittelbares Bewufstseyn des Spiels und der Producte, des Vorstellens und der Vorstellungen. Erhellter wird das unmittelbare klare Bewufstseyn des Charakters der Vorstellungskraft; am hellsten das deutliche der Bestandtheile eines Ganzen. Mit dem unmittelbaren Bewufstseyn ist Wissen ganz identisch. Es hat seinen höchsten Grad erreicht als Bewufstseyn des Unendlichen, der Freiheit, ob es gleich das Ich nicht als realen Gegenstand an sich, sondern nur als ideales Subject behaupten kann. Anfangs hat die innere Dunkelheit etwas Reizendes, woraus sich das Interesse an Räthsel und dunkeln Schriftstellern erklären läfst. Der gröfste Theil aber der im Gemüthe liegenden Vorstellungen gehört zu den dunklen, in welchen noch Vieles unentwickelt ist, und welche die Quelle des Grausens vor dem Tode, der Furcht vor Abgründen, vor der Einsamkeit u. s. w. entspringen lassen. Ihre Behandlung und Aufklärung ist Sache der ernsten Philosophie, damit dunkle Vorstellungen nicht mit uns durch die Einbildungskraft oder wir mit ihnen spielen. Hierbei aber wird der höchste Werth des Bewufstseyns erkannt.

Erkranken kann das Bewufstseyn nie, sondern nur unterdrükt (im Traume) oder gefesselt d. i. ausschliefsend auf Ein Ziel gerichtet werden (im Zerstreuten), und so beruht Alles nur auf der Art, dem Grade und Umfange der Thätigkeit.

Das Bewufstseyn macht überhaupt eine Unterscheidung der Gegenstände von uns aus; das Selbstbewufstseyn eine Verähnlichung der Gegenstände mit uns. Dieses wird dann zum Resultat des Zusammenwirkens sämmtlicher Seelenkräfte, welche es, indem das innere Wirken des Geistes objectivirt erscheint, in Eins vereinigt. Aus dem Daseyn des Bewufstseyns können wir daher richtig auch auf das Daseyn jener Kräfte schliefsen und sie durch dasselbe in verschiedene Arten, zu denen es uns führet, abscheiden, als eben so viele Bestimmungen des innen beharrenden Ichs.

Kraftableitung.

Die innern Veränderungen sind nicht blos sehr mannichfaltig, sondern auch als verschiedenartige Wirkungen verschieden. Sie sezzen demnach nicht

allein eine allgemeine Veränderlichkeit, d. i. eine allgemeine Möglichkeit, andre und andre Richtungen anzunehmen, sondern auch ursprünglich nothwendige Hauptrichtungen der innern Thätigkeit voraus, welche durch alle besondere Arten der Thätigkeit hindurchgehen und sich in ihren Grundzügen gleich bleiben.

Diese ursprünglich nothwendigen Hauptrichtungen sind wir gedrungen als Wirkungen eben so verschiedener Ursprung - bestimmender Ursachen und als einfache Principien einfacher Operationen zu betrachten. Die Ursachen selbst aber können als ursprüngliche nicht erst ihren Grund wieder in Andern haben, am wenigsten in äussern Gegenständen, also weder in den wechselnden sinnlichen Objecten, noch auch in Theilen des Körpers als solchen, ob man gleich schon früh einen gewissen Parallelismus (wie z. B. Kopf und Herz) annahm. Vielmehr mufs er in Kräften der Natur oder des Menschen - Ichs selbst liegen, welche wenigstens als comparativ - einfache Grundvermögen ausgesondert werden können.

Allein hier gilt es keiner willkührlichen Eintheilung, deren schadender Einfluſs aus den Mifsbräuchen derselben bekannt ist. Eintheilung ist überhaupt nicht Theilung, sondern Scheidung des Entgegengesezten und zarte Sonderung der beiden Seiten, die sich theils auf einander, theils auf Ein Ziel beziehen. Eine solche ist aber nothwendig; denn schon in der lebendigen Wirklichkeit theilt sich das innere menschliche Leben oft mit schneidendem Gegensazze, woraus die oft Erstaunen und Bewunderung erregenden, oft Abschreckung herbeiführenden Einseitigkeiten zahlloser Art im Leben entstehen. Dann schliefst sich auch im reinsten, wie im verworrensten Menschen Vieles geradezu aus, oder überflügelt mit seiner Wirksamkeit das entgegengesezte Theilungsglied, eben weil es ein solches ist. So wird z. B. der Instinct nur auf Kosten der Erkenntnifs entwickelt, — oder wo viel Trieb vorhanden ist, da ist wenig Scheidungskraft; — und wie sehr bleibt ferner Wissen und Anwenden, Moralisiren und Sittlichseyn verschieden! — Eine besonnene Ableitung und Construction unsrer ganzen lebenvollen Kraft ist das, was aufgestellt werden mufs, und es müssen sich dabei die Anschauungen und die Verstandesfunction durchdringen, so dafs die Wahrnehmung und Reflexion sich entsprechen. Durch blos logische Scheidungen erkennen wir nichts von der wirklichen Natur unsrer innern Kraft. Die Befugnifs dazu liegt aber in dem Rechte des Psychologen, eine reelle Verschiedenheit der Vermögen anzunehmen, in sofern es in sich selbst — specifisch verschiedene innere Acte gibt, welche ihre charakteristischen eigenthümlichen Merkmale haben.

Die ganze innere Menschenkraft findet sich in der Wirklichkeit als ein ungeschiedenes Ganzes, eröfnet jedoch in ihrer Entwiklung verschiedene Richtungen. Demnach dürfte die realste Ableitung dann gewonnen werden, wenn wir uns an die nothwendige Entwiklung und fortschreitende Aussonderung jener Hauptrichtungen aus der ursprünglichen Natureinheit selbst halten, und nach diesem be-

stimmten Aufschliefsen unsers Innern die Aufzählung, wie die Anordnung der Grundvermögen selbst verfolgen. Diese Auffassung der realen Absonderung würde noch mehr bestätigt werden, wenn sie durch zwanglose Anschliefsung einer parallelen physiologischen Entwiklung und Fortbildung den Charakter einer anthropologischen erhielte, nachdem unser Bewufstseyn jene klar aufgefafst hätte.

Nun geht aus der Natur-Einheit wie aus der Vernunft Alles dualistisch hervor, weshalb die natürlichste wie die vernünftigste, kurz die der Natur und Vernunft angemessenste Eintheilung die zweigliedrige ist, die durch reine Entgegensezzung bestimmt wird, so wie in jeder practischen gemeinen Selbstkenntnifs schon eine Selbstabsonderung, mithin eine Selbstzweiung, ohne jedoch Entzweiung zu werden, liegt.

Die Seele selbst bleibt Jedem die Unbekannte; oft bleibt es auch das Selbst, minder das Ich, welches nur durch Reflexion auf Objecte erkannt wird, während das Selbst gefühlt wird. Zwei Wendepuncte sind es nun, in denen alles menschliche Thun und die gesammte mögliche Thätigkeit innerhalb des Innern schwebt. Früher als Alles ist die Einheit im Subject, und als das Früheste auch das Dunkelste und doch zugleich auch Umfassendste und Lebendigste. Dies ist Gefühl, in dem sich die Selbstheit concentrirt. Dann zeigt sich die Mannichfaltigkeit im Objecte und die Richtung des Subjects auf dasselbe — durch Sinn und Trieb. In der Wirklichkeit wirken alle drei Thätigkeiten

gleichursprünglich in Einem Momente; allein in der Reflexion kündigt sich uns das Gefühl zuerst an. Uebrigens hat die bisherige Erfahrung noch keine Seite der menschlichen Thätigkeitsäusserung gezeigt, welche sich nicht auf diese drei Kräfte in ihrer Composition zurükführen lasse. — Nun kommt Alles auf den Gesichtspunct an, der den theoretischen Eintheilungsgrund festsezt; immer kommen wir aber auf dieselbe Eintheilung zurük.

A) Gehen wir vom Objecte, dem nächsten sinnlichen, — dem Körper aus, so erhalten wir folgende anthropologische.

1. Nervenfaser, Gehirn insbesondere. — Sinn, Geist im Menschen.

2. Muskelfaser — Trieb im Thiere, Wille im Menschen.

3. Herz mit Ab- und Zuschlufs — das lebendigste; — Gefühl. Wie das Herz das Innerste in uns, so Gefühl das Tiefste.

B) Vom Object und Subject entnommen, ergibt sich:

1. Etwas Objectivirendes. — Sinn; Trennendes Vereinzeln. — Selbstbewufstseyn.

2. Etwas Subjectivirendes. — Gefühl; Tiefes Allumfassen, — Einheit. — Selbstheit.

3. Beides vereint. — Trieb; Schöpferisches Erweitern. — Selbstthätigkeit.

C) Vom Subjecte allein ausgehend, finden wir:

1. Sinn, als die innere Bedingung das Vergeistigen des Triebes (des Vorstellens), der Einwirkung des Objects auf uns; — als Sinn für (Formung, Ausbildung) Idealisirung endlicher Stoffe. Er verknüpft mit der Wirklichkeit, und bindet. — Das Belebende und Bildende.

2. Trieb, als den innern Grund des Verwirklichens des Sinnens (des Strebens), der Rükwirkung auf die Gegenstände; als Trieb zu Realisirung unendlicher (Bilder, Ideale) Ideen. Er zieht (auch schon befriedigt) immer hinaus aus der Wirklichkeit, und entbindet. — Das Erzeugende.

3. Gefühl, d. i. Leben und momentanes Ruhen in dem Ganzen von beiden Seiten, — im Idealen und Realen. Es entzündet die Ideen des Schönen etc. und verbindet. — Das Belebende und Beseelende.

D) Wählen wir die Zeit zu dem Standpuncte der Eintheilung, so erhalten wir nach ihren Hauptdimensionen:

1. Gegenwart — Sinn — für die enge, nächste Gegenwart.

2. Zukunft — Trieb, — zu der nächsten, dann weiten und fernen Zukunft,

3. Vergangenheit — Gefühl — für die nahe und ferne Vergangenheit.

E) Denken wir uns die Seelenkräfte beschüzt durch Genien, welche in jeder derselben als Repräsentanten der Freiheit über Maafs und Ziel walten, so reicht auch hier zu:

1. Sinn. — Ihn hält vor Versinken in Unsinn das klare Bewufstseyn und die ruhige Besonnenheit zurük.

2. Trieb. — Ihn schüzt vor Abschweifung die plözliche und schrekhaft erwachende Schaam und die Reue.

3. Gefühl. — Ueber dasselbe wacht das Gewissen.

Weitere Ableitung.

A. Aus dem Sinne scheidet der Geist mehrere Functionen und — immer zwekmässigere — Fertigkeiten, und daraus:

1. Der Objecte scheidende Geist, als der objective Sinn — der tastende und sehende, — der nicht blos greifende sondern auch fassende, ergreifende. — Aber auch der objective Bilder scheidende Geist — und dann entweder sicher auffassend und leicht das Vergangene nachbildend, reproducirend, (Gedächtnifs, — treu; Erinnerung); oder das Zukünftige kühn vorbildend (ersinnend — Phantasie). Der Geist sinnet also und bildet.

2. Der das Subjective trennende Geist — der Verstand; der zergliedernde, auseinandersezzende. Der Geist löfst auf — sinnt nach.

3. Der Beides, Object und Subject, unterscheidende (Scharfsinn), vergleichende (Urtheilskraft), vereinende Geist (Vernunft). Der Geist bindet.

Bei diesen Ausscheidungen dauert stete Wechselwirkung fort

zwischen Fassen und Wiederfassen, — Bilden und Wiederbilden, — Denken und Wiederdenken.

Die Entwiklung schreitet bei dem Sinne also auf:

Sinnesschärfe ohne Feinheit.

Starkes, doch nicht grade treues Gedächtnifs und heitere Phantasie.

Schwaches Gedächtnifs, matte Phantasie, troknerer Forschungsgeist.

Umfassendes und gegenwärtiges Gedächtnifs, freie Phantasie, starke Vernunft.

Des Gedächtnisses beschränkte Richtung auf die Gegenwart erzeugt Zerstreuung; auf die Vergangenheit — Vertiefung. Die beschränkte Richtung der Phantasie auf die Gegenwart erregt Vergessenheit. Die freie Richtung auf alle Zeit aber bringt Besonnenheit hervor.

B. Aus dem Triebe erwekt der Wille gleichfalls immer zwekmässigere Fertigkeiten und zwar:

für die Gegenwart — Begehren, mit Affect und Leidenschaft;

für die Vergangenheit — Streben mit Neigung, auch Sucht des Verlorenen oder Nimmerzufindenden;

für die Zukunft — Handeln mit der Selbstmacht, auf das Unendliche hin.

C. Dem Gefühle, das rein, und ohne leidenschaftlich zu seyn, wirkt, entkeimen:

Für den vergehenden Wiederschein der ewigen Urform — das ästhetische Gefühl.

Für die zukünftige sich entwickelnde Realität — das moralische Gefühl.

Für das ewige Seyn — das religiöse Gefühl.

Mit der Verzeichnung dieser drei Sphären haben wir den Grundrifs dargelegt, nach welchem die Psychologie verfahren, und die einzelnen Theorieen aufstellen mufs.

Theorie des Geistes.

Theorie des erkundenden Geistes.

Sinn.

Wie Stoffe sich lostrennen und ausscheiden in der Welt der Stoffe, um sich als bildsamere Individuen zu vereinen, so bildet sich im Fortgange der Individuen in der Welt der Formen ein immer mannichfaltigeres Erfassen der Stoffe.

Die Natur des Sinnens entspricht der gleichzeitig im thierischen Organismus beginnenden örtlichen Bewegung des lebendigen Thieres, welches nicht mehr, gleich der Pflanze, in dem Boden eingewurzelt ist. In dem Maafse, in welchem das Thier sich vom Boden entfernt, in diesem wird es im Raume durch den Sinn fixirt. Das Sinnen vertritt daher gleichsam die Stelle des Einwurzelns oder des örtlichen Beharrens, — es erscheint als ein Anschliessen des Subjects an das Reale. Die Eine Sinneskraft aber erscheint vertheilt in einzelne Sinnesvermögen mit eigenthümlichen Sinnessphären, — welche in Aufstufungen nach einander sich hervorthun, wie vom Insect zum höhern Thier, so vom Menschenkinde zum Greise.

Die leitende Idee, die den Grund für die Unterscheidung dieser Aufstufungen enthält, ist die Nothwendigkeit für das Orientiren des Flüchtigen im Raume, und für das Fixiren des Wechselnden in der Zeit. — In aller Bewegung liegt der Ausdruk des Thätigseyns der Natur; die intensive Bewegung als der reine Ausdruk des Thätigseyns ist daher die reine Innerlichkeit der Natur. Es waltet aber die Bewegung durch Druk in der unorganischen Natur (wie im Muskelsystem) nach mechanischen Gesezzen, Erregung durch Reize in der Pflanzenwelt nach chemischen Gesezzen, Sensation oder Urempfindung durch Eindruk, d. i. geistigen Gegenreiz gegen den organischen Urreiz, welcher blos Bewegung des von aussen bestimmten Muskels seyn kann, oder Rükwirkung des Nervens auf den Muskel, in der Thierwelt nach dynamischen Gesezzen. Alles innere Sinnen geht von einer Erregung desselben durch die Bewegung aus, daher es auch noch Bewegungen und sogenannte Erregungen ohne Empfindungen geben kann (wie in Lähmungen). Die Grundlage für die Thätigkeit des Sinnens macht also die sogenannte Vegetation aus, welche einen fremden Stoff und Reiz unmittelbar aufnimmt, d. i. den für uns objectiven Organismus, von dem wir leiden, und der also selbst nichts Passives ist. In diesem vegetabilischen Organismus liegt die Erregung des Sinnens oder der Sinnesorgane, und diese ist die äussere Bedingung der Sensation, ob sie gleich auch ohne Bewufstseyn geschehen kann. Aus ihr geht die Sensation hervor (welche zwischen der Erregung des äussern und innern Sinnes schwebt). Die vollendetste Sensation zeigt sich dann im Em-

pfinden, oder wörtlich, dem inneren Finden des Gegenreizes als einer Affection des Innern, dem innegewordenen äusseren Eindrücke, durch welche Thätigkeit eine Empfindung entsteht. In dieser leben die niedern Thiere und das Kind oder der stumpfsinnige Erwachsene einzig, da sie zwar die jedesmaligen Eindrücke empfinden, aber nie Bewufstseyn haben. Sonach macht die Empfindung ein Berührtwerden (doch auch ein Bereichertwerden) des Geistes durch unwillkührliches Auffassen eines Fremdartigen aus, und ist die Fortwirkung der von aussen kommenden Eindrücke im Innern. Sie gelangt als Empfindung nie über sich selbst hinaus und empfindet nie das Objective, sondern berichtet nur von der Berührung der Nerven, höchstens von Erscheinungen. Ihr allein überlassen (wie in der Ohnmacht, im Traume) können wir daher auch unser Selbst verlieren. Erst durch die Wechselbeziehung zwischen Bewegung und Empfindung entsteht eine äussere Objectivität, und erst wenn das Empfinden thätiger wird, geht Anschauen hervor. Durch diese unmittelbare Wechselbeziehung zwischen Bewegung und Empfindung entsteht eine Anschauung d. i. eine vollständig bestimmte unmittelbare Vorstellung. Anschauung ist daher mehr als blosses Sehen, was ohne jene statt finden kann; vielmehr das ganze, volle und bestimmte, innere Auffassen und die dadurch wieder bestimmte unmittelbare Vorstellung des empfundenen Gegenstandes, und dieses Gegenstandes. Durch sie geben sich uns Gegenstände zu erkennen; auf sie wird hier die Empfindung bezogen und fixirt. Das Ursprüngliche in ihr ist das durch den sinnlichen Eindruk

Bestimmte, und sie selbst enthält eine Verbindung, nemlich die der einzelnen successiv entstandenen Empfindungen in Eine Vorstellung. Ihre höchste Potenz zeigt sich in der Wahrnehmung eines Objects, der thätigen Annahme eines Etwas, als eines Wahren, oder der Ergreifung des Realen (entgegenstehend der Wahrscheinbarkeit). Sinn aber ist die bestimmte Empfänglichkeit und Reizbarkeit des Geistes für Empfindungen und das Vermögen der (innern und äussern) Anschauung. Es zeigt sich als historisch erstes, das heifst, als sich zuerst stärker entwickelndes Vermögen der Seele, und ist an sich das allmählig erwachende Bewufstseyn.

So ergibt sich also hieraus, dafs Sensibilität die ganze leidende Empfänglichkeit und Empfindungsfähigkeit, welche sich schon in der Thierheit regt, ist; Sinnlichkeit aber — wie Verständigkeit — die Empfindungsfertigkeit oder ein zu einem Charakterzug, einer Eigenschaft, ausgebildeter Sinn.*) Diese kann blos allgemeine Fertigkeit seyn, in der Empfindung anzuschauen, oder (practischer), thierische Genufsreizbarkeit, besonders im Lustsinne des Geruchs und Geschmaks bis zum Verlieren in der Sinnenempfindung. Ihr Ideal ist Sinnigkeit, die freie Beherrschung der Sinnlichkeit. — Es ergibt sich ferner daraus, dafs die Anschauung als das Fundament aller Erkenntnifs erscheint, von dem

*) Noch zu wenig wurde bisher in der Psychologie Sinnlichkeit vom Sinne unterschieden, welches nöthig war, da jene die Beschaffenheit, einen Zustand, der durch den Sinn veranlafst wird, ausmacht.

jede Erkenntnifs ausgeht, und auf die jede zurükgeführt werden mufs. Dieses volle bestimmte Vernehmen und Auffassen der Gegenstände durch alle Sinneswerkzeuge, und — objectiv — die dadurch entstandenen Vorstellungen der Objecte, welche sich jedoch der Geist durch selbstthätige Operation bilden mufs, ist die Grundlage, wie der Erkenntnifs, so auch alles Unterrichts (was lange vor Pestalozzi, Condillac und Andere erkannt haben).

Die Empfindung gilt den Idealisten eine blosse Nehmung ihrer selbst, Anderen die Nehmung eines Wahren und Gegebenen. Wenn man sagt, die Empfindung könne nicht über sich hinaus, so kann es auch der Verstand nicht. Es gibt aber keine Empfindung ohne ein Empfundenes, keine Anschauung ohne ein Angeschautes, und Wahrheit ist nur dann in Beiden, wenn die Uebereinstimmung der Empfindung und des Empfundenen, der Anschauung und des Angeschauten statt findet. Dafs die Gegenstände ausser uns gesezt werden, bleibt allerdings Sache der Reflexion; denn wenn ihnen auch Etwas ausser uns zum Grunde läge, so wissen wir davon nicht, indem wir empfinden.

Keine Empfindung, die zur Vorstellung gelangt, bleibt ohne Rükwirkung, nur geht sie nicht immer in Bewegung über. Auf den Eindruk folgt zuweilen Nachempfindung, indem wir den aufgefafsten Eindruk in einer bestimmten Weile wahrnehmen, oder ein höheres Bewufstseyn haben (wie Nachdruk, Nachhall, Nachschein). Schon diese Nachempfindung hat verschiedene Grade der Stärke, wie

wie viel mehr das Bewufstseyn. Die höchste Stufe für die unterhaltene Nachempfindung nimmt aber das Selbstgefühl ein. Jeder Eindruk erfordert nun für seine Nachempfindung seine Zeit, da zu starke und zu schwache Eindrücke entweder gar nicht oder nicht ganz in der Empfindung aufgenommen werden. Einerlei Eindruk aber kann wieder nicht einmal lange gegenwärtig erhalten werden. Sonach ergeben sich als Bedingungen des erwachenden Empfindungsbewufstseyns a) Verhältnifsmässigkeit des Eindruks; b) Entstehung einer Empfindung; c) allmählige Nachfolge und gehörige Weile einer Nachempfindung; d) Unvermischtheit mit ungleichen Empfindungen.

Der Sinn erscheint nur so lange als ein vom Geiste Getrenntes, als eine mechanisch wirkende Kraft, so lange der Geist noch nicht hervorgebrochen und in das Sinnen noch kein freieres Interesse, keine höhere Bedeutung gebracht worden ist. Das was anschaut ist der Geist, nicht das Organ. Jemehr dieser wächst, um so mehr tritt er scheidend hervor. In dem Sinne liegt nicht blos Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit, und ausser ihm ist keine Realität anzutreffen. So wird der Sinn, wie oben erwähnt worden ist, die innere Bedingung des Vergeistigen des Triebes und das Vermögen zur Idealisirung endlicher Stoffe.

Die rein ursprüngliche, mithin nicht hineingetragene, und die unmittelbar wahre Sphäre des Sinns trift im Allgemeinen

a) nicht auf Gegenstände, weder als existirende, noch als bestimmte, also nie die Körper

selbst als solche, noch weniger die wesentlichen Beschaffenheiten derselben an sich, die so verschieden erscheinen;

b) nicht etwas Objectives (Ursachen im Raume von bestimmter Beschaffenheit), noch ein Aeusseres (das Ausser uns Sezzen der Objecte, — Aussendinge, Aussenwelt; daher der Sinn auch eigentlich kein äusserer oder körperlicher heissen kann);

c) nicht das mittelbar Anschaubare — die Sinnenwelt. Vielmehr trift es das Anschauliche, d. i. ein Mannichfaltiges von den uns berührenden Erscheinungen, von Affectionen. Dieses erscheint aber wie ein zunächst und an sich mehr Geistverwirrendes, wenigstens zerstreuendes oder betäubendes, als sammelndes Gemisch, innerhalb der Coexistenz und Simultanität. Zwar ist es unterscheidbar, aber doch erst von dem Bewufstseyn wirklich unterschieden; es wird erst durch die Wahrnehmung als ein lebendiges Verändern, durch die Reflexion als ein Werden bezeichnet. Nie können wir Geister sehen und hören, nie Gedanken selbst empfinden, sondern nur die Wirkungen von diesen auf unsern Zustand, und zwar auch nur auf unsern körperlichen.

Mit Recht sprechen wir von den Sinnen (den sogenannten äusseren) und dem (dem alles vereinenden innern) Sinne, und unterscheiden sie. In jenen liegt das objective Sinnen, von welchem wir nur eine Geschichte der progressiven Entwiklung entwerfen können.

Geschichte des objectiven Sinnens.

Bei dem Entwurfe hierzu bietet sich vor Allem die Vorsichtsregel dar, dafs man sogleich im Sinnenkreise Thiere und Menschen rein beobachten und recht verstehen lerne. In dieser liegt aber wieder eine doppelte Vorschrift. a) Man leihe den Thieren nicht vorschnell α) weder unsre Werkzeuge, wenn sie etwas diesen Aehnliches zeigen. So ist z. B. der blinde Maulwurf mit einer Art von Augen begabt. Auch darf man nicht ohne Einschränkung annehmen, dafs irgend ein Organ nur für einen besondern Sinn vorhanden sey. Nicht für denselben Sinn mufs bei allen Thieren Ein Werkzeug seyn, sondern es kann ein Sinn als Stellvertreter des Andern dienen. Man leihe den Thieren aber auch nicht β) unsre Empfindungen, wenn sie etwa zu hören scheinen, wie mit den Fühlhörnern, statt dafs Eine Veranlassung (äussere Erschütterung) auf verschiedenen Wegen Eine lezte Wirkung, z. B. Bewegung, hervorbringt, beim Thiere durch's Getast, beim Menschen durch's Gesicht. Die zweite Vorschrift ist: b) Man beobachte unter den Menschen vorzüglich die Unverwahrlosten. Die Anzahl derselben ist gering und die Beobachtung der reinen Sinnigkeit, — z. B. dessen, was sich durch das frühe, rechte, wahre Sehen erreichen läfst, — ist uns verkünstelten, gesellschaftlichen Menschen beinahe ganz verborgen. Bei den Menschen aber beobachte man insbesondere α) die noch wenig beobachteten Grade der Sinnenstärke, oder den erschöpfenden Umfang des Sinnenkreises; so wie β) vorzüglich die stete Beziehung jeder Sin-

nenstärke zu dem Geiste, wo z. B. die gepriesene willkührliche Bildung des Sinnes der Wilden für die Intelligenz weniger leisten dürfte, als man hoffen möchte. Das Charakteristische des thierischen und menschlichen Sinnes mufs mit der Fundamentalverschiedenheit Beider (der Anlage) angefangen und dadurch begründet werden.

So viele oder wenige Sinneswerkzeuge auch ein lebendiges Wesen zeigen mag, so sind sie dennoch die Werkzeuge nur Eines objectiven Sinnes (wie schon Ith in s. Anthropologie erkannt hat). Die sogenannten verschiedenen Sinne sind also nicht wesentlich verschieden für das Innere (das Gehörte und Gesehene z. B. soll sich in uns vereinigen), sondern nur verschiedene Affectionen der Empfindung durch die Eine Aussenwelt, deren einzelne Hauptformen den einzelnen sichtbaren Organen unsers Einen Sinnes durch die verschiedenen Nerven entsprechen (so wie jedes Sinnen, z. B. das Sehen, wieder seine verschiedenen Nebenformen, — zu sehen, — die graduelle Feinheit der Organe, hat). Demnach mufs in jedem einzelnen Sinne jedes lebendigen Wesens das ganze Sinnes-Vermögen dieses Wesens schon enthalten seyn.

Verhältnifs des menschlichen Sinnens zu dem thierischen.

Die innerlich schwache und mehr unthätige Pflanze vermag mit ihren unzureichenden abziehenden und abstossenden Vermögen (ohne eigne Reize) nicht die Nahrung und Befruchtung zu suchen. Sie mufs diese erwarten von Elementen oder Thieren; ihr mufs der Stoff der Nahrung und Befruchtung von aussen zugeführt werden und die weibliche Pflanze wird zur männlichen hingezogen.

Im Thiere beginnt das (objective) Sinnen, d. h. das thätigere Hinbewegen zu einzelnen Gegenständen der Aussenwelt. Das thierische Leben wird nicht mehr durch blosse Abstossung und Anziehung, sondern durch Reize der Wärme etc. angeregt. Daher findet sich in den kaltblütigen Thieren noch die stärkste (äussere) Reizbarkeit neben der schwächsten (innern) Empfindlichkeit, welche erst in den warmblütigen zarter, tiefer und mannichfaltiger erscheint; daher wird auch das Thier mehr von (äussern) Reizen fortgerissen und gestört, und ist an sie gebundener als der Mensch.

Das Thier lebt durch seine Sinne blos in der Aussenwelt, weshalb auch seine Sinneswerkzeuge gänzlich an die Aussenseite seines Körpers gekehrt sind, um in steter Wechselwirkung mit der Natur zu stehen. Es hat nur (bewufstlose) Sinnes-Erregungen, nicht (mit Bewufstseyn verbundene) Sensationen. Und so zieht die Natur selbst das Thier, während der freie Mensch den Menschen erzieht; so bedarf das höhere Thier, welches schon über den Wurm erhoben wurde, namentlich den mächtigen und fortwirkenden Geruch zuerst und vor allen Sinnen, während der Mensch hingegen desselben zuletzt bedürftig ist.

Des Thieres Sinnen und Bewegen beherrscht durchaus Nothwendigkeit, jenes mechanisch wirkende

und treibende, und jedes Individuum gleich bestimmende Gesez, nach dem man den Erfolg berechnen kann, wie bei Maschinen. Daher die grössere Gleichheit, aber auch Einförmigkeit thierischer Sinneneindrücke. Des Thieres Sinnkraft ist in gereiztem Zustande, und verliert sich in dem Eindrucke, in dem sogar sein ganzes Innre verschwimmt. Daher fasst es nur einzelne Sinnenerscheinungen und unter diesen auch nur diejenigen, die es fassen muss. Sein Trieb geht auf den nächsten Zwek. Alle Werkzeuge beziehen sich an ihm auf die Regerhaltung des Lebens, und zwar in den beiden Grundtrieben der Erhaltung — der Individualität, durch die Nahrung, dahin besonders die Betastungsorgane, namentlich schon die vielen Arme der Polypen, durch welche — (und nicht durch Gesicht,) — sie von dem Daseyn ihrer Speise im Wasser belehrt werden, gerichtet sind, — und dann der Erhaltung der Gattung durch die Begattung.

Des Menschen Sinnen und Bewegen aber leitet Freiheit, stetig hin zu den hohen Zwecken der Intelligenz. Daher schon die grössere Verschiedenheit und Vielförmigkeit der Sinneseindrücke für die einzelnen Menschenwesen; Daher die grössere Mannichfaltigkeit der Empfindungen im Menschen. Den niedern Thieren fehlt Gesicht, den höhern Geschmak; im Menschen hingegen ist alles Sinnen vereint. Zeichnet sich auch bei manchen Thieren ein Sinn durch mehr Schärfe und Umfang aus, so sind doch in eben dem Maafse die übrigen zurük; in dem Menschen liegt hingegen mehr Bestimmtheit und Sicherheit. Den Menschen

ergreifen nicht mehr blos nothwendig einzelne Sinnenerscheinungen, sondern er ergreift sie einmal unterscheidend, und dann vereinend zu einer Idee einer Sinnen-Welt, einem Ganzen mit eigenthümlichen Gesezzen. Schon in der frühesten Zeit drang sich ihm die objective Wahrheit einer Sinnenwelt auf, ob er gleich dieselbe unvollständig erkannte. In Fernen und Tiefen dringt sein freithätiger Sinn, die keinem Thieres-Auge leuchteten. Statt ferner, wie das Thier, — von dem aussern Scheine der wechselnden Sinnenerscheinungen gefesselt zu werden, hält er sich mit mehrern Ankern seines Sinnes fest an das reale Seyn mitten unter dem Wechsel. Der Mensch empfing mehr Berührungspuncte, doch nicht blos mit den einzelnen und sich ihm nothwendig aufdringenden Sinnenerscheinungen, sondern mit der Sinnenwelt, und eben darum entferntere Berührungspuncte mit dieser äussern, wandelbaren Welt. Sein Erhaltungstrieb, den er als Trieb mit dem Thiere gemein hat, bleibt nicht beim Nächsten, wie im Thiere stehen, — vielmehr führt die Intelligenz in ihm den Trieb auf Erregung und Erhöhung des Lebens, reifst ihn vom Aeussern zu dem Innern; denn auch des Menschen innigstes Leben bedarf noch Reize, nur harmonischere — der Schönheit, des höheren Geschmaks etc. Seines Sinnens Zwek geht auf das Entferntere, ja das Höchste, auf die freie Selbstthätigkeit im Wissen, wie im Handeln. In dem Spiele der Formen der Sinnenwelt erkennt nur Er Harmonie; — ja schon das menschliche Kind bringt die Gesichtswelt unter sich, sobald es ruhig — umschauen und anschauen, d. i. unter-

scheiden kann. Nur er hört in den Tönen Harmonieen, und er nur löfst in sie auch Disharmonieen auf.

Wenn sein Wahrnehmungspunct sich immer enger concentrirt, so wird immer weiter sein Wahrnehmungskreis. Wie alle erste Entwiklung in Dunkel gehüllt ist, so gedeiht auch sein menschlichstes Sinnen, das Sehen, zuerst in Dunkelheit. Doch aus diesem dringt er zum Licht, wie aus Schmerz und Furcht zur Freude und Hofnung.

Die ersten Sinnes-Empfindungen im Thiere, wie im Menschen sind unruhig lebhaft, heftig, stürmisch, — daher desto dunkler, je näher sie den Körper berührten. Jene Heftigkeit läfst den innern Sinn zu keiner Vorstellung von ihren Gegenständen gelangen, sondern nur zu phantastischen Bildern. Je stärker der Sinn sich afficirt fühlt, desto weniger kann der Geist durch den Sinneseindruk lehren; er wird geblendet im Thiere, wie im Kinde. — Doch je weniger gierig die lebendigen Wesen die Körper ergreifen, je mittelbarer ihre Empfindungen und je feiner die Materien der Körper, die sie empfinden, werden, desto ruhiger und sanfter, reiner und freier, klarer und geistiger wirkt der Sinn; desto mehr bezieht sich die reizende Berührung auf das innigere Gefühl, auf die Scheidung seines Zustandes und seiner angenehmen und unangenehmen Rührungen. Dann wird das Sinnen aus dem uranfanglichen Verschmelzen immer mehr ein Scheiden und Unterscheiden, was das Menschliche in der Empfindung ist, aus dem Ver-

lieren des Geistes ein Gewinnen der Entsinnung und Besinnung*). So sieht schon das laufende Kind aus weiten Entfernungen Gegenstände heraus.

Beim Menschen arbeitet also, auch in jeder Sinnesform, schon der entsinnende Geist hinein. — Das Thier kann sinnen mit relativer Empfindung in seiner beschränktem Sinnessphäre; der Mensch kann sinnen mit Bewufstseyn.

Allein der Mensch kann es auch nur; denn sein Sinnesvermögen ist nicht sogleich Empfindungskraft. Nur allmählig und im Einzelnen wird die Sinnenkraft des Kindes frei, und von ihren Fesseln durch die bildende und aufmerkende Kraft erlöfst. Der Mensch mufs sinnen lernen, wodurch er auch mehr den Täuschungen der Sinne (durch sein Phantasiren, seine Leidenschaften, Trugschlüsse) ausgesezt ist, als das Thier. Dennoch kann er auch in dem Sinnenkreise Würde haben, auch als empfindendes Wesen schon Geist seyn, — wenn er Freiheit erringt. Die oft unglaubliche Verfeinerung einzelner Sinne in den Menschen, auch in kranken, macht eben das Menschliche aus. In jeder besondern Sinnenweise gewinnt das Kind Fortschritte durch innere feinere Unterscheidung. Daher wissen aber auch die wenigsten Menschen rein zu hören, recht zu sehen, ja es wis-

*) Die Thiere sind in ihrer Empfindung verloren; der Mensch erkennt durch die Sinne. — Illae nihil sentiunt, nisi voluptatem, ad eamque feruntur omni impetu. Cic. de off. I. 30.

sen die Wenigsten von denen, welche Begriffe auf das feinste scheiden, Anschauungen zu scheiden. Jene allmählige Befreiung von dem Dunkel findet aber bei Jedem, selbst dem Tastsinne statt; denn wenn der Geist aus ihm erst nur die Vorstellung von Nafs und Trocken hatte ausscheiden können, so scheidet er bald das Harte und Weiche, das Stumpfe und Scharfe etc.

Die gesammte Reihe der Sinnesentwiklungen bewegt sich zwischen den beiden Extremen in den organischen Reizen, — zwischen demjenigen, der die blindgeborenen Lebendigen (und dies sind wir Alle noch, auch mit ofnen Augen) an die Aussenwelt bindet, dem unmittelbarsten — im Getaste — und zwischen demjenigen, der die unterscheidenden Lebendigen (und dies sind nur freie Menschen) von der Aussenwelt am weitesten entfernt, durch den das Ich der Sinnenwelt beherrscht wird, dem mittelbarsten — im Gesicht. Und dennoch, so weit auch das Getast von dem Gesichte absteht, berühren sich auch hier die Extreme am meisten, so dafs man jenes sogar die Wurzel des Gesichts nennen könnte. Beide geben objective Empfindungen und sind daher die deutlichsten; sie liefern uns die meisten Erkenntnisse und für beide haben wir die meisten eigenthümlichen Wörter. Beide nehmen die äussere Gestalt der Natur an, nehmen die Materie auf im Raume; darum können auch nur diese Beide in einander übergehen. Die vollendete Anschauung der Gestalt ist freilich nur im Auge, und der Tastsinn bedarf gleichsam noch vieler Augen (d. i. der Finger), daher er in den unvollkommnen Thierorganen mit dem Gesicht so innig verwebt ist, dafs man die Gränze nicht angeben kann. Der Gesichtssinn aber scheint in der Classe der Insecten aus dem Getaste zu erwachen*), so wie das Auge auf niederen Stufen des Thierreichs wirklich nur Tastorgan ist. So ist auch der höchste Grad der Kurzsichtigkeit nichts als ein auf das Tasten herabsinkendes Sehen, welches bei eintretender Blindheit wirklich mit ihm zusammenfällt. Der Tastsinn nimmt in dem Blindgebornen gleichsam das Gesicht in seine Sphäre auf, und wird dessen Stellvertreter**). Die Berührung dieser Beiden zeigt sich überdies in den Irrungen, welche die Betastungsvorstellungen in die Gesichtsvorstellungen bringen, wie in dem kindischen Triebe der Ungebildeten, alles, was sie recht sehen wollen, zu betasten***). Eben daher hat die Hautempfindung auch gewöhnlich einen wichtigen Einfluss auf geistige Phänomene.

Eintheilung der Sinne kann als Theilung nicht statt finden, sondern es kann nur der Wirkungskreis derselben verzeichnet werden. Hier finden wir nun als Sphäre der Sinne eine objective und subjective. In jener herrscht der Raum, auf dessen Inhalt, die äusseren Gegenstände, der Sinn der Betastung und des Gesichts sich beziehen; in dieser herrscht die Zeit, welche die innern Ver-

*) Kefsler Ueber die Natur der Sinne. S. 48.

**) Wie bei Gambassi und Pellerin. S. Ith's Anthropologie. S. 291. 6.

***) Man vergl. Schwarze's Erziehungslehre. S. 410.

änderungen umschliefst, und auf welche der Sinn des Geruchs und des Gehörs gerichtet ist. Die Vereinigung beider Sphären, in denen objectives und subjectives, gestaltetes und thätiges zusammenfällt, hat für sich den Sinn des Geschmaks. — Will man noch eine Unterscheidung hinzufügen, so kann man mit Recht einen Allgemeinen vom Besondern unterscheiden. Jener, der umherirrende (sensus vagus, nach Kant) Lebenssinn, Vitalsinn, ist unbestimmt auf den ganzen Körper mit allen seinen reizbaren Nerven ausgedehnt und wird theils durch physische (in der Wärme etc.) theils durch psychische Veranlassung (wie Frost und Hizze durch Furcht und Hofnung, im Schauer etc.) berührt. Dieser, der Sinn der Organempfindung (sensus fixus, nach Kant) ist auf bestimmte Nerven des Körpers eingeschränkt, welche nicht, wie bei jenen, durch Totaleindrücke, sondern durch Partialeindrücke afficirt werden.

Folge der Entwiklung der Sinnes-Weisen.

Tastsinn.

Der Tastsinn ist der Erste überall *); der erste, der sich im Thiere regt, die erste ausgeschiedene Rührung (nicht Richtung) aus der unbestimmten und ungesonderten Empfindung, also

*) Ich bemerke, dafs dies in Beziehung auf Schwarze's Erziehungslehre, Th. II. S. 206. und gegen das dort Gesagte vom Verfasser geschrieben worden ist. Anmerkung des Herausgebers.

schwerlich der Elementarsinn für die Blindgebornen allein. Als Gründe beweisen dies:

a) die Analogie der lebendigen Natur im Grofsen. 1) Auch die sinnlosesten lebendigen Wesen haben doch wenigstens diese Eine Sinnesart, das Getast *). Manche geben Ihn wenigstens den Pflanzen, welche ohne Licht verwelken. Bei den Insecten (z. B. Spinnen) ist das Betastungsorgan noch nicht über den ganzen Körper verbreitet, denn dieser ist schaaligt, schuppigt oder wenigstens haarig. Vielmehr wird es auf die sogenannten Fühlhörner beschränkt. Auch diese sind noch hart, gleich den Nägeln der Finger, doch articulirt, und daher im Dunkel sondirende Werkzeuge, wahrscheinlich erst zugleich Geruchswerkzeuge, woher auch die verworrenen Empfindungen herrühren. Ihre Anzahl ist noch gering, höchstens zwei; wenn auch die männlichen gröfser sind und sie oft aus mehreren Gliedern bestehen. Das Betasten und Ergreifen der Nahrung ist hier an Ein Organ gewiesen, (wie z. B. bei den Zoophyten) und die Fühlhörner werden von unaufhörlicher Bewegung getrieben (im Spinnenstecher oder Ichneumon. 2) Bei den Würmern ist noch blos ein für Eindrücke des Lichts empfängliches Tastorgan vorhanden, wie man aus ihren unruhigen Bewegungen vermuthet. Diese Thierart hat die künstlichsten Tastungsmaschinen, ist aber des Auges und Ohres noch gröfstentheils beraubt. Sie haben Fühlfäden, weiche und unarticulirte Organe, deren Anzahl aber reicher

*) Plin. h. n. 8o. 6.

ist als die Fühlhörner (von zwei aufsteigend bis sechszig). In ihnen beginnt Nervenkraft, also etwas Geistiges. 3) Die höhern Thiere, d. i. weder Fische, noch weifsblütige Thiere, sondern Amphibien, Vögel und besonders Säugthiere, — haben ein anderes Betastungsorgan, nemlich die Zunge, die ihnen kein Geschmaksorgan, wie dem Menschen, sondern Werkzeug des Tastens und Ergreifens ihrer Nahrung ist*); wie beim Ameisenbäre, dem Spechte etc. Auch den vierfüfsigen Thieren fehlt der Zungennerv des fünften Nervenpaars, der wahrscheinlich das menschliche eigentliche Geschmaksorgan ist.

b) Die Analogie mit halb ausgebildeten Menschen. — Bei diesen hat das objective Sinnesvermögen seine vollkommenste Seite blos im Betasten. So in dem Blödsinnigen, wie in dem Gesichtsblöden, dem Blindgebornen und Tauben.

c) Das Kind. — Dies pflegt früher, als es einen Gegenstand bestimmt sieht, nach ihm, wie ein im Finstern Tappender, zu greifen und fafst so am Griff dunkel den ersten Begriff auf. Das Schreien, mit dem der neugeborne Mensch allein sich ankündigt und nachher öfter erscheint, verräth die unmittelbare Empfindung eines Schmerzes, der durch seinen ganzen Körper, als das allgemeine Tastorgan, vermittelt werden konnte. Ja sogar im Embryo konnte sich grade der Tastsinn entwickeln, dessen Bewegungen auch von einer äusseren Berührung der Mutter abgeleitet werden können.

*) Vgl. Schelver's Naturgeschichte der Sinneswerkzeuge bei den Insecten und Würmern. S. 37.

d) Die Beobachtung, — dafs ein Kizzeln den schlummernden Menschen leichter aus dem tiefen Schlafe wekt, (wie den Betäubten aus der Ohnmacht) als ein starkes Geschrei. Selbst während des tiefen Schlafens bestimmen die schwer und zulezt einschlummernden Reize dieses Sinnes noch die körperlichen Bewegungen.

e) Das Wesen dieses Sinnes, — dessen Unmittelbarkeit, und nächste Anschliessung an die äussere Körperwelt. Durch ihn werden wir am innigsten an die Realität geheftet, und zwar durch ihn als den sichersten Sinn, welcher die längste Zeit zur Auffassung braucht, mithin auch am festesten an die Endlichkeit und ihre Formen, Zeit und Raum, gekettet ist.

Wie dieser Sinn noch im Menschen am frühesten hervortritt, so wurzelt er auch am tiefsten ein; denn er verlischt am spätesten. Wenn dem Sterbenden kein Ton, kein Strahl mehr zukommt, so empfindet er noch die Feuchtigkeit auf der Lippe oder den Druk der Hand.

Je mehr die Bildung zunimmt, je mehr thun sich die Sinnesveränderungen auch hier hervor. Im Menschen wird der Tastsinn mehr Gespür und Rührung, und er lernt erst tasten (mit dem Geiste). Das Thier betastet ohne Gefühl, und in ihm veranlafst das Tasten nur Ahnden der Gegenwart eines Gegenstandes, wenn das feinere der Fingerspizzen im Menschen auch die Gestalt kündet. Am Menschen, der diesen Sinn noch mehr cultiviren könnte (bis zur Ahndung von Krankheit, von Annäherungen, zum Orientiren nach

der Luft, wie im Blinden) ist er weiter ausgebreitet, so dafs er an allen, auch den innern, (wie es sich in Krankheiten zeigt) Theilen des Körpers das Aeussere empfindet. Die feineren Werkzeuge sind jedoch Hände und Lippen.

Geruchssinn.

Der Geruchssinn löfst sich gleichsam allmählig ab und scheidet sich von den Betastungsorganen, als feinere Modification des Tastens, aus. Die flüchtigen Salze des Geruchs ziehen den Instinct des Thieres an und stofsen ihn durch Ekel, — negativ abhaltend, — ab.

Im Thiere hängt das Riechen innig mit dem Athmen und dem Respirationsgeschäfte zusammen. Seine gewaltige Macht in der Thierwelt, welche betäubend ist, und noch durch die ungemein grofse Dunkelheit dieser Empfindung, wie nicht minder durch die in den vierfüfsigen Thieren damit verbundenen heftigeren und gröberen Begierden (der Erhaltung und Begattung) vermehrt wird, läfst das Thier durch ihn nicht zum Geschmak kommen. Auch das höhere Thier kann, selbst mit seiner Zunge, nicht mehr erreichen, als einen Vorgeschmak. Im Menschen ist der Geruchssinn zwar anfangs, wie in dem Wilden noch ungleich stärker als in dem Cultivirten, jedoch gleich anfangs mit dem Geschmakssinne und lange vereinigt. Auf diese Vermischung beider Sinne, wo der Geruch das Vorkosten des Geschmaks ist, führen Sympathieen und Antipathieen, Appetit und Ekel, eingebil-

gebildete Schlüsse von einem Geruche auf einen ihm ähnlichen Geschmak. Auch bezeugt dies der Ausdruk der Sprachen (sapor, savour etc. für beide gültig). — Der Geruchssinn kann in dem Menschen vor Beendigung des dritten Lebensjahres desselben die Gerüche (der Blumen) noch wenig unterscheiden und schwerlich früher ihren Wohlgeruch mit freier Aufmerksamkeit empfinden. Die ersten angenehmen Geruchsempfindungen verfliefsen unbestimmt in die erste Sinnesanschauung, in das erste Selbstgefühl. Daher führen die Gerüche die frühe Kindheit mit dem dunkelsten Gefühlen zurük, obgleich mit dem Geruche überhaupt wenig Gedächtnifs verbunden ist. Im Alter schwindet der Geruchssinn.

Geschmakssinn

Schmekte das Thier, so würde es in der Gaumenlust ausschweifen, wie der Mensch. Allein das Thier kennt keine andre Speise als sein Urahne kannte, und kostet nicht mit dem Schmecken, sondern durch Riechen. Schmecken ist daher mehr, als ein Reiz auf der Zunge fühlen und nicht das Lecken des Thiers, wenn es auch selbst bei dem Reize ein Angenehmes finden sollte, was es ja auch von dem Betasten haben könnte. Wie der Geruchssinn dem Thiere unentbehrlich bleibt, so ist dieser dem Menschen noch unentbehrlicher als der Geschmakssinn. Was also der Riechsinn für das Thier wird, ein Despot, das wird dem blos sinnlichen Menschen der Schmeksinn.

Sobald seit der Entwöhnung von der Brust und dem Hervorbrechen der Zähne der Geschmakssinn durch vielfachere Speise mehr entwickelt wird, so verbindet sich damit der Appetit, welcher milder ist als der Hunger, und von nun an wird dieser Sinn im Menschen herrschend. Auf ihn werden dann die Geruchs- und Tastempfindungen bezogen. — Der Geschmak des Menschen schläft sogleich nach dem Gesicht ein und nach jenem erst der Geruch. — Als menschliches Geschmaksorgan findet sich der Gaumen (Intellectus saporum — homini in palato Plin. h. n. XI. 65.). — Der Geschmak verfeinert sich immer mehr, und macht als feinerer geselliger Sinn wieder Beziehung auf Gefühl und zwar Zartgefühl (Delicatesse), und wird zum Wecker von Bedürfnissen, welche Entdeckungen lehrten.

Gehörsinn.

Die Sphäre des Hörens und die des Sehens ist die menschlichste, vorzüglich die Lezte. Gehör und Gesicht machen die am höchsten potenzirten Sinne aus, ob sie gleich ihrem Wesen und ihrer Richtung nach die differentesten sind. Beides zeigt sich an den niedern Thieren noch wenig berüksichtigt, daher die Natur auf ihr Hören und Sehen, z. B. auf das der Krebse, nur Ein Organ verwendete.

An den Insecten bemerkt man nichts von einem äussern Ohre, so wenig als am Maulwurfe; allein hiervon darf man keineswegs auf den Mangel desselben schliessen. Bei einigen haben es die Anatomen an verschiedenen Theilen des Körpers entdekt. So locken die Heuschrecken und Spinnen durch Laute zur Paarung und Begattung; so ist der Krebs für den Schall der Glocke empfanglich.

Das Thier hört nur Schälle und gibt Laute von sich, da es eine Stimme hat, welche bei den Gesangvögeln am ausgebildetsten. Ob es gleich auch für thierische Stimmen, vorzüglich von seines Gleichen, reizbarer ist als für Schälle, so wird doch nur des Menschen Gehör erst Sprachsinn und dann Tonsinn. Bei Musik heult der Hund; wenn auch auf des Menschen Nervensystem diese weit erschütternder in den ganzen Körper wirkt, als ein Reizen des Betastungssinnes durch Brennen und Stechen. Dies zeigt aber nur den Zusammenhang jenes Sinns mit dem Lebenssinne. Des Menschen Gehör läfst ihn Gedanken mittheilen in articulirten Tönen, zu deren Vernehmung schon ein gewisser Grad von Gehörfähigkeit und daher auch ein gesellschaftlicher Sinn erfordert wird. — Mehrere Thiere lassen ihre Töne nur im Nothfall hören (wie der Maulwurf, der Hase etc.), und der Gesang der Vögel ist, wie das Spinngewebe des Insects; sie singen nicht, um sich selbst zu hören, sondern nur instinctmäfsig, obgleich für uns diese Töne etwas Anderes sind*). Bei den Menschen ist das Gehör

*) Wenn auch nur der Vogel singen kann, so lernt er es von seinen Aeltern und, jung dem Neste entnommen, vermag er es nicht. Ihm kommt kein musikalischer Sinn zu, wie Gall andeutet.

Medium höherer Harmonie, des zartesten Wohllauts und dadurch unaussprechlicher Empfindungen; denn es steht mit seinem tiefsten Gefühle im Bunde und in seiner Stimme ist Seele.

Des Menschen Ohr ist das gedrängteste und kleinste, aber auch desto künstlicher zusammengesezt. Weit mehr Einfachheit aber findet sich im Gehörwerkzeuge der Fische und Amphibien, als bei Säugthieren, oder gar bei dem Menschen. — Diesem ist das Hören weit bestimmtere Empfindung, und er hegt, weil sein Vernehmen durch das Ohr leiser geschieht, tiefere Erinnerung dafür. — So liegt in menschlichen Gehörsempfindungen wenig oder gar nichts Objectives, und desto mehr Subjectives oder Intensives. Der Mensch ist im Stande, immer leiser, schneller und treffender hören zu lernen, immer mehr Töne, und nicht allein blos aufeinanderfolgende, sondern auch in Accorden zugleich verbundene, zu unterscheiden. Leichter aber täuscht sich auch der Mensch (selbst als Sterbender) etwas gehört, als etwas gesehen zu haben. — Der Tod, wie der Schlaf schliefst alle Sinne früher als das Ohr.

Gesichtssinn.

In der Thierwelt ist der Gesichtssinn die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs, zu dem die übrigen Sinne bestimmt sind. Minder als diese geht er auf Erhaltung, vielmehr auf Bewegung innerhalb der Bahnen jeder Thierart.

An manchen Würmern entdekt man keine Spur von einer Fähigkeit des Sehens, oder von einem Auge (z. B. an den in den Eingeweiden andrer Thiere lebenden). So bedürfen auch die Polypen keiner Augen, und die Gründe dafür lassen sich aus der Stärke des Tastsinnes dieser Thiere nehmen, da sie sich z. B. an helle Orte begeben, bewogen durch den Sinn für Wärme. Sollte überhaupt das Auge nur ein Organ für das Licht seyn, so wäre der ganze Körper Auge und das Wasser Licht, denn bei vielen Würmern geschieht dann das Tasten, Hören und Sehen durch die blosse Oberhaut.

Unter den Insecten leben Viele im Dunkeln, und bei einigen können wir noch gar keine Augen entdecken, wie bei den Larven der Spatonen, daher es noch Zweifeln unterworfen bleibt, ob der Gesichtssinn allen Insecten eigen sey. Ihre Sehorgane sind, wenn sie solche besizzen, sehr mannichfaltig zusammengesezt, so dafs sich die Anzahl der Linsen, welche auf dem Auge jeder Seite bemerkbar ist, bis auf achtzig bei der Ameise, vier tausend bei der Stubenfliege, und sogar 25088 bei der Mordella erstrekt. Diese Menge war nöthig, um das Auge von einer grössern Masse Lichtstrahlen afficirt zu sehen. In diesen zusammengesezten Augen aber ist äusserlich keine Bewegung zu erkennen; dennoch ist es wahrscheinlich, obgleich noch nicht erwiesen, dafs im Innern derselben eine Veränderung an der Lage der Theile vorgehen könne. Ihre einfachen Augen sind hingegen unendlich klein, so dafs sie nur als durchsichtige Puncte (an der Zahl 2 bis 8. wie bei den meisten Spinnen) erscheinen. Alle Raupen und geflügelte Insecten besizzen diese

einfachen Augen; bei den übrigen Insecten finden sich die zusammengesezten mit den einfachen vereint. Diese dienen denselben zum Sehen naher, jene, welche zugleich unbeweglich sind, zum Sehen entfernter Gegenstände.

Die Sehnerven warmblütiger Thiere durchkreuzen sich schon. Manche von ihnen sehen schärfer und weiter als der Mensch; doch manche Raubvögel auch minder in der Nähe, (wie Geier, Falken) manche nur des Nachts schärfer (wie die sogenannten animalia nocturna); ob man gleich hierbei nicht zu viel behaupten darf, da z. B. die Eulen in der schwärzesten Finsternifs eben so wenig, als alle Anderen sehen.

Thierische Augen sind schwerer zu täuschen als die menschlichen. Sie sehen nichts als was sie sehen. Den Menschen hingegen verführt die Einbildung, dafs er auch zu sehen glaubt, was er nicht sieht und nicht sehen kann (Geister). Ueberhaupt ist das menschliche Gesicht mit einer starken Phantasie verbunden, so wie das Gesichtsgedächtnifs das stärkste ist. — Schwerer scheint das Gesicht zu erwachen als das Gehör, wie das schwächste Geräusch sich zu der Wirkung des stärksten Lichtes verhält. Früher unterscheidet das menschliche Auge Licht und Schatten, später Farben; daher oft schwachsehende Menschen keine Farben unterscheiden können. Oft sieht das Auge weit; oft ist selbst das Eine in Manchem kurzsichtig, welches durch Verwöhnung bewirkt werden kann. Das scharfe Auge wird leichter ermüdet, besonders beim

aufmerksamen Sehen auf kleine und glänzende Gegenstände. Die Verschiedenheit des Sehens tritt jedoch selbst zu verschiedenen Stunden, oder vielmehr bei verschiedenen innern Stimmungen ein.

Der Tastsinn scheint, als Ursinnesform, welche noch eingeschränkt ist, einzuschränken. Allein grade er ist der Fundamentalsinn, und als solcher der nothwendigste und unentbehrlichste von Allen. Der entbehrlichste hingegen, wie der — für Menschen — undankbarste scheint der Geruch zu seyn. Je schärfer dieser ist, desto mehr geniefst man Gerüche, und je feiner, desto mehr starke, ekelhafte Gerüche. Unter den beiden, vielleicht höhern, Sinnen des Gehörs und Gesichts ist der erste der wichtigere; da Blinde leichter verständig und fröhlich, mithin mehr humanisirt werden können, als Taube.

Es wird nicht eher Licht in der Nacht der Seele, bevor wir nicht selbst thätig zu betasten anfingen. Erst da treten aus dem schwimmenden Chaos des Farbenspiels Gestalten hervor. Gewifs also ist's, dafs vollkommner der Begriff wird, je vollständiger und geübter, je mehr selbstthätig geleitet und besonnen vorgenommen der Griff war. — Das Gesicht führt uns in Räume und durch dasselbe theilen wir den Raum ein; durch das Gehör vermögen wir die Zeit ins Unendliche zu theilen; das Gehörte greift tiefer in das Nervensystem ein als das Gesehene, wie die Vergnügungen des Ohrs, wenn auch weniger lebhaft, doch häufiger sind, als die Freuden des Gesichts.

Gränzen der Sinne.

Für den gesammten Sinn gibt es, wie schon bemerkt wurde, bestimmte Gränzen des Raums und der Zeit. An die Gränzen der Zeit gebunden, fordert der Sinn nach allen seinen äussern Zugängen und Werkzeugen eine bestimmte Dauer der Einwirkung des äussern Gegenstandes. Der Eindruk darf weder zu lang noch zu kurz währen; denn geht er zu schnell vorüber, so wird die Klarheit der Empfindung unmöglich. Eindrücke, welche einander zu rasch folgen oder gleichartig sind, lassen das Vielfache oft nur als Einen Gegenstand, und Einen Gegenstand als verschiedene Gegenstände empfinden. Nicht alle Sinne aber erfordern gleiche Zeit. Die längste Zeit, um eine Empfindung mit Bewufstseyn zu erzeugen, (welche Gesundheit der Organe voraussezt,) braucht die Betastung, die kleinste das Gesicht; da das Auge wenige Zeittheile nöthig hat, um in unermefslicher Ferne seinen Gegenstand zu berühren, die Betastung aber eine unermefsliche Zeit hindurch gehen mufs, um den Raum zwischen sich und seinem Gegenstande aufzuheben.

Gränze des Raums, — d. i. des Verhältnisses, in dem das Object zum vorstellenden Subjecte steht. Jeder äussere Sinn hat a) seinen Wahrnehmungskreis, wie man schon einen Gesichtskreis durch die Sprache anerkennt. Dieser bestimmt den Umfang und die Gränzen. Nur ein gewisser Inbegriff von Gegenständen kann von uns empfunden werden, und es ist ein Raum gegeben, über welchen hinaus er die Gegenstände entweder nicht oder

nicht klar empfindet. Der Betastungssinn ist hier der beschränkteste, weil er mit dem Geschmak den unmittelbaren Sinn ausmacht und die Gegenstände nahe haben mufs. Der weiteste Sinn hingegen ist das Gesicht; auf diesen folgt das Gehör, und dann der Geruch. Uebrigens bringt die Gesundheit des Sinns auch hier Verschiedenheiten hervor. Es hat der Sinn aber auch b) seinen Wahrnehmungspunct, d. i. der Ort, von welchem aus der äussere Sinn die Gegenstände am allerklärsten empfindet (wie Gesichtspunct). Dieser bestimmt die Nähe und Ferne des Gegenstandes. Jeder Sinn kann nur in einem gewissen Abstande seine Gegenstände empfinden und ausser diesem nicht. Das Gesicht hat den beschränktesten (Gesichts-) Punct, denn es empfindet immer nur die Seite der Gegenstände, welche ihm die vordere ist. — So ergibt sich, dafs je kürzer die Zeit ist, welche der Sinn braucht, desto weiter der Raum sich erstrekt, durch den er wirkt. In den höhern Sinnessphären verengert sich der Wahrnehmungspunct und erweitert sich der Wahrnehmungskreis.

Unterschiede und Grade der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Sinne.

Die Unvollkommenheit, welche Hemmung der Wirksamkeit ausmacht, liegt theils innerhalb der Sinnenorgane, theils ausserhalb derselben. Im ersten Falle finden sich als Ursachen: die Beschaffenheit der Sinnennerven und deren Ueberzug, die längere Anstrengung, die Abnahme der Lebenskraft, die übermässige Erhöhung oder Schwachung der

Reizbarkeit, wo die specifische sinnliche Empfindung verloren geht. Beim lezten Falle kann die Ursache im Geiste liegen. Ist dieser rein, so wird sich diese Reinheit auch bis auf die Thätigkeit der Sinne erstrecken. Leidenschaft und Beschränkung der Selbstmacht führen immer mehr Täuschungen herbei, welche hingegen immer mehr schwinden, je weiter die Ausbildung des Geistes fortschreitet. Zu starke Vorstellungen und Ueberspannung greifen schadend ein.

Die Vollkommenheit zeigt sich theils in einer leisen, theils in einer feinen Empfindung, oder, in einer leichten Empfänglichkeit und einer reinen Empfindung des Sinnes überhaupt. Der glüklichste Zustand ist viel Organ und wenig Vitalsinn, d. i. Empfindung für die Gegenstände, und Belehrung von ihnen, ohne starken Affect des Reizes (besonders beim Gehör). Die erstgenannte Vollkommenheit, oder die Schärfe, durch welche wir überhaupt die Gegenstände leicht wahrnehmen und schneller auffassen (der Stumpfheit entgegengesezt), wird einmal durch die Beschaffenheit des Organs und dann durch physische Erhöhung der allgemeinen Sensibilität, oder durch mässige Anstrengung des Organs gewonnen; oder es gründet sich dieselbe, ausserhalb von jenem, auf das Verhältnifs der Vorstellungskraft und zwar bei gemässigten Vorstellungen, bei freier Selbstthätigkeit der Vernunft und bei Bemächtigung der Aufmerksamkeit. Die Vollkommenheit der Erkenntnifs beruht auf der Vollkommenheit der Erfahrung und diese auf der der Sinne. Wer daher diese besizt, gelangt auch zu

reicherer und lebendigerer, aber auch zu richtiger Erkenntnifs. Um so mehr ist für die Gewinnung der Schärfe des Sinns zu thun, und zwar durch anhaltende Uebung, selbst auf Kosten der specifischen Reizbarkeit des Sinns, und, da der Sinn an sich keineswegs geschärft werden kann, durch Bildung der Aufmerksamkeit. Je voller und kräftiger der Sinn ausgebildet wurde, desto mehr widersteht er den Entzündungen einer kränkelnden Einbildungskraft, daher die kräftigen practischen Menschen weit weniger sentimental und phantastisch sind, aber auch weniger getäuscht und beunruhigt werden. Nur dadurch, dafs die Thiere weniger gestört und durch keine Schlüsse getäuscht werden, übertreffen sie die Menschen an Schärfe der Sinne. — Die zweite Vollkommenheit, welche wir die Feinheit des Sinnes nannten (dem schwachen Sinn entgegengesezt), liegt darin, dafs der Sinn uns in Stand sezt, zwischen Gegenständen rein und leicht zu unterscheiden. Alle Sinne können feine seyn, und sie werden es theils durch den Zustand des Körpers (wie die Sinne am Morgen die gröfste Wachsamkeit haben), theils durch Uebung. Nur hat der verfeinerte Mensch am seltensten die feinsten Sinne, weil er sie entweder absichtlich abstumpft oder nicht übt. Die feinern Sinne (Gesicht und Gehör) sind seltner in gleichem Grade ausgebildet, als die gröberen (Genufssinne), ja es ist sogar in einzelnen Menschen das doppelte Organ desselben Sinnes verschieden ausgebildet. Anders mufs die Feinheit des Sinnes sich im Alter, anders in der Jugend verhalten. Die Verbindung der Schärfe und Feinheit mehrerer einzelner Sinne finden wir mehr im Thiere

als im Menschen, bei welchem sich das Feine auch als Zärtliches, d. i. als Schwaches und leicht Geschwächtes zeigt. — Die Verfeinerung des Sinnes (welche das menschliche Eigenthum ist) mufs immer in Rüksicht auf ihre Grenzen geschehen, ohne welche Bedingung sie Ueberfeinerung wird. Diese aber macht den Sinn stumpf *).

Zwar sind die Sinne in ihrem natürlichen Zustande dem Grade nach verschieden, allein die menschliche Willkühr hat auch hier viel Macht, so dafs es eine Disciplin der Sinne gibt, durch welche die Vollkommenheit erhöht werden kann. Die Verfeinerung ist bei keinem Sinne sichtbarer als dem Tastsinne, wovon die blindgebornen Bildhauer und Münzkenner Zeugnifs geben. — Bei dem Geruchssinne kann sie gleichfalls weit fortschreiten, ohne in Ueberfeinerung auszuarten, wie der Amerikaner das Feuer in weiterer Entfernung zu riechen, als der Europäer zu sehen vermag. Ueberhaupt ist es auch dem Menschen möglich in diesem Empfindungskreise den Feinsinn des thierischen Instincts zu nähren **). Die Ueberfeinerung entsteht nur dann, wenn der Geschmakssinn sich mit dem Geruchssinn vereinigt. — Troz seines geringsten Grades von Deutlichkeit, ist

*) Von edeln und unedeln Sinnen kann die Unterscheidung nicht statt finden, da man ja den Geschmakssinn als den menschlichen, neben dem thierischen, unter jene zählen müfste. — Eher möchte sich zwischen den Genufssinnen und den Schönheitssinnen (Gesicht und Gehör) eine Linie ziehen lassen.

**) M. S. die Beispiele bei Tiedemann (Psychologie S. 307.) und Wagner (Beiträge zur philos. Anthrop. Th. II. S. 257. f.).

der Geschmakssinn dennoch einer Erhöhung fähig, welche sich dann in der deutlichern Erinnerung von gewissen Geschmaksempfindungen bewährt *), jedoch von der gemeinen Verfeinerung, die mehr Verzärtelung als erhöhte Reizbarkeit ist, abweicht. Sie wird aber durch fortgesezte Vergleichung und Aufmerksamkeit am meisten gewonnen. — Von der Vervollkommnung des Gehörsinnes zeuget schon das, was hierin geschehen ist, und die erhöhte Bildung der Tonkünstler. Sind Fehler des Organs vorhanden, so müssen diese allerdings zuerst gehoben, und dann Heilung, Richtung und Schuz auf die einwirkende Phantasie und Verstand gewendet werden, weil die Haupttäuschung, welche an diesem Sinne möglich ist, darin besteht, dafs Spiele der Phantasie mit Empfindungen verwechselt werden. Als Mittel zur Disciplin des Gehörs bewährt sich am meisten die Musik, deren Macht überhaupt nicht gering ist. Wohl befördert keine Kunst die Sinnlichkeit mehr, als die Musik, so dafs durch sie eine Menge Ausschweifungen, vorzüglich im Geschmakssinne **) bewirkt werden; allein ihr wohlthätiger Einflufs ist dennoch überwiegend, und sie werth, für die Verfeinerung angewendet zu werden. — Der Gesichtssinn bedarf für seine Vollkommenheit vorzüglich der Uebung, weil man überhaupt lange Zeit bedarf, um sehen zu lernen. Seine Perfectibilität ist

*) Vgl. Cabenis Ueber die Verbindung des Phys. und Moral. im Menschen. Th. 1. S. 191.

**) Die Beispiele von grossen, den Prunk liebenden und im Essen unmässigen Tonkünstlern, wie Händel, Jomelli, Gluk, Bach, Benda — erweisen dies.

aber weitumfassend, und am meisten in denen ausgebildet, welche andrer Sinne beraubt sind. Seine Deutlichkeit wächst mit der Fähigkeit zu unterscheiden, und diese ertheilt ihm den hohen Grad der Vollkommenheit, welche nicht im blossen Weitsehen liegt.

Gegenstände der einzelnen Sinne.

Bei der Bestimmung der Gegenstände der einzelnen Sinne wäre es nothwendig, diejenigen, welche ein Sinn allein bemerkt, von denen zu unterscheiden, die auch andre Sinne empfinden; die er nur von gewissen Seiten, oder mit mehr Sicherheit und Deutlichkeit wahrnimmt. Um dieses bei jedem der Sinne zu entdecken, würde der erste Versuch seyn, die übrigen Sinne wo möglich ausser Wirksamkeit zu sezzen, und dann der zweite, in Verbindung mit ihnen jenen zu beobachten*). Vieles ist hierzu noch zu leisten.

Gegenstände des Betastungssinnes.

Gegenstand kann nicht der Raum seyn, insofern er etwas Ideales, und nothwendige Vorstellung a priori, an sich etwas Unendliches und Gränzenloses ist; aber auch nicht Gestalten, welche nur

*) Um z. B. zu wissen, wie viel wir durch den Betastungssinn empfinden, sollte man das Auge, das Ohr und die Nase verschliessen. Da sich nun aber hierbei dennoch Reminiscenzen einmischen möchten, so würde es nöthig werden, dafs man durch Kinder, welche noch wenige Perceptionen haben diese Beobachtung anstellte, so wie an solchen, die, aller andern Sinne beraubt, nur den Einen besizzen.

dem Gesichtssinne anheim fallen. Wohl aber empfinden wir durch die Betastung a) die Gegenstände im Raume, und zwar nur äussere Formen als Begränzungen des Raums, die Oberfläche mit der Art ihres Widerstandes (so das Rauhe, Spizzige, Glatte, Harte etc.); b) Zustände und Beschaffenheit der Gegenstände, bei welcher nicht immer eine Kraft zu widerstehen verbunden seyn mufs (so die Wärme, Kälte, Nässe, Bewegung, Erschütterung etc.). Die Dichtigkeit und Schwere, die Stärke und das Vielfache können wir nicht empfinden; denn dieses alles wird nur durch einen Schlufs gewonnen.

— des Geruchssinnes.

Diese können ganz unbetastbar, wenigstens unsichtbar seyn, oder sehr verstekt und weit entfernt. Wir riechen aber nicht das Wesen und die innere Natur der Dinge, nicht die Luft oder die Körper, sondern nur Ausdünstungen und die für uns wirksamen Modificationen der Körper. Hier finden sich theils Düfte in der Natur, theils künstliche Ausdünstungen, durch deren Empfindung wir uns die Körper mittelbar als ihre Ursachen vorstellen. Erst durch die Erfahrung lernen wir, dafs diese Gerüche, deren wir uns unmittelbar bewufst sind, von diesem oder jenem Körper, stärker oder schwächer verursacht werden, und nur durch Vergleichung oder Vorhaltung des Gegenstandes selbst können wir die Empfindungen mittheilen.

— des Geschmakssinnes.

Die Gegenstände machen für den Geschmak keineswegs die Körper an sich und isolirt, auch nicht

das aus, was man an denselben betasten, oder hören, oder riechen oder sehen kann, sondern das Verhältnifs der durch den Speichel modificirten Eigenschaften der Körper zu unsern Geschmakswerkzeugen. Für die Wirkungen des Geschmaks bedarf es aber nicht immer der Speise, da schon Exhalationen für die Einsaugekraft des Werkzeugs hinreichen. Wir empfinden nicht das Zusammenziehende Aezzende etc., welches dem Betastungssinne angehört, auch nicht die Folge des Zusammenziehens (oder den Schmerz), sondern einen gewissen Eindruk, eine Art von Modification, die dadurch, dafs sie sich nicht beschreiben läfst, den Sinn dunkel macht. So erhalten wir Geschmaksempfindungen, ohne durch den Sinn allein zu wissen, wodurch dieselben erregt werden. Nicht alle Arten von Körper afficiren diesen Sinn; vorzüglich aber die sogenannten fixen Salze, nachdem sie aufgelöfst worden sind, daher auch statt des Mechanischen, welches sich beim Betastungssinne findet, hier das Chemische obwaltet. Als Grundempfindungen des Geschmaks lassen sich Sauer, Süfs, Bitter, Salzig und Scharf angeben.

— des Gehörsinnes.

Aus der Reihe der Gegenstände fallen nun die Körper ganz hinweg; denn wir empfinden weder den Raum oder Ort, noch die Verschiedenheit der Körper, noch deren Lage und Entfernung unmittelbar durch das Gehör. Es bleibt nur eine Modification der Luft übrig. Schälle sind der Gegenstand für das Gehör des Thiers, articulirte Töne für das des Menschen. — Noch ist die Natur der Töne nicht hinlänglich psychologisch untersucht. Dafs der Ton etwas

etwas Innres sey, läfst sich dadurch erschliessen, weil ein Schall, von aussen angespielt, Bewegung in uns erregt, oft aber diese Bewegung nicht erfolgt. Alles Hörbare liegt wirklich im Innern, und von ihm ist der Schall als ein Aeusseres wohl zu unterscheiden. Die Töne lassen sich als harte und weiche, hohe und tiefe unterscheiden, und wahrscheinlich ist es, dafs für jede Individualität, wie für jede Empfindung gewisse eigene Töne vorhanden sind. In uns liegt ein nothwendiger Grundton, der angeklungen seyn oder aus dem Gefühle entnommen werden mufs. Nicht allein aber die Aufeinanderfolge der Töne, sondern auch das Zugleichseyn sind zur Unterscheidung gegeben, und diese an beiden möglich. In allen Tönen wird übrigens ein Nothwendiges, d. h. Bedeutendes enthalten, was die Sprachen, als Nachahmung der Natur, und der Ausdruk derselben beweisen. Ihre Zusammensezzung rührt von dem Bildungsvermögen her.

— des Gesichtssinnes.

Der Gegenstand des Gesichts ist nicht der Raum, die Urform der Sinnlichkeit, nicht Abstände, folglich weder Nähe noch Entfernung, endlich nicht Grösse, Gestalt und Bewegung des Lebendigen, Lage und Veränderung, Widerstand und Undurchdringlichkeit. Alles dieses liegt nur im Urtheile, welches sich auf Reflexion aus vorigen Erfahrungen gründet. Immer ist die Gestalt in uns, und wenn wir selbst Zusammensezzungen neuer Gestalten dem Auge vorhalten (wie Carricaturen), so sind diese dennoch aus der Reflexion entstanden und verlangten Reproduction. Oft glaubt man das Verhältnifs der Dinge im

Raume zu sehen, und sieht es nicht, da es ein Schlufs aus ehemaligen Betastungsempfindungen ist, welcher zur festen Regel des Urtheils, dem Augenmaafse gebildet werden kann. Sonach sind also die Gegenstände nur gefärbte Flächen und verschiedene Grade der Erleuchtung oder Erhellung derselben, das Lichtspiel auf und an den Körpern. Ob die Figur des Gemäldes erhaben sey oder nur scheine, ob etwas ein fester Körper oder ein Phantom sey, kann erst die Betastung ausmachen. Durch die Aufnahme von Licht und Schatten sind die Gestalten einzig dem Auge zur Auffassung in ihrer Schönheit und Totalität verliehen.

Als wahr und ausreichend bewährt sich der Saz: Wo viel Sinn ist, da ist auch viel Verstand. — Je inniger und je mehr im bestimmten Raume allseitig der Sinn auffafste, desto stärker wird das Gedächtnifs (welche Abhängigkeit des Gedächtnisses schon Platon erkannte). In der eigentlichen Periode der Sinnlichkeit oder ihrer Herrschaft gebietet eben nicht der Sinn, sondern der Trieb. Da wird der Sinn betäubt, und dieser fafst deshalb nicht rein, nicht tief, nicht unvergefslich auf, sondern die Sinnenerscheinungen schwinden wie Schatten, ohne sich zu einer Sinnenwelt zu bilden. Die vollendetste Auffassung geschieht aber nicht blos mit sondern auch vermittelst des Sinnes; in reinen Sinnen fafst der Geist auf, denn in diesen schwebt der Geist selbst frei. Was er einmal so, mit dieser freien Besonnenheit in dem Sinne producirt, das reproducirt

sich dann leicht, und dies auch durch den Willen. — Noch ehe unser Sinn für die Sprache der Aussenwelt stumpf wird, ehe wir erblinden für ihre Schönheiten und taub werden für ihre Stimme, müssen wir aus ihr lebendige Anschauungen sammeln und ihrer Zeichensprache mächtig werden. Verstehen wir auch nach und nach, und je später desto mehr die Natur, so können wir sie doch schon früh vernehmen lernen, dies mit ofnen Herzen, jenes mit sicherm Verstande. Nos naturam sequamur, et ab omni, quod abhorret ab oculorum auriumque comprobatione fugiamus. Cic. de off. I. 35.

Höherer (Innerer) Sinn.

Alle Thätigkeit des Sinnens und des Sinnigen verbleibt immer ein Werk des Innern, das ist, des empfindenden Geistes. Diesem ward die Fähigkeit zu Theil, wahrzunehmen; allein nicht blos Gegenstände im Raume, die wir äusserlich annehmen und als uns fremdartig und hinderlich voraussezzen, sondern auch Veränderungen, die nicht vor dem Auge und Ohre, sondern blos vor dem Bewufstseyn vorgehen: als nicht neben einander weilende Gegenstände im Raume, sondern als nach einander, also successiv eilende Erscheinungen in der unbegränzter und unsichtbarer erscheinenden Zeit: — als innere Veränderungen, und zwar als Veränderungen in uns, ja als Modificationen von uns selbst anzunehmen. Hier können

wir nun nicht mehr fragen: Wo empfinden wir? sondern: Wie schnell oder in welchen Zeitmomenten, Pausen? Was war, wie geschah mir?

Insofern in allen Sinnen eine Einheit herrscht, durch die wir die Erfahrung in ein System bringen, gibt es allerdings keinen besondern innern Sinn (oder vielmehr keinen äussern). Dann nemlich ist Aeusseres und Inneres nur Schein, ursprünglich aber nicht Aeusseres (d. i. ausser unserer Vorstellung Vernehmbares) vorhanden. Wohl aber ist es eine andere Operation, die einzelnen Gegenstände einzeln betasten, kosten, hören, besehen, — und — die werdenden Gestalten, welche unser eigner Geist schaft, im Ganzen erblicken. Daher ist es eine ganz andere Gabe, seine äusseren Umgebungen zu übersehen und seine innern Anregungen und Bewegungen zu vernehmen, — ein andres Talent, zu merken, was ausser und neben uns, und zu merken, was in uns vorgeht. Gabe und Talent nenne ich aber diesen Blik, oder vielmehr dieses Ohr für das Geistige, nicht blos, weil es nicht alle Menschen bis zu dieser Anschauung des Geistigen und ihres Geistigen so leicht, als bis zu jener Anschauung des Körperlichen zu bringen pflegen, ob sie es gleich könnten, sondern auch weil diese Richtung des Sinnes und diese Ausbildung eine menschlichere Anlage ist, welche eben dadurch zu immer höherer Feinheit, Zartheit und Reinheit gesteigert werden kann.

Wenn der äussere Sinn übermässig genährt wird, dann führt er zur Zerstreuung; wird es der innere, so führt dieser zur Vertiefung. Durch die innere Anschauung des Successiven verliert immer jede vorhergehende Empfindung an Lebhaftigkeit. — Wer aber diesen innern Sinn zu seiner vollen Lauterkeit und Klarheit steigerte, dem erscheint alles Aeussere zugleich in einem heitern und reineren (menschlichern) Lichte; dem verschönert er die Gegenwart zugleich durch den Reiz der Vergangenheit; der sieht über alle Sinnenfreuden einen höhern Reiz der Heiterkeit, Sanftheit verbreitet. Dieser innere Sinn ist's, welcher Körper und Geist, Eindruk und Vorstellung mit schöpferischer Bildungskraft vereinigt. In wem der innere Sinn zum Erwachen gekommen ist, in dem hat sich schon eine eigne Kraft erhoben und gesiegt über die Verblendungen eines stürmischen sinnlichen Triebes. Es gibt aber eine ursprüngliche Reinheit desselben; jene, die unentweiht ist von Leidenschaft, unbeflekt von einer zerrütteten Einbildungskraft. Nur da ist der innere Sinn, wo er dem äussern das Gleichgewicht hält; wo also der Sinn überhaupt nicht zu reizbar ist gegen äussere Sinneneindrücke, noch zu sehr ihnen nachhängend, und in sie verloren. In wem diese Fälle eintreten, für den hat die innere Welt kein Licht, keinen Reiz, und endlich sogar keine Realität. Er ist zu abhängig von dem, was sein Ohr berührt und sein Auge trift, zu leicht entflammt, ohne dafs der Empfindung die Macht des Bewufstseyns zur Seite steht.

Anfangs kann das Subjective oder Innere nur als ein Objectivirtes oder Aeusserlichgewordenes von dem noch für das Ideale, das nur in der Zeit lebt,

stumpfen Sinne erfafst werden, — also als ein Räumliches. Daher das Bedürfniſs im Kinde, seine Empfindung laut werden zu lassen, auch wenn es allein ist, das Innere dem objectiven Sinne vorzuführen; daher das erste Denken wirklich ein Sprechen mit sich selbst, daher der erste Seelenbegriff eine Seelenanschauung, ein Hauch im Raume seyn mufste. Doch je mehr der Sinn wach wird für das stille, stumme Innre, desto mehr tritt der Mensch aus dem engen Raume in die weite Zeit, und je schneller der Blik wird, desto tiefer ist das Gefühl, desto zarter der innre Sinn.

Wenn es nun die Richtung des Sinnes auf das Aeussere, oder die sichtbare, hörbare Welt mit sich bringt zu localisiren, so bringt es dagegen seine Richtung auf das Innere, oder die unsichtbare Welt mit sich, seine Gegenstände in Zeitmomente zu vertheilen, und zwar in Epochen bestimmter Entwiklungs - und Ausbildungsstufen der Urempfindungen. Für jenes Geschäft bedurfte es Organe, d. i. Berührungspuncte mit der Aussenwelt; ob aber auch für die Veränderungen des innern Sinnes? Oder reichen wir mit den Organen des subjectiven und objectiven Sinnes aus? Diese Frage allein entscheidet über die Grundlage des Gallischen Organensystems. Gall's Organe sind insgesammt innere Sinne; allein schon seine Unterscheidung des Ortssinns zeigt eine Verwechselung mit dem, was der Gesichtssinn vermag, und was er gar nicht ausgemessen hat.

Von dem allgemeinen Zustande des Körpers ist überhaupt der innere Sinn abhängig, daher er im

Schlafe und in der Ohnmacht sinkt. Es hat aber dieser innere Sinn ebenfalls seinen bestimmten Wahrnehmungskreis, und Wahrnehmungspunct. Jener erweitert sich immer mehr; dieser individualisirt sich immer weiter. Der Gang seiner allgemeinen Entwiklung ist vom affectvollen, mithin noch verworrenen Staunen über starke innere Bewegungen, zu dem ruhigern und reinern Auffassen der mildern und leisern Bewegungen, ihrer feinern Nüancen und tiefern Unterschiede. Daher müssen auch die Vorstellungen für den innern Sinn erst einen höheren Grad der Stärke erlangen, ehe sie diese afficiren können. Am höchsten steht der innerste Sinn, d. i. das Selbst-Bewufstseyn, oder lebendiger gedacht: der feste reine Blik auf die innere steigende Be-seelung und das in der Zeit (der Form dieses Sinnes) successive Verselbstständigen, d. i. Unabhängigwerden von einer Welt, die ausser uns ruht.

In diesem Vernehmen der innern Regungen werden diese natürlich schon als geschehen producirt, als vergangen in der Zeit, wenigstens im Werden vorausgesezt (wie bei dem Sinn für das Aeussere, nur dafs das Aeussere minder wechselnd erscheint); demnach beginnt schon bei diesem Sinne für das Innere nicht blos eine Reflexion auf dasselbe, sondern ein wirkliches Reproduciren desselben. Diese Re-production ist — ein abgeleitetes Produciren, zwar eine Wiedergeburt, aber auch eine neue Geburt, mithin mit jeder Reproduction immer mehr unser Product, — folglich mit mehr eigner Zuthat, ein immer individuel-

leres Nachbilden und, wo nicht Um-, doch Einbilden des ursprünglich Producirten. Dieses ächte Reproduciren ist jedoch kein mattes, troknes Wiederholen, sondern ein stets verjüngendes Wiederbeleben, ein Erlösen des Geschehenen vom Versinken in Tod, eine neue Anknüpfung des Vergangenen an das Gegenwärtige, ein tausendfaches Wiedervereinen des Isolirten mit dem Ganzen. Jede Reproduction erfolgt aber unter anderen Umständen, weshalb auch ihre Form verschieden seyn muſs, wenn gleich ihr Stoff derselbe bleibt.

Das Auffassen des innern Sinnes geht ursprünglich auf die gegenwärtige Zeit, das ist, er begleitet unmittelbar die innern Veränderungen, und schaut gleichsam ihrem Werden zu. Je aufgeregter die höhere innere Welt wird, desto reizbarer wird der höhere Sinn. Richtet er sich nun mit weilender Einbildungsthätigkeit fester auf Gegenstände, so entsteht Gedächtniſs, in einem feinen Seher ein Ort-, in einem feinen Hörer, ein Zeit-Gedächtniſs. Doch diese Fertigkeit des Gedächtnisses kann erst erscheinen, wenn man gegenwärtige Veränderungen an vergangene gehalten und mit ihnen in Verbindung angeschaut hat. — Durch einzelne Anschauungen unsrer veränderlichen innern Thätigkeiten liefert uns der innere Sinn Selbstbewuſstseyn und Selbsterkenntniſs. Daher kommt durch ihn die menschliche innere Erfahrung zu Stande.

Da der innere Sinn an die Zeit gebunden ist, so darf er auch in seiner Bildung nicht überzeitigt werden. Dies geschieht aber durch Ueberladung mit Vorstellungen, die er nicht in isolirten Zeitmomenten absezzen und auffassen kann, und die er eben daher verwirren muſs.

Sein Wirkungsgesez verlangt eine gewisse Dauer, wie der äussere Sinn; — doch da er ausschliessender an die Zeit allein gebunden ist, so steigt mit der Länge der Zeit die Feinheit seiner Wahrnehmung, indeſs mit jener die Feinheit der Wahrnehmung des äussern Sinnes abnimmt, ja sogar endlich abgestumpft wird. Wäre für den innern Sinn diese Weile der innern Vorstellungen zu schnell, (z. B. bei der Bilderjagd des Zerstreuten oder des Schwindelnden,) so wären diese selbst für seine tiefste Sehkraft unerreichbar. Man nennt die schnelle Succession, deren Uebergänge unmerklich sind, gewöhnlich, aber sehr ungegründet und unbestimmt, gleichzeitige. Es gibt in uns keine Gleichzeitige, vielmehr ist Alles in uns successiv, so wenig sich auch zuweilen das Ineinanderfliessende in Zeitmomenten trennen lassen mag. — Je mehr wir Vorstellungen, in schneller Folge entstanden, zusammenfassen können, desto tiefer ist dann dieser innre Sinn.

Theorie der Einbildungskraft.

Als ein Erfahrungssaz ist es gültig, daſs es ein Wiedersehen, wie ein Wiederhören gibt. Doch nie sieht der Mensch das in der Sinnenwelt wieder, was er in ihr einmal sah. Nie kehrt dasselbe zurük; Alles ist jeden Tag neu. Wohl aber sieht der Mensch sein Gesehenes wieder, wohl hört er seine gehörte Sinnenwelt wieder, und nur da, wo kein Vergängliches gebietet, nemlich in sich. Da schaut er sie auch noch nach Stunden und Jahren, ja oft in den frischesten Farben noch im späteren Alter wieder, als sie längst nicht mehr war. In ihm lebt demnach die vor ihm entflohene sinnliche Erscheinung, oft als vergeistigte Sinnenwelt, fort.

Doch die Sinnenwelt lebt in ihm, und es sind also nicht abgestorbene Abdrücke und Nachdrücke, welche etwa trocken in dem Gehirne haften bleiben. Was einmal in die Seele, ein lebendiger Strahl, fiel, das hält sie wie ein verhüllter Brennspiegel in latenter Wärme zusammen, um es zu seiner Zeit im frischen Lichte, oft noch brennender zurükzustrahlen.

Ein wunderbarer Zusammenhang (die gröfsten Wunder liegen ja in uns) waltet nemlich zwischen der äussern (mehr realen) und der innern (der idealen, nähern) Welt.

a) Die äussere war von uns innerlich nicht blos angeschaut, sondern auch zugleich innerlich gebildet, — und so gleichsam die Erscheinung der Zeit verewigt, die Erscheinung des endlichen Raums verunendlicht. Es erscheint uns der Mensch hier nicht blos als Geschöpf, sondern zugleich als Schöpfer. Dem ersten Sinnen folgt ein Nachsinnen, ja ein noch höheres Sinnen, und ein freieres — ein Nachformen und Bilden. Die Urempfindung ist gleichsam der Keim, den die Natur in uns warf als Eindruk in einen Embryonenzustand; dieser geht bald durch geistige Geburt nicht blos belebt, sondern sogar lebenvoller hervor in der Darstellung als Bild, d. i. als innerlich gepflanzte und fortlebende, gleichsam ausgewachsene Empfindung. Oft macht diese Geburt eine Wiedergeburt des längst Gebornen aus, — das Alte verjüngend, das Matte wieder auffrischend, sogar das scheinbar Erstorbene belebend.

Der Sinn ist gleichsam weibliche Empfänglichkeit, die nachformende Kraft — männliches Zeugungsvermögen. So erscheint die bildende Kraft auch gleichsam als höherer Sinn *). Sie schaut, wie der Sinn, innerlich an; allein eben darum ist die geistige Zeugungskraft noch mehr in ihr, als im Sinne, in dem es ebenfalls kein blosses Empfangen ohne — Zeugen gibt.

*) Wenn sie auch nicht grade — nach Wagner — blos dem Geruch entspricht. Denn warum sollte sie nicht auch dem Gehör, oder dem Gesicht, dessen Eindrucke ihre Vorstellungen am nächsten verwandt sind, wie das Auge sich nicht selbst sieht, entsprechen?

Die bildende Kraft in uns ist auch ein Sinn, — der Sinn für das Uebersinnliche im Sinnlichen, für das Unendliche im Endlichen, indem sie das Unendliche und Unbegreifliche der Vernunft näher und anschaulicher vorführt, ob sie gleich nicht die Ideen erreicht, und noch weniger ihre Quelle wird. — Sie ist ein Geistiges, wie der anschauende Sinn. Als Sinn war es derselbe Geist, aber gleichsam mit seiner Sinnenwelt befruchtet, und geschwängert; doch als Bildungskraft ist es gleichsam der Geist, der sich von der Sinnenwelt entbindet.

b) Wunderbar erwacht und mehr wird erregt diese Bildungskraft durch leisere, stillere Eindrücke als durch starke. Jene betäuben und beunruhigen mehr die Seele, diese lassen sie mehr zu sich selbst kommen. Daher gelangt die Bildungskraft des Kindes, das mit vieler Gesellschaft früh umgeben ist, später zum Erwachen, als das, welches mehr einsam und sich selbst überlassen war. Daher regt sie der leisere Eindruk des rieselnden Baches mehr auf, als das aufgethürmte Meer; daher regt sie, und durch sie ein Spiel der Gedanken, leichter der Rauch des Tabaks an, als es die Rauchsäule des Vesuvs thun würde, namentlich jenes in der Einsamkeit. Vor dem Ungeheuern, ja Unermeßlichen wird die Phantasie schneller gesättigt, auch erschöpft und ermüdet; das Erhabene erwekt Staunen und dies ist Stillstand. Dagegen regt das immer veränderliche Plätschern und Blasenwerfen eines Wassers mehr an. Daher wird das veränderliche Gaukelspiel ihrer Gestalten leichter erwekt bei einem Kaminfeuer, leichter in der Abenddämmerung, als in der Morgendämmerung. Zwar bildet sie beim noch halbbeleuchteten Schlafzimmer leicht Gestalten; allein beim vollen Erwachen ist der Verstand nüchterner und seine Herrschaft scheint neugestärkt. Dagegen fangt die Phantasie des Abends zu schwärmen an. Wenn der Mensch Abends von dem Zustande nach dem Tode spricht, so ist es der Phantasie willkommen, ob es gleich des Morgens ein leerer Discours scheint. Die Sinne gewinnen am Abend immer weniger Unterhaltung.

Eben daher erregt der leiseste Eindruk auch leichter das Fernste in der Zeit (die früheste Vergangenheit), so wie das Fernste des Ortes. Eine weite, nicht eingeschlossene Aussicht ist Gedankenerregender und angenehm wegen der Nebelgestalt. Die entfernte Geliebte scheint schöner.

In dem Zeitvertreibenden und Gefühle wie Gedanken weckenden Gaukelspiele liegt ein eigenthümlicher Reiz; ein Reiz, der in dieser Bildungskraft mächtiger, fesselnder und ergözzender ist, als der Reiz des Sinnes. Daher ist das Sehen mit dem Auge minder gefährlich, als das mit der Phantasie; jenes bewirkt oft Ekel an der einzigen klaren Unvollkommenheit, dieses verhüllt die Unvollkommenheit. Daher werden durch sie die meisten Laster erzeugt. Daher hat für das Kind die Fabel mehr Reiz als die Wahrheit der Sinne; wie der Mensch überhaupt der Phantasie leichter glaubt, und um so mehr, je dunkler das Geschene war. Sie ist deshalb auch die Göttin der Jugend, da sie auf die noch dämmernde Vergangenheit und die aufdäm-

mernde Zukunft, zwischen denen die Jugend steht, ihr Licht verbreitet. Daher wirkt ferner die Bühne des Lebens anders, als die Bühne der Kunst. Der sichtbare, wie der fühlbare, Tod ist bei weitem nicht so tragisch als der Weg zu ihm, oder in der Tragödie das halb oder ganz verstekte Tödten*). Der sichtbare Abgrund ist nicht so schreklich oder Schwindel erregend als der Eingebildete, und man fürchtet sich vor dem unerfahrnen Schmerz, den man, wenn er genaht ist, belächelt.

c) Wunderbar ist endlich der Zusammenhang in der innern Welt selbst, die sie uns öfnet. Die niedere Sonderung der Einbildungskraft scheidet die innere Welt von der äussern, die höhere, ganze innere Welt wieder von unserm anschauenden Selbst. Auf welche Art von Gedanken sie einmal gebracht worden ist, diese verfolgt sie, die Flüchtige und Schwärmende, und die einem Gemüthe (so, einem trauernden) berührte Saite tönt lange nach.

Die Einbildungskraft nähert sich nun in ihrer Thätigkeit entweder mehr dem beschränktern Sinne, — oder dem unbeschränktern Geiste. Auf diese einfache Verwandschaft wollen wir die einfachste Eintheilung dieser Kraft gründen.

Es ist also die Einbildungskraft:

1. Die sinnliche oder durch den Sinn belebte, d. h. sie ist innerlich nachbildend und so auch einbildend, wiederholend bis zur höchsten

*) Jean Paul's Vorschule der Aesthetik. S. 34.

allseitigsten Anschaulichkeit. Diese reproductive Einbildungskraft schliefst sich unwillkührlich oder willkührlich an den einst gegebenen Stoff an. Auch die Reproductive producirt, nur producirt sie das Nachahmlichste der einzelnen Glieder einer Gedankenreihe. Sie entspricht dem Sinne im Thier, dem Talent im Menschen.

Diese nachbildende Einbildungskraft ist blos eine zu hellern Farben gesteigerte Erinnerung, welche aber die Thiere haben; denn sie träumen und fürchten. Sie geht nur auf Vergangenheit; aber sie reproducirt aus ihr meist das, was dem Gefühle angenehmer ist; mehr ihre heitere Seite, oder, von Menschen, welche dem Sinne nicht mehr gegeben sind, ihre schönere und bessere, mit Verhüllung der dunklern. Sie reproducirt Stoffe und Formen, Anschauungen und Gedanken, wie die Erinnerung, an die sie sich unmittelbar anschliefst. — Eine starke ahmt unwillkührlich, vorzüglich im unbesinnlichen Zustande, dem Affect, die Gebehrden des Andern nach. Darauf gründet sich auch das Sympathetische in nachgeahmten fremden Bewegungen; daher stammt das nachgebildete Gähnen; die Verähnlichung einiger Gesichtszüge in Kindern, die ihre Aeltern lieben; in Gatten, die einander lieben. Hier finden wir den Grund des Nachahmungsgeistes.

Sie reproducirt, wo sie gesund ist, dennoch nicht ganz sclavisch, obgleich immer ungeändert. Sie trift wie ein Porträtmaler und frischt verloschene Farben auf, aber eben darum lebhafter. Schon hier also zeigt sich eine neue Schöpfung der Sinnenwelt. Ueberlassen aber bleibt der Stoff der Phantasie.

2. Die geistige Einbildungskraft — ist die ausbildende, daher mehr durch etwas höher Menschliches als der Sinn, durch ein geistiges Princip geleitet. Sie producirt freier, und heifst darum schöpferisch; sie beherrscht den Stoff und ist einmal die begeisternde — oder vergeistigende und dann — die versinnlichende.

Diese eigentlich Productive geht zugleich auf die Zukunft; wie sie rükwärts immer das Paradies, vorwärts oft die Hölle sieht. Ihre beiden Schöpfungsmomente sind, wie Jean Paul sagt, Vergangenheit und Zukunft, weil keine andre Zeit universalisirt oder unendlich werden kann. Diese Phantasie totalisirt nemlich Alles, indefs die Vernunft individualisirt; jene macht alle Theile zu einem neuen kleinen Ganzen, indefs die Vernunft dem Einzelnen Einheit, Bestand und Schranken ertheilt. Sie producirt das Originellste, und entspricht nicht dem Talent, sondern auf ihrer höchsten Stufe dem Genie, dessen Grund sie ist (entgegengesezt der Nachahmung).

Ihr Bilden ist ein Umbilden — d. i. zwar kein absolutes, neues Schaffen; sondern ein Zeugen aus einem Stoffe, ein beliebiges Zusammensezzen und Mischen, gerichtet auf die nichtsinnliche wirkliche Welt.

Ihr erstes Wirken ist unwillkührlich. Dies gibt ihr den Namen der Laufenden, welche noch kein ordnender und richtender Verstand bändigte. So das regellose Umherschweifen in vielen Gesellschaften und Unterhaltungen, die daher so oft zerstreuen. Sie durchfliegt die ihr bekannte Sinnenwelt, und

und diese wird zur Zauberwelt, je weniger man sie vorher mit gesundem unüberreiztem Sinne klar sah, — voll Feengestalten, die man um desto lebhafter, grotesker — wirklich (reizbar) sieht. Sie läuft, — läuft mit dem Menschen und seinem Verstande davon. Diese unwillkührliche Phantasie spielt also mit uns, und ist erst ohne Zusammenhang, springend, wo auch die fernste Aehnlichkeit bei zufälligen Gelegenheiten ergriffen wird; — sie wird ausschweifend und schwärmerisch. So ist der dann Phantast, welcher im Laufe seiner Gedanken keine beliebige Veränderung vornehmen kann.

Die Willkührliche ist unserm Spiel unterworfen. — Diese, die freiere, schöpferische, läuft zwar auch, jedoch in ihrem wahren Gleise. Hier bemächtigt sich der Verstand des Laufes, zerstreut die Blendwerke, ordnet das Unzusammenhängende durch ein Gesez, und entwirrt jene so, dafs man sie durch die Einheit der Zeit und des Ortes verbindet.

Unvollkommen ist die noch Blinde und den Täuschungen Preisgegebene, indem sie erscheint a) als zügellos, — sinnlos, unmäfsig, spielend und träumend, schwärmend und marternd mit Chimären; b) als regellos — faselnd, mit Unfähigkeit den Verstandesregeln zu folgen; daher sie das Aehnliche verwechselt, wie in der Ungereimtheit der Hypothesen die Abhängigkeit von der Stimmung der individuellen Einbildungskraft kenntlich wird; c) als gestört und krank, wo sie entweder zu schwach oder zu stark ist. Hierbei hält sie ihre Bilder für wirklich, und verwechselt also.

Vollkommen zeigt sie sich als die willkührliche und regelmässige, eine Freundin der Vernunft, der Ideen und der Klarheit. Dann erscheint sie aber aber a) als geregelte und bestimmte, b) als blühende, c) als verschönernde.

Die Einbildungskraft der Thiere ist selbst regelmässiger als die des Menschen. Ja die festbestimmte Regelmässigkeit derselben läuft bei diesen den Faden so genau ab, dafs sie ihnen fast die Stelle des Verstandes zu vertreten scheint. Der Mensch weifs, dafs er einbildet und scheidet das Ideale und Reale, ja er bildet willkührlich und mit Besonnenheit. Das Thier hingegen bildet instinctmässig aus dunkelm Gefühle; daher irrt der Hund, durch die Sinnesempfindungen verleitet, und hält einen Stein für ein Stük Brod. Manche, durch scheinbare Verständigkeit überraschende, Thätigkeit der Thiere (der Vögel, Hunde) läfst sich blos aus der Reproduction ehemaliger Sinneseindrücke erklären. Wie das Thier aber mehr äussern Sinn hat als innern, mehr Gedächtnifs als Erinnerung, so imaginirt es mehr als es phantasirt. Es kann daher auch kein phantastisches Thier geben, und mithin kein poetisches; denn poetisch ist nur der Mensch. Durch den Mangel an Dichtkraft ist das Bilden des Thieres an das Empfinden eng gefesselt.

Die Sinnesempfindungen waren schon Bildungen, ursprüngliche Darstellungen des Gegebenen, des Gegenwärtigen. Ist das gegenwärtig Gegebene verschwunden, so lebt die Seele in ihm fort, wie in einem Vergangenen, und zwar nur durch

ein Reproduciren. Kein Reproduciren bleibt ohne Produciren, ohne neues Zurükgehen und Wiederdarstellen des frischen Stoffs, obschon nicht sogleich mit Anerkennung als eines alten. Von dieser Seite scheinen also alle neue Bilder nur erneuerte alte, die gegenwärtige Welt nur das Wiedererwachen einer Vergangenen und Vorigen. Daher sind auch so Manche einheimischer in einer Welt der Einbildungskraft als der Vergangenheit; daher scheinen wir in Träumen zurükzuleben.

Wie bringen wir nun ein Licht in das Chaos unsrer schwebenden Bilder? Müssen wir in dem wildesten und buntesten Bilderspiel uns selbst verlieren oder in ihm noch eine menschliche Natur erkennen und ein Gesez? Und wo dürfen wir dies suchen? Wie den oft geheimnifsvollen Gang unsrer Gedankenverbindung enträthseln?

In dem Inhalte der Bilder? Nichts weniger. Ein und derselbe Inhalt kann sowohl in den Bildern eines zügellosen Schwärmers, als in den Begriffen eines nüchternen Denkers statt finden. Also nur in der Form — d. i. in ihrem objectiven und subjectiven Verhältnisse, und in der Art ihrer Zusammensezzung und Verbrauchsweise, in der Ordnung ihrer Anreihung dürfen wir es suchen.

Wie nehmlich die Seele überhaupt fortwährend wirkt und nimmer rastet, so ist ihre Einbildungskraft eben darum vorzüglich die Seele unsers Geistes, dafs sie längst entflohene Empfindungen und Vorstellungen, und nicht blos diese zurükruft aus der Nacht der Vergessenheit, sondern

auch Gefühle und Begierden. Sie läfst das längst Entschlummerte doch nie ganz ersterben, sondern wiederleben, wenn auch unter neuen Gestalten und wenn auch nicht immer vor unserm klaren Bewufstseyn. Diese Auferweckungsgabe ward ihr vermöge des ehrwürdigen, allgemeinen Naturgesezzes der Stetigkeit in allen und besonders in den menschlichen Thätigkeiten, nach welchem sie sich alle in einem gewissen Zusammenhange und Verhältnisse zu einander befinden, und in ihm eigentlich ihren Bestand behaupten, wie sie durch fortgesezte Thätigkeit der Ergänzung ihrer Vollendung, wenigstens einer Einheit entgegenreifen. So vereint sie das getrennteste Mannigfaltige wenigstens zu Einer Geisteshandlung, zu Einem Gemälde.

Demnach ist aber ihr grosses Geschäft, — alles Stagniren und Isoliren zu verhüten, — dagegen Alles, was in uns Thätiges ist und war, einander nah, oder noch zurük, in leichte Verbindung zu immer neuen Resultaten zu bringen. Welche besonderen Gesezze sich nun für ihre Reproductionen oder Bethätigungen auffinden lassen, sind folgende:

1. Urgesez ihrer ersten erweckenden und wiederbelebenden Thätigkeit überhaupt — gleichsam ihres ersten Schöpferrufs: Es werde Licht in der dunkeln Seele, es kehren wieder die Gedanken der Vorzeit, die Bilder der Kindheit, die einstigen Wünsche und Lustgefühle, die entflohenen Scenen der Natur, die verhauchten Töne der Luft — sie kehren wieder in mein Innres! Einst werde wieder Jezt! — So lautet dieses grosse Gesez: Was zerstreut war, werde wieder Eins! Es sammeln

sich die zerstreuten Schatten entflohner Gedanken und Bestrebungen zu Einem Bilde! Von dieser Seite erscheint unsre bildende Kraft als ein Brennpunct, in welchem sich alle Strahlen unsers geistigen Lebens, die dämmernden wie die glänzendsten, auch die heterogensten am Ende und zu ihrer Zeit wieder belebend und erwärmend concentriren. Was auch nur Einmal in der Seele war, kann wiederkehren! — Mehr pädagogisch ausgedrükt würde dieses Gesez also dargestellt werden: Was in uns zu leben begann, das trenne sich nicht von uns; das werde nicht muthwillig verdunkelt; das behalte für uns sein Interesse, das Leben immer wieder und — so immer höher und schöner auf! Der bekommt daher eine lebhafte Phantasie, wer sich oft und gern an die frühere — schönere — Zeit erinnert; denn unser goldnes Alter ist immer hinter uns und Vorbild des Himmels. Wer, hinweg über des Sinnes Durst, gern bei dem Vergangenen weilt, versezt sich eben daher auch leicht in die Zukunft.

Jene urspüngliche Wiederweckung, jene unmittelbare Erneuerung ist also ein auffrischender, neuer Act, der aus dem tiefsten Dunkel unsrer Seele den erbleichten Schattenrissen ihre lebenvollen Farben wiedergibt. Aber da fragte man bald mehr, als die Natur enthüllen wollte; da wollte man wissen: Wo indefs der Stoff bleibe, — und man rief: Im wächsernen Gehirn als Eindruk, gleichsam eines Siegelrings, welcher den innern Schaz verschlofs. Was darin selbst Bild war bei Platon, das wollten Anatomen dennoch im Raume finden. Wiederum sollte ein Nervengeist wehen und doch

nicht das Geistige verwehen. Aber von diesem Geiste hörte man noch spät, selbst von Abicht sprechen, ohne dafs man ahndete, woher er kommen sollte. Aristoteles, mehr der Erfahrung huldigend, sprach: „Nichts kann in die Imagination kommen, was nicht schon im Sinne war."

Und er hatte wohl Recht; nur war die Erklärung noch nicht vollständig. Was ist nemlich Bild unsers Bildungsvermögens seinem Stoffe nach, aus dem es gewoben wurde? Nichts anders als theils eine objectivirte Empfindung, eine Vor-stellung der dunkeln innern Regungen, theils aber auch noch etwas mehr, nemlich ein belebter dunkler Urgedanke aus dem Grunde der Seele, — lezteres mehr nach Platon's Glauben. Demnach wäre das Bild ein Gebilde, aus der Thätigkeit zweier, hier die Einbildungskraft unterstüzzender, Vermögen entsprossen, ein Gebilde der weiblichen Empfänglichkeit des Sinnes, und der männlichen Schöpferkraft des Geistes. Von jenem war der Stoff, von diesem die Form, als Gepräge des Menschengeistes, gewonnen *).

So hätten wir durch dieses Gesez: das Mannigfaltige thue sich zusammen! — vorerst die allgemeine Möglichkeit von Bildern, diesen Producten einer bildenden Thätigkeit, erklärt; aber noch nicht das Besondere solcher Bilder, wie sie da und dort im Einzelnen erscheinen, noch auch das der Arten der Verbindungen, zu denen wir nun

*) Dies leitet jedoch keineswegs auf die Ideenassociation Loke's.

erst übergehen können. Genug, dafs kein Bild ohne Urbild in der äussern oder innern Natur war.

2. Abgeleitete Gesezze, — nach denen die Erscheinungen oder Empfindungen der Sinnenwelt und die Producte des Gemüths in jenen Bund treten, und jene tausendfältigen Verbindungen eingehen, bald losere und mittelbare, bald innigere und unmittelbare — bald einseitige und theilweise, bald vielseitige und vollendetere.

Hier sind also die äussern, wie die innern Bedingungen der Form, d. i. der Art und der Richtung des Zusammenfindens und des Vereinens dieser Gemüthsthätigkeiten aufzusuchen. — Woher also das wundervolle Paaren der buntesten Farbenspiele, der sonderbarsten Einfälle, der seltsamsten Launen, die in den Menschen kommen und wiederkehren? Dies mufs sich hierdurch lösen.

Diese Verbindung besonderer Art aber, welche einzelne Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen betrift, mufs wieder auf einem Grundgesez beruhen, welches jene inneren Thätigkeiten erst in eine Beziehung zu einander bringen, dann wirklich zusammengatten, — erst zufällig vergesellschaften, dann nothwendig verknüpfen kann. Und dies nenne ich

das Gesez der Verwandtschaften und der Stufenübergänge

oder der Affinitäten und Gradationen, — ein Gesez, welches wieder durch die ganze Natur in allen Individuen waltet, die es durch eben diese Verähnlichung zu dem Naturganzen, zu der Einheit der

Gattung zurükweist, aus der jede Verschiedenheit abstammte und ausging. Vermittelst dieses Gesezzes wird ausgeglichen, was wir vorher abgerissen und beliebig auffafsten. — Dieses Gesez der Verwandtschaft ist vielumfassender als das gewöhnlich sogenannte Gesez der Aehnlichkeit, welche blos auf die gemeinschaftlichen logischen Merkmale hinsah, die den Vorstellungen oder Erscheinungen eigen waren. Vielmehr greift diese Verwandtschaft tiefer ein in die innern Berührungspuncte der Sinnen- und Geisterwelt, die in ihrer Wechselwirkung (weshalb hierher auch der Contrast gehört), ihrer Homogeneität, ihrer parallelen Entwiklung im Raume wie in der Zeit und in ihren eigenthümlichen Verhältnissen zu einander begründet sind. Nicht selten schlug aus Phantasiesprüngen ein Funke genialischer Kraft hervor, da diese die dunklern Beziehungen der Gegenstände erfafste. — Sonach ordne ich das Gesez der Oertlichkeit und der Zeitfolge diesem Höhern unter, indem das leztere nur erst durch dieses Beziehungsfähigkeit und Bedeutung erhält. Denn was wirklich in Eine Zeit zusammenfallen konnte, in Einem Orte sich begegnen und vertragen mochte, das mufste eine Verwandschaft zu einander haben. Daher steigt auch die Kraft der Einbildung, je vielfacher nicht blos, sondern insbesondere je nothwendiger, unmittelbarer, und inniger diese Berührungspuncte werden. Darum hat der Jüngling, darum hat der Mensch von tiefem Gefühl, darum hat reine Weiblichkeit so viel Einbildungskraft, weil diese Alle sich noch am meisten dem Leben für das Universum, der Theilnahme an Allem nähern, und sich

noch nicht entfremdeten durch Zurükziehen in ihre eigne Welt.

Das, was Einmal in unserer Welt sich begegnete, kann zusammen wiederkehren, und was sich in inniger Berührung begegnete, mufs es. — Sollen wir nun diese Verwandtschaften selbst aufzählen, von denen unsre Einbildungskraft angezogen wird zu ihren Bildungen, so sieht man leicht, dafs keine Anordnung derselben der Natur selbst angemessener heifsen würde, als eine solche, welche dem allgemeinen Gange folgte, auf welchem sich die Berührungspuncte der äussern und innern Welt vor unserm Auge entwickeln. Diese liegen aber in dem allmähligen Hervortreten und Vorwalten der einzelnen Kräfte. — Diesem Gesichtspuncte gemäfs scheiden wir nun aus dem Grundgesez der Verwandtschaften folgende besondere Gesezze aus, und schreiten dabei von nahen Aehnlichkeiten zu entfernten, von mehr objectiven und allgemeinen zu mehr subjectiven und individuellen, von einseitigen zu allseitigen.

A. Gesezze der unmittelbaren, gleichsam zufälligen Vergesellschaftung.

Jedes dieser besondern Gesezze ist ein bedingtes und leidet als solches, z. B. durch die zweite Classe der höhern Gesezze, seine Einschränkung.

Gesellen kann sich in uns wieder und wieder beleben in der Einbildungskraft, abgesehen von dem Körper und dem, was sich in ihm an Bewegungen der Muskel und Nerven associirte, theils aus erster Natur, dem Instinct,

theils aus zweiter Natur, der Gewohnheit (die aber noch in Verwöhnung zur Unnatur werden kann) in verschiedenen Graden der Lebhaftigkeit, Fertigkeit und Klarheit:

1. Das, was in des Herzens Tiefen ursprünglich sich verband. Ein zurükkehrendes Gefühl wekt zugleich die dunklen Schmerz- oder Lust-Gefühle, vollends wenn man ihnen — aus Gewohnheit — nachhing. Es gesellen sich wieder die geheimen Ahndungen, wie Rükerinnerungen von Glük und Unglük, Belohnung und Strafen; — um so mehr, wenn sie in lebhaftere Affecten der Furcht, der Hofnung übergehen und mit Nachsicht und Schonung festgehalten werden*). Hier suche ich den verborgenen, unerkannten Grund der herrschenden Stimmung des Lebens, der Sentimentalität wie der Schwärmerei, der Feigheit wie der Herzhaftigkeit, der Sympathieen und Antipathieen gegen Sachen und Personen, welche oft so unbegreiflich scheinen.

Die Gränze dieses Gesezzes liegt in der Dunkelheit und Lebhaftigkeit des Gefühls. Ging dessen Dunkelheit und Lebhaftigkeit so weit, dafs es alle

*) Das, was dem Menschen Unruhe macht, und wäre es blos eine fremde Bemerkung von gemeinen Menschen, das kann er nicht los werden. Wer überhaupt reizbar ist, vollends wenn nur für gewisse Gegenstände, der kann sich diese noch weniger aus dem Sinn schlagen, folglich auch nicht aus der Einbildungskraft. — Als Beispiele für Obiges dient der, welchen bei einem Geschäft ein heftiger Schrek überfiel, der, welcher im Drucke aufwuchs etc. Man denke an die Wirkung der Darstellung von Aeschylos Eumeniden auf die schwangern Frauen.

Besonnenheit raubte, dann ist die Reproduction schwer oder ganz unmöglich.

2. Das, was unsern ersten Bedürfnissen sich aufdrang, unsre erste Neigung fesselte, unsern Trieb aufrufte, unser Widerstreben reizte, unser lebhaftes, ja wohl gar überwiegendes Interesse gewonnen hat, was unsre erste Liebe, unsern ersten Hafs an sich zog. Dies geschieht auch hier wieder zweifach und dreifach, wenn Gewohnheit diese Richtungen wiederholte und zu Fertigkeiten, oder gar zu Leidenschaften machte. Hier zeigen sich die ersten Gründe thierischer Gelüste und menschlicher Bestrebungen, besonders in mehr practischen Naturen — die Gründe ihrer Thätigkeit oder Trägheit, ihrer Erregung oder Erschlaffung. — In diesem tiefen Grunde liegt, offener als in einem äussern Organe am Schädel, der Grund von frühen Zuneigungen und Abneigungen für manche Beschäftigungen und Lebensarten, — von seltsamen Liebhabereien, wie vom kühnern Unternehmungsgeiste. — Diese Neigungen bestimmten oft selbst in Krankheiten, ja Ohnmachten, sogar in den lezten Zügen des Lebens noch eine Reproduction.

3. Das, was im Raume und den niedern Sinnen neben einander — mithin scheinbar gleichzeitig bestehend und coexistirend — als Object wahrnehmbar erscheinen konnte*), vollends uns recht lebendig wurde, wenn dies auch nicht grade an demselben Orte der Fall war. — Ver-

*) Dies nach Abicht — Psychol. Anthrop. Erste Abtheilung. S. 273. b.

möge dieses Gesezzes der objectiven Sinnesbeziehungen, wie wir es (mit Abicht) nennen können, werden wir beim Erblicken eines Ortes, ja auch nur eines ähnlichen, leicht hingezogen auf Alles, was dort vorfiel, oder auch nur örtlich vorfallen konnte.

Hierbei aber sind folgende Einschränkungen nach den Einflusse höherer Besonnenheit zu bemerken. Wir müssen wenigstens die zulezt genannte Möglichkeit einsehen, wir müssen Dinge bereits in diesen Ortsverhältnissen, in diesen Beziehungen, wenigstens in den allgemeinen, kennen gelernt, also früherhin in ähnlichen Beziehungen wahrgenommen haben; denn sonst, möchten sie auch an sich in noch so nahen Ortsverhältnissen stehen, würden sie uns nicht, und gewifs nie bei einem bestimmten Orte, einfallen. So wekt die Vorstellung eines Ortes in uns nur das Bild der Menschen, welche wir dort wirklich sahen, oder welche wir wenigstens früherhin dahin versezzen lernten. — Doch diese Beziehung für den Ort mufs auch ferner mit ein a gewissen Grade von Deutlichkeit aufgefafst seyn*). Je lebhafter und klarer ein Sinneseindruk war, desto

*) War z. B. das Gedränge von Menschen an einem Orte zu grofs, so wurden uns einzelne Menschen nicht klar genug, um sie in uns zu wecken. Wer ferner an einen Ort ermüdet, zerstreut oder gar krank kam, knüpft bestimmte Vorstellungen schwerer an einander, und hat höchstens nur ein allgemeines Bewufstseyn von gewissen Vorstellungen, weifs sie aber, wie man sagt, nirgends hinzuthun. Eben dies gilt davon, wenn wir an einen Ort zu schnell versezt wurden und kurz in ihm verweilten.

lebhafter und klarer mahlt ihn die Einbildungskraft. Deshalb stellt man sich auch Gegenstände des Auges am leichtesten dar, indefs der Geruch sehr wenig zu den Träumen beiträgt.

Kommt nun überdies auch hier Gewohnheit und Fertigkeit hinzu, so bildet sich das, was Gall Ortssinn nennt, — überhaupt aber ein Sinn, für Gröfse und Gestalt, Lage und Entfernung der Erscheinungen und körperlichen Massen in Raumverhältnissen. — Aus diesem allen läfst sich aber die grofse Verschiedenheit des Eindruks erklären, welche gleiche Einfälle, der gleiche Mensch das eine Mal in diesem, das andre Mal in einem andern Kleide macht; nicht minder auch die Beurtheilungen der Menschen nach Nebendingen. Daher ruft eine schauderhafte Begebenheit oft das durch die Zeit erkaltete Gefühl nicht mehr zurük, wohl aber der Ort und die Stelle, wo wir sie sahen oder wohin wir sie dachten.

So kennen Thiere sich an ihren Stimmen, vielleicht auch an einem specifischen Geruche wieder (wie Lämmer ihre Mütter, Vögel ihre Fütterer etc.), weil sie vermittelst des objectiven Sinnes reproduciren. So auch die Menschen, schon als Kinder; da ein Kind kaum nach wenigen Wochen seine Mutter an der Stimme erkennt. Der Ton einer Stimme bringt uns einen ähnlichen sonst gehörten, der Geschmak einen andern ähnlichen in das Bewufstseyn.

Von mehreren Sinnesformen werden nur dann Eindrücke verschiedener Sinne verbunden, wenn

a) wir die Eindrücke neben einander empfunden haben (So würde uns z. B. bei der Rose nie der Geruch einfallen, hätten wir immer Geruchlose gesehen.); b) wenn wir sie beständig sahen. So verknüpfen wir nicht Geruch und Gestalt, wenn wir eine künstliche, geruchvolle Blume und darauf eine solche natürliche sahen, welche diesen Geruch nicht hat. Was man hingegen noch nicht zusammen empfand, wird uns schwer zu verknüpfen, ja wohl unmöglich. So kann der gemeine Mann dem Gelehrten Manches gar nicht begreiflich machen, weil er Manches minder zusammen sah, sondern höchstens nur zusammen dachte.

Bei demselben warmen durchdringenden Gefühle bringen jenem Gesezze die verschiedenen Nebeneindrücke und Umstände von aussen auch verschiedene Richtungen in der Individualität hervor. Es entscheidet oft die blosse äussere Nachbarschaft eines Schulcameraden und Nachbarn, ob Jemand ein frommer Schwärmer, oder ein leichtsinniger Phantast wird. — Oft hinterliefsen die kleinsten Umstände einen Eindruk, der nachher das Urtheil bestimmt, z. B. gewisse Lebensarten und Aemter; der erste, den man von einer Classe sah, wird oft in unserm Urtheil für alle Andere entscheidend. — So kann sich aber auch der sinnloseste Aberglaube, die widersinnigste Sitte langehin erhalten, indem der Eindruk — einer Kirche, der Gebeine von Märtyrern, der Feiergesänge — unauslöschlich verblieb und leicht zurükkehrt. Wenn dann ein Weib vielleicht das heilige Kreuz an das Herz drükt, auf ein geweihtes Grab kniet, welche

Phantasieen und Erinnerungen regen sich dann auf und bezaubern die Seele! — Hieraus wird deutlich, wie es in Ländern und Orten, die stark in den Sinn fallen*), z. B. in der Schweiz, Nationalreproductionen geben kann. So liegt gewifs das Schweizerheimweh vorzüglich in der Imagination, in welcher die Töne der Hirtenlieder so leicht wieder tönen, die Gletscher öfter das innre Auge füllen als die Thäler, die in flachern Gegenden doppelt vermifst werden. — Eben so gibt es individuelle Reproductionen, d. h. Jeder stellt Gefühle und Gedanken gern an die Orte hin, die ihm mit jenen in Berührung kamen, oder in dieser Verbindung die geläufigsten wurden. Grade diese individuellen Associationen in Andern kennen zu lernen bildet die wichtigste, nemlich die practische, Menschenkenntnifs.

Der Raum bleibt zwar bei allem diesen, wie in der Folge die Zeit, allerdings nothwendige Bestimmung, allgemeine Form, in der alles Mannigfaltige zusammengeordnet ist; allein an sich und ohne Beziehung auf die Gegenstände — hier die Körper — doch leere Form, wie dies auch von der Form der Zeit gilt.

4. Das, was in der Zeit, dem höhern (sogenannten innern) Sinne nach einander, also successiv — mithin scheinbar im Raume werdend und vergehend — als Veränderliches uns wahr-

*) Tanta vis admonitionis inest in locis; — id quidem infinitum in hac urbe: quocumque enim ingredimur, in aliquam historiam vestigium ponimus. Cic. de fin. bon. et mal. V. 1 et 2.

nehmbar erscheinen konnte, gesellt sich in uns wieder, und dies beleben wir in der Einbildungskraft. Wir können dieses Gesez, das Gesez der höhern (subjectiven, logischen) Sinnesbeziehungen nennen. Dies Gesez gilt aber, wie die vorigen, auch für den blossen Schein, wenn er nur für uns als Erscheinung oder etwas Wirkliches gilt. Möge also Etwas auch in der Wirklichkeit nicht so, wie wir wähnen, gefolgt seyn, so wekt es sich dennoch leicht, wenn wir es einmal in dieser Folge wahrzunehmen glaubten, oder gar uns an diesen Glauben hielten. So unschuldig anfangs dieser Schein ist, so bedenklich kann er in Krankheiten, bei Fixirungen und völligen Verwechselungen werden. Hier ist die Gewöhnung sogar in eine ausschliessende Verwöhnung*) übergegangen. — So gewöhnt sich die Seele an bestimmten Zeiten, wie der Körper, etwas wieder zu thun, was sie sonst da gethan; also nicht blos zu dieser Stunde zu essen, zu gehen, zu schlafen, sondern auch zu erwachen, zu arbeiten, leichter zu arbeiten. Uebrigens erscheint die Hinneigung des innern Sinnes zur Wiederbelebung successiv aufgefafster Veränderungen so natürlich, dafs Vorstellungen schon schwerer associabel sind, welche nicht auf einander folgten, sondern einander vorhergingen. Da wir zum Fortschreiten durch unser Fortleben schon gedrängt werden, so ist uns jeder Rükgang, auch das Repro-

*) Man sehe das Beispiel der Frau, bei Meister über die Einbildungskraft S. 42., welche zu gewissen Tagen und Stunden durch eine Gemüthsbewegung die Sprache verlor.

Reproduciren in rükgängiger Ordnung weit schwieriger. Deshalb können wir uns bei frühern Ereignissen eher an spätere, als bei spätern an frühere erinnern; daher wird es uns schwer das Bekannteste (z. B. das Vater-Unser) herzusagen. War vollends eine Begebenheit zugleich auffallend für unser Gefühl, interessant für die Neigung, so können wir uns noch weniger dessen erinnern, was kurz vorherging. Wo dies also geschehen mufs, da mufs es durch höhere Operationen geschehen, als die bisherigen Gesezze kund thaten, — durch eigentliche Reflexion.

Diese Succession mufs aber eine unmittelbare, keine springende, gewesen seyn. Das Bewufstseyn der Vorstellung hängt sich in uns desto inniger an das Bewufstseyn der andern, je näher der Zeit nach ihre Verbindung war. Eben diese unmittelbare Succession, wenn auch nicht in der Wirklichkeit, doch in den Vorstellungen unsers Sinnes, bewirkt den unzertrennlichsten und dauerndsten Zusammenhang. Daher ist es so wichtig, seine Vorstellungen nicht sowohl räumlich auf einander zu häufen, als successiv und allmählig aus einander entstehen zu lassen. Nur dann hängt unsre jezzige Vorstellung mit denen unsrer Kindheit zusammen, gesezt auch sie lägen in der Wirklichkeit mehr Jahre aus einander, als tausend Menschenleben betrügen.

Diese Succession darf aber ferner weder zu langsam noch zu schnell erfolgt seyn. Im lezten Falle nennt man sie meist — obgleich fälschlich und un-

bestimmt — (wie selbst Abicht thut) gleichzeitig. — Uebrigens kann die ursprüngliche Beigesellung späterhin wiedererwachender Vorstellungen zu den verschiedensten Zeiten erfolgt seyn; dennoch kann sie wiederkehren. Das Wiedererscheinen besondrer Zeitpuncte aber hängt theils von einem gewissen Interesse, theils von einer gewohnten Erneuerung, theils endlich von höhern und willkührlichen Operationen ab. Allein immer kann nur diejenige Zeit mit ihren Umständen und mit allen ihren Umständen, also vollständig reproducirt werden, welche mit unsern niedern oder höhern Thätigkeiten in eine innigere und unmittelbare Beziehung kam, also anschaulicher oder deutlicher, uns interessanter oder wichtiger wurde. Was schnell auf einander folgt, nicht in langsam abgemessenen Pausen, wird in der Natur, wie in der Kunst, einen tiefen Eindruk hinterlassen. Dennoch mufs eine bestimmte Zeitdauer mit gehöriger Weile vorausgesezt werden.

Wirkt eine von diesen, mehr sinnlichen, Reproductionen mit einer andern zusammen, um so lebhafter wird die erwekte Erfahrung werden. Wenn sich mit dem Gehörten zugleich das Gesehene, mit einigen Tönen zugleich die Gestalt, mit Orten zugleich die Zeit reproducirt, so geschieht dies um so lebhafter und stärker; denn es wird dann ein Ereignifs ganz eigentlich vergegenwärtigt, oder wir erleben es gleichsam noch einmal. So der Dichter, welcher mit weit grösserer Theilnahme dieselbe Begebenheit darstellt als der Geschichtschreiber. Wenn dieser aus einander sezt,

zergliedert, berechnet und vergleicht, so fafst jener gedrungen, d. i. anschaulich zusammen, und wir lesen und hören nicht den Geschichtschreiber, sondern schauen die erlebten Begebenheiten noch einmal an.

Die bisherigen vier Arten instinctartiger Zusammengesellung finden bei allen, auch den ungebildetern, Menschen, jedoch mehr oder minder Statt. Je mehr nun die eine oder andere derselben oder alle vier ausschliessend geübt werden, desto gewöhnlicher werden sie einem Individuum. Aus dieser Gewohnheit aber entspringt eine Aufgelegtheit zu diesen sinnlichern Reproductionen. Durch sie entstehen die unterhaltenden, aber regellosen und flachen Köpfe. Geht diese Aufgelegtheit in einen unüberwindlichen Hang über, so dafs die folgenden höhern und nothwendigen Verknüpfungen diesen sinnlichen nicht das Gleichgewicht halten, so schwärmt ein solcher Kopf bis zum Wahnsinn.

B. Gesezze der mittelbaren (willkührlichen) Verknüpfung, die sich eben darum da, wo sie vorherrschen, mehr mit einem Charakter der Unbedingtheit, also auch grösserer Allgemeinheit auszeichnen.

Hier sind die individuellen Verknüpfungsarten weniger als bei den vorigen, weil das Concrete mehr aufhört. Doch kann auch hier Wiederholung Uebung, Uebung Gewohnheit und Fertigkeiten besondrer Art erzeugen. Es zeigt sich nemlich die Verschiedenheit der Menschen in Rüksicht der

willkührlichen Reproductionen a) in Hinsicht auf die Grade der Leichtigkeit und Klarheit der Willkühr, und b) in Hinsicht auf die besondere Uebung nach jenen besondern Gesezzen.

Hier ist aber die Verwandtschaft mehr eine nothwendige und innere, indem hier schon ein besonneneres Zusammendenken, ein Verknüpfen, nicht im Sinne, sondern im Geiste, also auch ein klareres Verbinden voranging, welches eben daher mehr durch Willkühr zurükgerufen werden kann. — Die nunmehrigen Verknüpfungen kann die Einbildungskraft nicht mehr als solche und an sich allein bewirken, sondern sie erscheint nun schon in Verbindung mit höhern Kräften wirkend. Ausser der Einbildungskraft liegt die Willkühr.

Diese Willkühr im Hervorrufen kann nun erst da beginnen, wo a) die Sinnes-Eindrücke entweder nur von gewissen Dingen oder von allen schwächer werden und sich mindern (z. B. im Mannes-Alter); b) wo sich bereits Besonnenheit entwickelt hat, mithin die lebhaften Gefühle, die Affecten (z. B. die Angst), und die zu heftigen Begierden nicht mehr zerstreuen und betäuben können. — Daher kann diese Willkühr ihre Grade der Leichtigkeit und Klarheit haben. Denn das früherhin auf eine bestimmte Art Zusammengedachte kann entweder ohne oder mit Anstrengung, ohne oder mit Vollständigkeit und Auswahl befriedigender Art erfolgen.

Ein höherer Grad von Willkühr und Gewalt über seine ehemaligen geistigen Reproductionen ist

sehr wichtig. Je freier eine solche absichtliche Wiederbelebung erfolgt, desto leichter versezt man sich in angenehme Zustände, wie in fremde Gedankenreihen. Auf ihr beruht die Verknüpfung freundlicher Bilder als innres, immer gegenwärtiges, uns näheres Heilmittel für kranke oder verwundete Seelen — und schreklich als sittliches Verwahrungsmittel gegen willkührliches Handeln. Durch jene denkt sich ein Bettler reich, ein Irus zum Crösus, der Verbrannte Bolingbroke die verpestete Kerkerluft in ein reines Klima, das Vögelgeschrei in ein Concert um. Durch diese abschreckenden, häfslichen Bilder kann man sowohl physisch als moralisch heilen; wie manche Verzuckungen durch Furcht und manche Verwöhnungen nur darum durch Züchtigung abgelegt wurden. — Ja dies willkührliche Verfahren nähert sich wieder dem Unwillkührlichen oder dem Instinct, wenn eine besondere Art nothwendiger Verknüpfung zur Fertigkeit und wohl zum Hange wird.

Jene vier unwillkührlichen Reproductionen oder Einfälle ehemaliger Anschauungen, kann man aber auch willkührlich reproduciren und hervorrufen. Dies ist allerdings schwieriger, da die Anschauung uns abgeht; noch schwerer, wenn wir uns vom Anschauen entwöhnten entweder durch ein Leben der Abstraction oder durch ein Phantasiren. Dieses ist nun nichts Anderes als ein einseitigfortgeseztes, ausschliessendes Verweilen bei gewissen einzelnen Anschauungen, wo man zu ihrem Spiele wird.

Den Uebergang von der unwillkührlichen zur willkührlichen Verbindung, von einem Zusammenfassen in der Empfindung zum Zusammendenken, macht aus:

1. Analogisches Zurükrufen, d. i. durch mittelbare Zeichen oder Charaktere (Charakterisirende Einbildungskraft). — Der beobachtende Mensch — das ist die erste Erfahrungsregel — wekt in sich leicht durch Zeichen das Bezeichnete, vorausgesezt, dafs dieses Zeichen ihm verständlich oder bekannt war.

Mit der regen Vorstellung des Zeichens wird die Vorstellung von seinem Bezeichneten, von dem Angedeuteten wieder gewekt — und so umgekehrt. Hier theilen sich nun die Individuen in zwei Hauptclassen. — a) Die mehr mit der Sinnen-Welt Beschäftigten wecken in sich früher die Zeichen, und erst durch diese die Sachen (Objecte); nicht selten aber haften sie blos an dem sinnlichen Zeichen und so stark, d. i. mit dem blos rohen Gedächtnisse ohne den Verstand, dafs das Zeichen für sie ganz bedeutungslos ist. So erwecken Menschen, welche viel gehört und gelesen, aber wenig dabei gedacht haben, Leute mit scharfen Sinnen, wie mit einem Zahlen- oder Wort-reichen Gedächtnisse überall mehr Zahlen, Töne und Worte, als Facta und Gedanken. Daher schwazzen sie durch diese ihre blos charakterisirende Einbildungskraft so viel Sinnloses. Daher wiederholen gemeine Leute oft dieselben Worte so oft in Gesprächen und Briefen. Daraus erkläre ich mir aber noch eine andere Erscheinung, die man sonst immer aus einer

Hartnäckigkeit des Gemüths und aus wer weifs welcher bösen Quelle herleitet, weit natürlicher und ungezwungen. Dies ist die bekannte Erscheinung des Haltens auf herkömmliche Zeichen (Worte, Orden, Kleidungen etc.). Viele von denen, welche diejenigen Pedanten nennen, die sich darüber nicht hinwegsezzen konnten, halten doch selbst auf andere Zeichen, und wäre es nur ein besonderer Schnitt der Haare etc. Daher ist uns das Modernisiren mancher antiken Erscheinung so widerlich (wie z. B. dem ächten Kenner des Alterthums Consul durch Bürgermeister übersezt zu lesen). Diese Anhänglichkeit an den Zeichen ist auch hier natürlich um so stärker, je mehr die Gewohnheit mitwaltet. Daher wurden manche neue Gesangbücher widersezlichen Gemeinden oft nur durch gleichen Druk und gleichen Einband, ein neuer Prediger durch eine gleich starke Stimme empfohlen. Daher lassen sich ferner manche seltsame Liebhabereien z. B. zu schielenden, lispelnden, schnarrenden Personen erklären, weil etwa ein gelehrter Freund, Lehrer etc. dies angenommen hatte. Da gewöhnt sich mancher die Stimme des Andern an und lebt dadurch auch in dessen übrigen Sitten fort und versezt sich wenigstens leicht hinein.

b) Die mehr mit der Ideen-Welt Beschäftigten beleben in sich früher die Sachen (Objecte), seyen es Facta oder Gedanken, und erst durch diese die Zeichen; nicht selten aber haften sie mehr an den innern oder idealen Merkmalen als an ihrem äussern, individuellen Ausdrucke. So sind Menschen, die mehr gedacht haben, oft zwar gedankenreich, beachten aber weniger die Zeichen der Gegenstände, und

können sich oft nicht durch Worte deutlich machen. So mahlt mancher Mathematiker wieder schnell und richtig Zahlen an die Tafel, hat aber übrigens einen schwerfälligen Ausdruk im Vortrage. Nicht immer kann der, welcher sich Sachen hell dachte, sie auch deutlich und bestimmt bezeichnen.

So also wecken natürliche Zeichen eines gewissen Zustandes des Körpers (z. B. der Pulsschlag) die Vorstellung von diesem Zustande (mimische Geberden einen Affect). So wieder andre willkührliche, und zwar entweder conventionelle oder individuelle, andere Anschauungen oder Vorstellungen (z. B. Ziffern die Zahl, Noten die Töne, Töne die Vorstellung von musikalischen Instrumenten; Fragzeichen die Befremdung; Wappen den Stand; eine Brandmarke die Vorstellung der Schande etc.). Durch diese Einrichtung ist es möglich so viele Bedeutungen mit einem Worte zu behalten und zu verknüpfen. So bilden sich neben den conventionellen Zeichen noch individuelle, durch die Idee in seiner Erfahrung leicht und mit Bewufstseyn reproducirte (wie die physiognomischen Zeichen nach dem was Jeder damit verbunden fand). Mancher bildet mehr conventionell, Mancher mehr individuell und daher auch mehr natürlich. Je individueller es geschieht, desto wizziger ist es, je natürlicher desto genialischer.

Es entwickelt sich aber in dieser Thätigkeit der Einbildungskraft zugleich ein doppelter Fehler: a) In jenen sinnlichen Menschen entsteht nemlich leicht eine Verwechselung der Sachen mit den Zeichen. Weil jene bei einigen Menschen mit

gewissen Naturbegebenheiten oder auch menschlichen Eigenschaften gewisse äussere Charaktere und Zeichen verbunden fanden, so vermuthen sie dieselben Begebenheiten oder Eigenschaften bei jedem Zeichen. Daher werden diese Menschen blos durch manche Zeichen so leicht erregt oder niedergeschlagen; so leicht in Furcht und Hofnung gesezt, aber auch so leicht selbst getäuscht und von Andern überlistet; daher so viele Exclamationen (das ist entsezlich! ein göttlicher Mensch!) — b) In diesen gebildetern Menschen entsteht leicht eine Verwechselung der Zeichen mit den Sachen. Daher versprechen sich so viele Tiefgelehrte; daher verrechnen sich manche Gelehrte in den Zahlen; daher vielleicht selbst ihre schlechte Handschrift als eine Art von Verzeichnung; daher wohl ihr Verschreiben; daher vergreifen sie sich in der Conversation nicht selten im Ausdrucke und eben daher gewifs auch die Quelle mancher Mifsverstände, nemlich aus Geringschäzzung der Sprachen, wäre es auch nur gegen einen conventionellen Sprachgebrauch in manchen neuern Philosophen.

Die vollendetste analogische Einbildungskraft ist aber die gegenseitige, wie man sie z. B. in wahrhaft hellen Köpfen unter den Geschäftsmännern, Aerzten etc. antrift. Derjenige Philosoph würde also auch die gereifteste Denkkraft verrathen, welcher das Gedachte leicht, theils mit den bestimmtesten Zeichen, folglich gedrängt, theils mit den angemessensten, d. i. nicht blos nachgebeteten Worten, sondern mit den individuellsten und verständlichsten ausspricht. Solche sagen mit wenigen

Worten Viel, ohne sich deshalb zweideutig auszudrücken. Im Gegentheil wählen sie frei die Worte mit denen Nebenbedeutungen, welche am wenigsten verwirren können. Hier erblicken wir also wirklich charakteristische Zeichen.

Die besondere Art von Zeichen aber, an die man sich mehr oder minder ausschliessend bindet und gewöhnt, bestimmt sehr die Fertigkeiten der Einbildungskraft in Individuen. Welcher grosser Unterschied zeigt sich z. B. zwischen ganzen Völkern und Menschen, welche keine Ziffern und Buchstaben kennen und wieder andre Zeichen besizzen; zwischen denen, welche Hieroglyphen, welche wenig und welche viele Buchstaben kennen. Anders verhält sich daher die Beobachtung der objectiven Welt (im Mineralogen, Astronomen, Anatomen), anders die der subjectiven Welt.

2. Logisches Zurükrufen oder eine durch den Verstand bestimmte Verknüpfung. — Da verbindet nemlich die Einbildungskraft nach Verstandesbegriffen, nach irgend einer Verstandesregel (z. B. der Ordnung, oder sie schreitet von der Definition zur Division,) der nothwendigen Folge in der ursachlichen Verknüpfung. So reproduciren die Vorstellungen von Ursachen und Wirkungen einander; wenn man nemlich die Wirksamkeit einer Ursache als solche kennen oder glauben lernte. So die Vorstellung vom Feuer im Ofen und die vom Ofen, so die von Pflegmatikern und die von Geistesarmen. Hörten wir einen Knall, so denken wir an ein Gewehr, auch wenn wir es nich sehen.

Die Einbildungskraft wekt ferner leicht zusammen diejenigen Kenntnisse, welche sich durch ihre Verbindungsarten auf einander beziehen *). So bejahte und verneinte Vorstellungen (sterblich, unsterblich) mit den Begriffen (von Körper, Geist), denen sie als bejahte oder verneinte Merkmale zukommen. Eben so die Verbindung zwischen Theilvorstellungen und dem Ganzen, dessen Theile sie sind, zwischen Prädicaten und Subjecten (Mängel — Personen), zwischen Gründen und ihren Folgen. Vorstellungen, die sich unter einander reimen, wecken sich; eben so die, die sich widersprechen.

Doch nur solche Vorstellungen verknüpfen sich, die einst unmittelbar von uns verknüpft wurden, mögen sie nun an sich unmittelbar verknüpft seyn oder nicht. Daher kann keine blos mittelbar verknüpfte Vorstellung (d. i. eine, die erst vermittelst einer Andern mit einer Dritten zusammenhängt,) die Dritte erneuern. Immer mufs die unmittelbar verbundene, welche also eine Verbindungsvorstellung bildet, die Dritte erneuern. So fällt uns z. B. bei Rom nicht grade Cäsar ein, wohl aber dann, wenn wir an die Vernichtung der Republik — so der Papst, wenn wir an die Vernichtung der Monarchie denken. Eben dadurch können Begriffe von Gegenständen verbunden werden, die durch Ort und Zeit weit getrennt sind.

Nun wird aber die Verknüpfung desto fester, je reichhaltiger, lebhafter oder gegenwärtiger die Verbindungsvorstellung ist. Hier beginnt

*) Vgl. Abicht a. a. O. S. 274.

schon individuelle Gewöhnung. Daher kann in dem Einen sehr innig zusammenhängen, was dem Andern ein Ideensprung scheint, wenn die Verbindungsvorstellung entweder verschwiegen oder blos dunkel angezeigt wird. Es herrscht diese Reproductionsart überhaupt bei Geschäftsleuten; besonders die, welche von den Ursachen auf die Wirkungen fortschreitet. Eine vorzügliche Aufgelegtheit zu dieser Verbindungsart gibt verständige, aber auch zuweilen sehr langweilige Menschen, trokne, abstrakte Denker.

3. Reflectirendes Zurükrufen oder eine durch die Reflexion der Urtheilskraft bewirkte Verknüpfung — nach den Gesezzen der Aehnlichkeit, daher das Gleichnifs; oder der Unähnlichkeit (denn beide gehören zusammen); daher der Contrast. (Assimilirende Einbildungskraft.)

Es geht die Seele ursprünglich leichter zu ähnlichen Vorstellungen über als zu unähnlichen; obgleich die Seele durch das Verhältnifs eines auffallenden Contrastes stärker in Thätigkeit gesezt wird. Oft erinnert uns eine traurige Begebenheit an eine fröhliche, oft das ungefällige Wesen eines Menschen an die zuvorkommende Gefälligkeit Andrer. Allein immer müssen doch die contrastirenden Gegenstände einartig seyn, wenn sie einander leicht und kräftig wecken sollen, und nicht heterogene. Mithin bedarf das Gesez des Contrastes des Gesezzes der Aehnlichkeit. Daher wird z. B. das Vocabellernen nur durch den grellsten Gegensaz erleichtert, wie Tod und Leben. — Darauf beruht zugleich die Möglichkeit der Ironie, so wie ihre Begreiflichkeit. Niemand verstünde eine Ironie, wenn uns bei einer gegebenen Vorstellung nicht das Gegentheil einfiele. Daher erwecken sich Verhältnifsbegriffe leicht von den zu einander schiklichen oder unschiklichen, zusammenpassenden oder abstechenden Objecten (von Kern und Schaale, Ebenmaafs und Unmässigkeit). — Aus individuellen Verbindungsarten dieser Art erklären sich manche Regeln des Anstandes, die an sich gar nichts Bedeutendes haben, die ängstliche Vermeidung mancher Dinge, die falsche Ziererei.

Der unwillkührlichen Verknüpfungsart, wo es Instinct oder Hang ist, nähern sich die wizzigen und poetischen Menschen in diesem Kreise, während die durch Gegensaz erläuternde Einbildungskraft mehr dem Redner und dem Philosophen zukommt.

4. Systematisches Zurükrufen oder eine Vernunftverknüpfung nach einem Vernunftbegriff. Dem zufolge wekt das systematische Ganze die durch dasselbe bestimmten Theile, die Theile wieder das Ganze (Stern — Himmel). So die Vorstellungen von Geschlechtern, Gattungen, Arten und Individuen, und umgekehrt von Einzelheiten. Da beziehen sich bedingte Gründe und Kenntnisse auf Unbedingte und umgekehrt. Eben so geht die Einbildungskraft leicht über von Zeugen zu Gehülfen, von Zwecken und Plänen zu Werkzeugen und Mitteln etc.

In der Art dieser Umkehrung, nemlich des leichtern Uebergangs von dem Höhern zu dem Niedern, oder von dem Niedern zu dem Höhern,

liegen nun die Unterschiede der speculativen und der practischen Philosophen, der vertieften wie der tiefen Menschen. Dort finden sich scharfsinnige, hier mehr helle Köpfe.

Auf dieser Höhe der Einbildungskraft berühren sich aber auch die Extreme. Indem nemlich die Einbildungskraft strebt, eine Vernunftidee selbst darzustellen und dennoch vergeblich strebt, so fühlt sie sich von jener Höhe immer wieder zurükberufen. Da sezt sie der Idee eine Anschauung entgegen, allein freilich eine ganz unähnliche, z. B. der Unendliche, das Unbedingte. So stellt man die Erhabenheit im Contraste dar durch die Niedrigkeit, die Schönheit durch die Häßlichkeit.

Phantasie.

Ausbildungsvermögen, Dichtungsvermögen.

Dieses Vermögen ist a) nicht reproductiv, sondern productiv hervorbringend — d. i. es wiederholt nicht blos das ehedem Empfundene oder Gedachte, sondern es ahmt vielmehr gar nicht nach; — es bringt neue Bilder und Vorstellungen hervor oder ergänzt alte Reihen mit neuen Vorstellungen, trennt oder verbindet neu das Empfundene; es ist originell. Schon darum kann das Dichten kein blosses Nachahmen, auch nicht der Natur seyn; doch freilich ist auch nicht jedes Phantasiren

ein Dichten, vielleicht kaum ein Vordichten, geschweige ein Anordnen.

Es ist b) nicht schöpferisch im strengern oder engern Sinne des Wortes — als Stofferzeugend; — wohl aber im weitern und wahren, — als Stoffformend, Stoffbelebend. Sie wird durch Stoffe des Sinnes wie des Geistes befruchtet. Die Producte aller Geisteskräfte bieten ihr Bildungsstoff dar. Sie ist selbstthätig (also mehr als thätig, — vielmehr individuell zusammensezzend und weit über den ersten Eindruk und die erste Vorstellung hinaus, und zwar nach verschiedenen Graden der Bestimmbarkeit durch Stoffe und Aussendinge, schreitend) und frei der Form nach, aber auch frei den Graden nach. Desto freier nemlich nach der Beschaffenheit des Stoffes, der ihren Vorrath ausmacht, — und nach der Art, wie er ihr früherhin aufgedrungen oder vorgelegt wurde, den sie also leichter oder schwerer beherrscht. Insofern bereitet sie vorsäzlich neue Bilder oder Vorstellungen aus alten, neue Begebenheiten aus frühern. So ersinnet der Mensch sich beständig in der Stille, in der Einsamkeit, vollends in den Träumen des Nachts andre und andere romantische Verhältnisse und bei weiterm Hange zulezt eine ganz andre Welt als die wahrgenommene wirkliche und gegenwärtige, eine höhere als die sinnlich erreichbare.

Als hervorbringendes Vermögen ist sie die Grundlage — nicht sowohl der Entdeckung, als der Erfindung und der Erfindungskunst. Jenes würde nemlich blos das Antreffen eines Gege-

benen und Vorhandenen seyn; dieses ist das Produciren von etwas noch nicht so Vorhandenen und entweder ein Ersinnen einer Anschauung, oder ein Erdenken eines blos gedachten Gegenstandes, oder ein Erdichten einer ganzen Reihe von Anschauungen und Gedanken mit dem Bewufstseyn oder gar mit der Absicht der Tauschung. Das Geheimnifs der ursprünglichen Productivität aber schwebt im Unendlichen, in dessen Betrachtung alle Begriffe versinken.

Troz ihrer Freiheit bildet die Phantasie jedoch auf gutes Glük, d. i. blosse Gedanken, daher absichtlos, aus innerm Drange, dem das Wirkliche nicht genügt, weil es uns langweilt, ohne objective Wahrheit. So kann sie, in Anwandlung der Laune sowohl denkbare als auch widersinnige Gedanken formen. Ist sie gleich die Grundlage aller Erfindungen, so mufs doch der Verstand erst prüfend oder ausgleichend über ihre Glüks-Gebilde und Ungebilde walten, damit keine demokritischen Fehlgeburten entstehen.

Durch ihre neuen, oft kühnen Zusammensezzungen, die freilich erst allmählich schöne Compositionen werden, zaubert sie uns vor, was wir noch nie sahen — und gestaltet es zu einer Wunderwelt und Geisterwelt. Sie begeistert den Menschen in mehr als einem Sinne. Einmal beweifst sie, dafs der Mensch nicht blos auf den Sinneseindruk eingeschränkt ist, sondern ihn erweitern kann, wie den Geist selbst. Es bleibt daher selbst die Natur hinter der Poesie zurük, welche als ächte Poesie die Natur nicht beschreibt. Die Phantasie zeigt ihren

ihren Charakter in einem ins Gränzenlose fortschreitenden Ausbilden, und sich als ein extensiv und protensiv ausdehnendes Unendliches. Die Poesie gab aber auch dem Geiste aller Völker Bewegung und Schwungkraft, da alle Begriffe ursprünglich in Bildern verkleidet lagen. In dem Zustande der Begeisterung scheint der endliche Mensch von einem fremden, höhern Geiste beseelt, als er ihn gewöhnlich darstellt. Darum ist die Begeisterung auch Enthusiasmus, weil der Mensch, gleich der Gottheit, sein Schöpfungswerk in sich selbst trägt.

Allein eben daher steht die Phantasie mit dem tiefsten und zartesten und dunkelsten Gefühle in Wechselwirkung, da a) das Gefühl uns immer der Unendlichkeit näher führt als der Begriff oder die Begierde. Wer stark begehrt, hat gewöhnlich viel Sinn, aber wenig Phantasie, — und wer viel lernt und abstrahirt, kühlt sie ebenfalls ab. Sie ist aber auch darum dem Gefühle nahe, b) weil es das Lebendigste in uns ist, und weil es über die todte, kalte, hinsterbende Wirklichkeit erhoben ist. Daher leben auch Dichter am längsten, indem die Künste harmonisch beleben; daher erklärt sich ein bekanntes Factum. Wir sind nemlich eben so vergnügt in Gedanken d. i. in der Phantasie, als in der Wirklichkeit, ja der sinnliche Genufs erstikt sogar den ideellen, diesen innigsten. Daher denkt sich der Knabe auf dem Stocke als fröhlicher Ritter; daher unterhält der Mensch gern Gedanken von unmöglichem Glücke, das er doch schon in der Endlichkeit für möglich hält; daher endlich schaft die Phantasie die Ideale, und eine ideale Welt.

Dichtungen versezzen die Kräfte in ein harmonisches und freies Spiel schön verbundener Bilder. Dadurch aber wird das Dichten zum unmittelbar Angenehmen, wie c) das Gefühl sich auch als das Unmittelbarste zeigt. So wird die Phantasie zur Quelle aller Glükseligkeit des Menschen, obgleich auch die Quelle aller Uebel, deren gröfste Zahl Producte der Einbildung und zwar durch diese über das Wirkliche hinaus vergrössert sind.

Schon das Kind und der Wilde (der äusserlich unthätige Morgenländer) brütet über eigne Bilder der Phantasie. Gibt der Mensch sich seinen Phantasieen hin, so wird er ein Phantast oder Enthusiast, welche oft die gröfsten Köpfe und Menschen von dem reinsten Pflichtgefühle waren, denen die Schranken der Wirklichkeit und die Schwierigkeiten der Ausführung ihrer Plane entgingen. Erhalten die Phantasieen die lebhaftere Empfindung und verwechselt sie der Mensch fortdauernd mit der wirklichen Anschauung, so wird er ein Schwärmer.

Wird die Lebhaftigkeit der Einbildungen blos so erhöht, dafs sie auch noch ausser dem Traume für wirkliche Empfindungen gehalten werden, so liegt darin wenigstens der Keim zur ersten Schwärmerei der Zerstreuung. Es können fleissige Leser von Feengeschichten endlich wirklich diese für Wahrheit halten, Lügner zulezt an ihre Lügen selbst glauben. Es trüben jene selbst unsre Empfindungen; wie sich, je länger man z. B. die Gestalten der Wolken ansieht, diese desto mehr in Gestalten von Thieren etc. verwandeln. — Die Souveränität der Phantasie ist der Zustand der Alleinherrschaft einer unendlichen Productivität. Das müssige Phantasiren zeugt wenigstens für die Unvermeidlichkeit menschlicher Thätigkeit, und wird verdrängt durch die höhere Thätigkeit des Geistes, z. B. durch Speculation; so wie der theoretische und practische Geist dem ästhetischen die Waage hält.

Bei manchen Dichtungen wird die Phantasie mitten im Produciren gehemmt; wohin die verstümmelten Gestalten, welche zuweilen vor dem Einschlafen vorschweben, die halbausgesprochenen Worte der Ermattenden gehören.

Die Phantasie ist bei ihren Bildungen

a) spielend (nach Absicht so benennt), mithin instinctmässig, folglich unzwekmässig — ohne ausgewählte Bestimmungsgründe z. B. nach zufällig herbeigeführten Begriffen eines möglichen Vereins. Dies zeigt sich sowohl in einzelnen Gebilden, als auch in ganzen Reihen von Gebilden,

entweder vor dem nach innen gerichteten oder wirkenden Sinn — Träume, beim Schlummer wie beim Wachen,

oder vor dem nach aussen gerichteten oder wirkenden Sinn — Phantasmen.

Das innere Gewebe dieser Gebilde wird nun sehr verschieden nach der Individualität bestimmt. Es kann einmal (z. B. selbst in Kindern), noch ein zwar verworrenes, aber dennoch regelmässiges seyn; ja bei Manchen kann selbst bei einer regen und reichen Phantasie im Träumen die Speculation noch

wirken und mit hellem Blicke im Dunkel walten. Deshalb ist auch möglich, von hier aus sicher auf den herrschenden Inhalt und den Charakter der Vorstellungen zu schliessen. — Doch es gibt auch im Wachen Phantasmen und ein träumisches Wesen. So lange noch die Phantasie nicht nach Planen arbeitet, springen die neuen Bilder überraschend durch ihre Helligkeit hervor. Auch schaden da noch die Unförmlichkeiten, welche alle grössere Phantasiebilder anfangs zeigen, minder, da sie sich immer zu einer bestimmtern Form entfalten. Die vergrössernde Phantasie legt da entweder einzeln die Bestandstücke aus einander (z. B. Steinmassen in einzelne Steine) oder sie verfährt auseinander treibend und gleichsam entwickelnd (z. B. wie aus einem Puncte eine ganze Wolke allmählig entsteht). Die verkleinernde Phantasie dagegen verfährt entweder hinwegnehmend das Einzelne (z. B. Steine von einem Hause) oder zusammendrückend das Ganze. Dabei ist die Lebhaftigkeit der Phantasie ausschweifender in der Jugend als im Alter, da dort die Sinne lebhafter sind; selbst das Klima hat hier Einflufs. Verhält sie sich aber sogar nur passiv, so gleicht selbst der Gemeingedanke einem Blizze, der aber bald verschwindet und im Dunkel untergeht. So in manchen Wahnsinnigen.

Die Phantasie ist in ihren Bildungen b) dichtend. Hier bildet sie nach ausgewählten Bestimmungsgründen für anerkannte willkührliche Zwecke, also zweckmässig und freithätig, sowohl einzelne Ideen als Gedankenreihen.

Auch sie zersezt und vereint, und will bald auf das Gefühl wirken, bald aber auch ein schönes Kunstwerk darstellen. Sie erreicht aber desto eher vollendete d. i. ästhetische Production, wenn sie ihr eignes Interesse, wie ihre Thätigkeit gehörig zu mässigen weifs, ohne das allgemeine und individuelle Leben in der Darstellung zu vernichten.

Der Geist lebt nur unter gewissen Bedingungen im Dichten. Diese bestehen aber, ausser einer thätigen und lebhaften Phantasie, insbesondere in dem Bedürfnisse, ausserhalb der Wirklichkeit zu leben, sich in die Einsamkeit zu ziehen und für das Unendliche zu leben; dann in dem schwächern Bedürfnisse für Wirklichkeit und Wahrheit, die Unbekanntschaft mit dem Wege zu ihr, ja wohl gar das Gefühl eines lästigen Zwanges, den das Gebot der Wahrheitsgesezze erheischt; nicht minder die leichtere und freie Thätigkeit und die Vertrautheit mit den Bildern der Phantasie durch lange Bekanntschaft. Wer, wie die jugendlichen und weiblichen Seelen, mehr im Gefühle lebt, und bei erhöhter Lebhaftigkeit, habe er auch Sinn für Wahrheit, diese nicht gehörig zu fesseln vermag, der lebt mehr im Reiche der Phantasie und einer neuen, nicht vorhandenen Welt.

Die Phantasie idealisirt, und zwar anfangs aus reiner Gutmüthigkeit und ungebunden, indem sie das Ewige ganz verendlichen will. Sie mahlt die Ideen der Vernunft aus. Und so entstehen Ideale der Phantasie, welche auf Darstellung beruhen, wie es Ideale der Vernunft gibt. Doch verdienen

jene (nach Kant) nur uneigentlich diesen Namen. Ideal ist nemlich die Idee oder der Vernunftbegriff im Individuum, die Vorstellung eines einzelnen der Idee adäquaten Wesens. Wie die Ideale der Vernunft nach Principien bestimmt werden, so enthält dagegen das Ideal der Phantasie nur einzelne Züge, welche bestimmt sind. Wenn jene ein Richtmaafs der Vernunft abgeben, so ist die Absicht bei diesem, dafs Künstler ihre Werke darnach formen und Kenner sie darnach beurtheilen. So ist nun Ideal der Phantasie a) eine Idee des Unendlichen verendlicht d. i. ein Urbild der Vernunft in die Erfahrung versezt und mit Anschaubarem umkleidet; b) in der Endlichkeit ohne wirkliche Gegenstände, und nirgends Daseyn behauptend; c) wohl aber eine Norm für das Geschmaksurtheil über Formen der Endlichkeit abgebend, wie die Ideen Muster der Begriffe sind; d) von der Phantasie als wirkliche Gegenstände behandelt.

Ein Ideal wird daher allerdings zugleich durch die Phantasie erzeugt und ist ein aus der Vernunft entnommenes Urbild, welches mit Anschauungen in Verbindung gebracht und selbst in die Erfahrung versezt worden ist, welches aber die noch in der Erfahrung vorhandenen, ihm ähnlichen Gegenstände (an Lieblichkeit oder Häfslichkeit) übersteigen. Von dieser Seite sind die Ideale Bilder ohne Gegenstände, die ihnen erst die Phantasie verleiht. — So ungebunden anfangs die Phantasie im Idealisiren verfahrt, so lebt in ihren Idealen immer Neuheit und leitet aus den Umgebungen entzückend, und den Druk der Gegenwart vernichtend, in Welten der Beruhigung und Sicherung.

In den Phantasie-Naturen zeigen sich Unterschiede. Der Scharfhörende bildet mehr subjective Gehörsempfindungen, der Scharfsehende mehr objective Gesichtsempfindungen aus. Wer ein reges Nervensystem hat, liebt mehr das Sentimentale; wer ein schwaches Muskelsystem besizt, mehr das Beschauliche; wer ein starkes besizt, mehr das Practische. Die Verschiedenheit des Tons, der Stimmung, des Charakters walten ob. Das besondere Interesse stimmt bei den Gebilden bald für das Traurige, Furchtbare, Oede, das Schauerliche und Grausende, bald für das Liebliche, Niedliche, Lächerliche, bald für das Ernste, Starke, Grosse, Erhabene. — Zeichner und Maler haben weit bestimmtere Bilder von den Gestalten und Bewegungen; sie sind meist im Stande, was sie von dem Dichter vernommen haben, sogleich zu zeichnen.

Auch Dichter bedürfen der Uebung, wie der Disciplin. Uebung gibt den Bildern mehr Lebhaftigkeit, mehr Bestimmtheit, mehr Individualität und grössere Leichtigkeit der Uebergänge.

Die Phantasie wird unstät lebhaft in solchen Kindern, welche auf der einen Seite durch Genüsse überreizt sind, auf der andern diese Genüsse nicht mit Mühe erwerben durften; welche nie recht und ganz anschauen, Alles nur vor ihren trunkengemachten Sinnen oberflächlich vorübergehen lassen lernten, und deren ruhiges Auffassen durch Anund Ueberhäufung mit sinnlichen Gegenständen und Reizen, durch äussere und innere Zerstreuung gestört wurde. Daher rühren in lebhaften Knaben die Kreuz- und Quersprünge in den Neigungen und

Einfällen; daher das ungedultige, vorschnelle Uebergehen von halbverstandnen Prämissen zu den Resultaten; daher die Entstellung der Thatsachen, die Verwechselung der Worte; daher die leichte Vergefslichkeit gefafster Vorsäzze.

Die Macht der Phantasie, die dem Körper und Geiste gefährlich wird, beruht auf der Beschränkung des äussern Sinnes; also auf der Beschränkung für das Reale und Nothwendige. Deshalb wirkt ihre Gewalt auch in der Nacht, wo der Gesichtssinn schläft und in der Furcht, wo die ideelle, unendliche Welt sich vor uns ausbreitet. — Mit der Vernunft geht sie parallel. Auch sie hat sich aus der Einbildungskraft, wie diese aus dem Verstande hervorgehoben *); allein, wie diese in Schranken schwebt, so hat jene weniger Schranken und überschreitet sie sogar. Wie Totalität (der Gegensäzze) den Charakter der Vernunft bildet, so macht das Charakteristische der Phantasie die Unendlichkeit (der Succession), in der sie grenzenlos Neues schaft und Erhabenheit und Tiefe bildet.

*) Dies nach Wagner von der Natur der Dinge S. 259.

Theorie des Gedächtnisses *).

Kein Wirken in der Natur erfolgt ohne ein Rükwirken, welches in der innern Welt, die an die Zeit gebunden ist, zugleich ein Fortwirken ist. Das Fortleben des Menschen ist aber ein Hinaustreten aus der ursprünglichen Unbestimmtheit und Abhängigkeit in einer immer grössern Bestimmtheit und Unveränderlichkeit. Zu diesem Beharrlichen führt der Trieb nach Seyn; daher auch das Bedürfnifs zu beharren; daher die Fähigkeit, das in der Erfahrung, in der Zeit Veränderte, Entwickelte, das von der Empfindung oder dem Gefühle Aufgenommene sich anzueignen und als sein unver-

*) Noch immer ist Baco's Wunsch unerfüllt geblieben, in die Natur dieser Kraft tiefer einzudringen. Hätte man wenigstens nur einen Gedanken von Hobbes verfolgt, der das Gedächtnifs für einerlei mit der Einbildungskraft erklärte! Nur Abicht, welcher das Erinnerungsvermögen als ein Vermögen annahm, nannte das Gedächtnifs „keine Kraft mit einem Vermögen, sondern den Grund der Möglichkeit der Wiederbelebung.“ Folgte man dem Winke unsrer Sprache in Gedächt-nifs, so wäre es, nach der Analogie von Empfind-nifs allerdings nur eine fortgesezte besondre Denkweise, wie dieses eine besondere Empfindungsweise ausdrükt.

lierbares innres Eigenthum beharren zu lassen. Schon diese Fähigkeit könnte als Anlage zum Gedächtnifs anerkannt werden, wenn nicht als Gedächtnifs selbst.

Ist daher jenes Fortleben zu rasch und kann also Nichts sein Eignes werden; wird der Mensch vielmehr ein Eigenthum des Fremden, sey es des Eindruks oder des Gefühls, so kann sich nur wenig Gedächtnifs entwickeln. Eher geschieht dies, wenn das Leben langsamer fortschreitet, minder Zerstreuung und minder Fortreissendes statt findet; noch eher, je mehr Selbstständigkeit sich den äussern Objecten entgegen anbildet.

Das Erfahrene lebt in uns fort. Allein kein Fortleben in uns tritt in die Sphäre unsers Bewufstseyns, mithin auch nicht in den höhern Wirkungskreis des Geistes und Willens, noch auch in unsre freie Gewalt, — ohne fortgesezte Thätigkeit. So auch das Erlebte nicht ohne Reproduction, nicht ohne Aneignung durch Wiederholung. Dieses schon spricht gegen den poetischen Einfall Platons von Abdrücken in eine weiche Masse (wider welchen auch der Neuplatoniker Plotinos sich erklärte); wie gegen die physiologische Hypothese Bonnets von Fibern, oder die Annahme der Eindrücke in das weiche Gehirn (gesezt auch, dafs mit der Erstarrung oder dem Verluste des Gehirns immer das Gedächtnifs schwindet) oder den Hang der Gehirnfibern zu gewissen Bewegarten (welchen Abicht selbst widerlegte, ob er gleich vom Hirngeiste und auch von einem Nervengeiste, der das Gedächtnifsorgan

leite, redet*)). Kein geistiges Product kann an Theilen des Körpers haften oder in ihm verborgen liegen und wohnen. Schon aus der Natur einer Kraft würde folgen, dafs sie bis zu einer Gränze, wo ihr Wirken durch Einwirkungen andrer Art bedingt wird, durch einen bestimmten Grad von Thätigkeit fortwirkt.

Die Pflanze in ihrem Fortleben verbreitet ihre Wurzeln und kettet sich an den Boden; sie verbreitet aber auch ihre Aeste und schlingt sich an andre Gegenstände an, oder verwächst mit und in sich selbst. So haftet das Thier fest an seiner sinnlichen Empfindung, und je mehr diese einwurzelt, desto reicher und mannigfaltiger verwickelt sich sein Gedächtnifs mit seinen Empfindungen, seinem Gehörten und Genossenen. Es ist gebannt an seinen festen Trieb und scharfen Sinn und an das, was beide fixirten. Doch in seiner Begränztheit liegt auch festere Beharrlichkeit. So hat das Thier Behaltungsvermögen, allein nicht Erinnerung, welche nur dem Menschen zukommt. Das Gedächtnifs des Thieres ist aber beharrlicher und mehr Form- als Sach-Gedächtnifs.

Nun scheint es, dafs man die eigentliche Natur des Gedächtnisses weniger sogar als die mancher andern Kraft erkannt hat, und dies zwar aus zwei Ursachen: 1) weil man es blos als eine blos glükliche Kraft betrachtete, mithin als etwas Wunderbares anstaunte; 2) weil man es zu

*) Psychol. Anthropologie. Erste Abth. S. 240 und 242.

isolirt von andern Kräften behandelte, mithin durch einseitige Ueberfüllung seine volle Thätigkeit unter der Masse erliegen und erstikt werden liefs. Wenn man es in jener Hinsicht früherhin als etwas Göttliches bewunderte, so sezte man es in dieser Hinsicht späterhin als etwas beinahe Thierisches oder wenigstens Verthierdes herab, oder als etwas Geistabstumpfendes und Geistloses. Doch erst dann wird man es gehörig würdigen, wenn man seine eigene Naturbestimmung auffafst, mithin als das auffafst, was es seyn soll; denn dann wird man seine wahre Vollkommenheit von jeder, oft blendenden, Schein- Vollkommenheit unterscheiden.

Das Gedächtnifs ist so wenig als eine andre Kraft, so wenig als selbst der Sinn, eine blosse Receptivität — mithin weder ein blosses Aufbewahren alter und veralternder Vorstellungen, noch ein Vergraben todter und erstorbener Schäzze, noch ein starres, einseitig fixirendes Festhalten des Vergangenen, was ein Stagniren des lebendigen Geistes selbst wäre.

Vielmehr ist es ein Vermögen der Vergegenwärtigung und Verlebendigung des Empfundenen und Gedachten, des Gefühlten und Gewollten mit mehr oder minder Wiedererwartung des Raumes oder der Zeit.

Zum Gedächtnisse gehört nicht das (erste) Auffassen, sondern das Vermählen mit dem Selbst, das Aneignen und Verweben einer Vorstellung im innern Seyn, das Zusammenfallen mit Anderen und

Ruhen im Innern. Von dem Aufbewahrtseyn gibt uns kein Bewufstseyn Kunde, so wenig als von den Uebergängen; denn das Aufgefafste ist in das dunkle Selbstgefühl oder in die Masse des Selbst übergetreten, — obgleich für uns ohne dieses Bewufstseyn Nichts in uns ist, d. h. bleibend oder wenigstens fortdauernd erscheint. In seiner Thätigkeit aufgefafst, stellt das Gedächtnifs uns also ein fortschreitendes Verschmelzen, ein immer selbstthätigeres Anschliessen der Sinnenwelt und Geisterwelt dar; — zuerst ein Versinnlichen des Geistigen, — dann ein Vergeistigen des Sinnlichen, und zwar zum Behuf der Verewigung des aus Raum und Zeit Entflohenen im Geiste und der Aneignung des über Raum und Zeit Erhabenen im Herzen. Nur auf seinen niedern Stufen ist das Gedenken ein Versenken des Geistes in die Massen und Formen der Objecte, auf seinem höhern hingegen ein vielseitiges Anziehen und Aneignen der Objecte in das Eine, Alles vereinigende und verinnigende Subject.

Wir schicken der Entscheidung über die Selbstständigkeit dieses Vermögens erst eine Zergliederung seiner Thätigkeiten voraus.

Bestandtheile oder vielmehr graduelle Grundthätigkeiten des Gedächtnisses.

A. Unwillkührliche Naturwirkung; — mehr Sache des Talents, obgleich auch hier sich nicht blosse Reproduction, sondern noch Vorsaz findet. Natürliches Gedächtnifs (nach Stewart).

1. Ergreifen des Innegewordenen d. i. ein momentanes und schnelles Nachbilden des angeschauten Einzelnen — ein auswendiges Merken, welches sich in oft wiederkehrenden leichten Einfällen zeigt. Dieses besteht daher mit scharfen Sinnen, mit reproductiver Imagination, mit dem noch unbildlichen Wizze. Wo es die herrschende Thätigkeit eines individuellen Gedächtnisses ist, da kann es in dem Individuum die höhere Phantasie ersticken.

2. Festhalten des Ergriffenen d. i. ein länger fortgeseztes und innigeres Einbilden der Reihe und Aufeinanderfolge des Einzelnen. Dies verräth sich in dem Auswendiglernen, was vielmehr ein Inwendigmachen heissen sollte. Dieses besteht minder mit unbildlichem als bildlichem Wizze, und mit einer den Sinn schon mehr überwältigenden, stark belebenden oder reproductiven Imagination.

B. Wirkung willkührlicher Uebung; — mehr Sache der Kunst. Künstliches Gedächtniss (nach Stewart).

3. Erinnern des mehr oder minder fortwährenden Festgehaltenen, d. i. ein Verständigen des Nach- und Eingebildeten mit mehr oder minder vollständiger Reproduction der Thätigkeit oder ihrer Producte, mit mehr oder minder Gewissheit, ob und wiefern und wo wir diese Einbildungen hatten. — Diese Thätigkeit erfolgt schon mit regerer Phantasie, welche uns leicht in die Vergangenheit und mit Interesse versezt. Ist diese zu lebhaft, so entstehen zwar leichte, aber nicht richtige Erinnerungen oder dunkle Reminiscenzen; tritt vielleicht sogar Phantasiren ein, so wird die Gedächtnisskraft geschwächt. Ist jedoch zugleich Verstand und Scharfsinn da, so werden die Ursachen mit den Wirkungen in der richtigsten Ordnung und Unterscheidung der einzelnen Theile vorgestellt.

4. Entsinnen oder Wiedererinnern d. i. besonnenes (d. i. mit mehr oder minder deutlicherm Bewusstseyn, ja selbst mit Anstrengung) Zurükrufen, oder das Anerkennen mit vergleichendem Urtheil, mit Besonnenheit und mit mehr oder minder Gewissheit, dass wir ganz dasselbe, also völlig identisch in einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen erfuhren (z. B. gedacht, erzählt haben). Dies erfolgt in practischen Menschen, vollends mit regem Gewissen Begabten am schnellsten und gewissesten, in mehr speculativen, vollends in Vertieften nur mit Anstrengung der Vernunft, ja wohl mit einem Aufwande von Tiefsinn. Herrscht eine blos theoretische, ja speculirende Vernunft, sogar ein Vernünfteln, so vergisst der Mensch nicht nur das Nächste, was vor den Sinnen lag, nicht nur seine Umgebungen, sondern in einzelnen Momenten sogar die Sinnenwelt.

Fragen wir nun, wiefern dieses bisher entwickelte Gedächtniss eine selbstständige Kraft, oder ein besonderes Vermögen heissen dürfe, so erhellt,

a) dass sie keine ursprüngliche Fähigkeit, geschweige Anlage seyn könne. Die Lezte ist unbestimmt und geht auf das Allgemeine; jede Fähigkeit

aber verräth sich im Kinde. Allein bekanntlich ist sowohl das sinnlose Kind, als auch das, welches schon seine Sinne entwickelt hat, noch ohne diejenige Selbstthätigkeit fortdauernder Art, ohne welche das Gedächtnifs gar nicht zum Daseyn kommen kann.

b) Ob sie ein besonderes Vermögen, eine abgeleitete Fähigkeit — oder eine blosse Fertigkeit eines oder mehrerer andrer Vermögen, mithin eine aus andern Vermögen zusammengesezte Kraft sey, dies erhellt aus der vorgenommenen Absonderung jeder Mitwirkung irgend eines andern Vermögens. Was bleibt nun also übrig, wenn wir den Sinn, die reproductive und productive Einbildungskraft, und die höhern Kräfte abrechnen? Abrechnen die Aufmerksamkeit, die vergleichende Urtheilskraft (da oft das starke Gedächtnifs von schwacher Urtheilskraft begleitet wird), das Begehrungsvermögen? Auch das Bewufstseyn und das Gewissensgefühl?

Nichts als das willkührliche und bestimmte, wenigstens relativ helle Vergegenwärtigen des in oder ausser uns Erfahrnen. Das ist aber immer noch nicht die ganze sogenannte Gegenwart des Geistes; gesezt auch es wäre eine so vollständige Wiedererscheinung früherer Phänomene da, dafs man sich sogar ihrer örtlichen und zeitlichen Verhältnisse wiedererinnerte, was nicht einmal überall nöthig wäre. Jene Geistesgegenwart zeigt sich zwar auch als eine practische Fertigkeit, wie das Gedächtnifs, allein es liegt noch mehr in ihr, nemlich zugleich auch die Fertigkeit, den Umständen gemässe und schnelle Endschlüsse zu fassen und sogar zu handeln.

Wir könnten es entweder als eine leise Fortwirkung der Urthätigkeiten des Geistes, die nur durch völlige Entfernung aus ihrem Wirkungskreise allmählig mehr nachlassen, wenigstens mehr zurükgedrängt werden kann, bestimmen, oder — als die verewigende Energie des Geistes im nicht blos äussern und momentanen, sondern auch innern und dauernderen Fixiren des Erfahrnen, im Aneignen und Bemächtigen des ursprünglich Fremden, — als eine Energie, welche uns das Neue alt, das Unerfahrne bekannt, sogar das Geistlose bedeutend und uns, die wir als Geister der Endlichkeit fremd sind, in ihr orientirt und einheimisch macht.

Soll sich diese Energie in ihrer wahren Gränze halten, so darf sie uns nicht in die Endlichkeit oder Sinnenwelt verlieren lassen, d.h. unser Gedächtnifs nicht blos sammeln oder gar mit gesammeltem Stoffe überfüllen lassen und das Unendliche in uns von seiner wahren Thätigkeit abhalten. Die Gegenwart des Sinnes mufs nicht die Gegenwart des Geistes überwältigen, sondern die entflohene Vorwelt soll nur die Mutter einer schönern Mitwelt werden; wir sollen nicht blos das Auswendige lernen, sondern auch des Inneren uns erinnern. Daher sezze ich die wesentliche Gedächtnifsthätigkeit nicht grade in das vollste Wiedererwecken, so dafs es auch selbst auf die zufälligen Nebenumstände der ersten Producte gerichtet sey, sondern in das Wiedererwecken der reinen Beziehung der Zeichen auf das Individuum, das sie bezeichnen. Daher würde ich die höchste Thätigkeit des

Gedächtnisses nennen: das Vergegenwärtigen charakteristischer Individualität, und zwar hier ein vollständiges, wobei ein Bezeichnungs-Vermögen noch vorausgesezt wird, ohne dafs dieses das Gedächtnifs selbst wäre. Gesezt nun, das unwillkührliche erste Reproduciren würde dem Einen leichter als dem Andern von Natur, so bleibt doch das willkührliche Versezzen in fremde Individualität immer unser eignes Werk, mithin die Hauptsache.

Arten und Aufstufung des Gedächtnisses.

Als verschiedene Arten und Stufen zeigen sich nach den aufgestellten vier Bestandtheilen des Gedächtnisses folgende:

(Ergreifen.)

1. Blinde und dunkle, oberflächliche und einseitige Verknüpfung, welche übrigens bei scharfen Sinnen statt finden und daher grobsinnlich seyn kann; das Auffallende in den körperlichen Gegenständen mechanisch ergreifend. — Flaches und flüchtiges, unstetes Gedächtnifs, wie es sich in den Säuglingen zeigt.

(Festhalten.)

2. Das Einzelne und Concrete schnell und lebhaft, aber auch mit Leichtsinn anschauend und auffassend, höchstens bei der äussern Form oder den Zeichen weilend. Lebhaftes und leichtes, fähiges und bildsames Zeichen- oder Wort-Gedächtnifs; — daher aber auch häufig untreu,

vom bildlichen Wizze und practischen Verstande begleitet. Hier finden wir den mechanischen Kopf, der in einem engen und kleinen Kreise wirkt. Den Gegensaz bildet das schwerfallige Gedächtnifs.

3. Vielseitige, ja allseitige Anknüpfung, — also nicht blos mit voller Anschauung des Totalbildes, sondern auch mit weilender Aufmerksamkeit. — Starkes und reiches Gedächtnifs. Leicht wird es überfüllt bei zu gierigem Auffassen, und ist oft mit Wizze, doch selten mit hinreichendem, d. i. scharfsinnigem Verstande verbunden. Hier finden wir Historiker, welche nicht blos Zahlen und Namen sondern auch Facta behalten, aber des Pragmatismus ganz ermangeln.

(Erinnern.)

4. Viel und allumfassende Anknüpfung, bestimmt und doch auch weitumfassend, bei wenig lebhaftem Wizze, aber mit mehr Ruhe und Urtheilskraft und viel Verstand; — daher judiciöses Memoriren. Bestimmtes und genaues, also langes und treues, ja bei der gröfsten Weite auch tiefes Gedächtnifs, welches das Fernste und Nächste im Raume wie in der Zeit umfafst; — mithin Wort- und Sach-Gedächtnifs.

(Entsinnen.)

5. Leicht wiederholte und angeregte Verknüpfung, bei starker Vernunft. Scharfes und charakteristisches, daher auch gegenwärtiges, bereitwilliges, bequemes Gedächtnifs, — mit steigender Besonnenheit.

Einem Jeden ward ein natürliches Gedächtnifs, nemlich die aus dem Allgemeinen und der unbestimmten Anlage naturalistisch erwachsene, das ist, unwillkührlich entstandene, erste rohe Fertigkeit. Allein die hierbei gemachten Beobachtungen und Nachweisungen in Kindern reichen nicht aus, um das künstliche scharf genug davon scheiden zu können. Ueberdies würde man weit weniger staunen, wenn man erwöge, wie viel wir alle, als Kinder, wirklich lernten, wäre es auch nur unsere Muttersprache, und diese im Verein mit anderen Sprachen. Das werdende Gedächtnifs bedarf noch einer grossen Reihe von Beobachtungen, damit über das Einzelne entschieden werden könne. Kein Gedächtnifs ist wie das Andere; denn kein Sinn wurde wie der Andere. Sein Maafs ist demnach immer etwas Individuelles. Dieses sein Maafs, wie sein Gehalt richtet sich aber jederzeit nach dem Umfange und Gehalte des gesammten übrigen Gemüths. Wer Denkkraft und Phantasie in sich vereint, dem verläfst gewifs auch das Gedächtnifs nicht. — Die Naturbestimmung des Gedächtnisses theilt sich, wie bei jeder Kraft in subjective und objective Erweiterung (extensiv und dadurch auch intensiv). Nur sein niederer und nächster Naturzwek kann es seyn, die Materie und die Form vollständig zu behalten; dagegen sein höherer, wenn auch entfernterer darin liegt, die Materialien als weiter zu bearbeitende Stoffe zu ergreifen, eingedenk dessen, dafs wir alles Fremde in unser Eigenthum verwandeln, und Manches wirklich vergessen sollen.

Alle Arten des Gedächtnisses würden weit öfterer wirklich entstehen, wenn man mehr Acht auf die

Entwiklung des Gedächtnisses hätte. Die eigentliche Kunst ist hier nur Nachhülfe, welche das schwachgebliebene Gedächtnifs stärken soll.

Gegenstände des Gedächtnisses.

Alles dasjenige ist vorzüglich Gegenstand des Gedächtnisses, was den Sinn und Trieb stark anzieht; mithin: a) das Anschauliche, so für den Gesichtssinn grosse Gestalten, glänzende Erscheinungen, Buntes und Harmonisches, für den Gehörsinn starker Schall, ein ästhetischer Vortrag u. s. w. Daher werden concrete äussere Sinneserkenntnisse leichter gefafst; leichter die Kenntnisse vom Körperlichen als vom Geistigen. Die ersten Eindrücke dauern am längsten fort, weil sie die tiefsten sind; doch fafst und merkt Jeder nur immer mit dem Sinne am besten, den er am meisten ausgebildet hat. b) Das für den Verstand Fafsliche, das Leichtverständliche und Deutliche; c) das Interessante. Was den Trieb und in ihm namentlich die Neigung angeht, bleibt uns am gewissesten; weniger das Gleichgültige. Vorstellungen, welche mit Neigungen und Gemüthsbewegungen in Verbindung stehen dauern lange aus. Der Reiz der Neuheit und Seltenheit trägt, besonders in den Jahren, in denen diese am meisten Nahrung und Stärke erhält, viel bei, so dafs wir Alles mit Liebe umfassen. Deshalb ist auch das Gedächtnifs im Alter weniger empfänglich; daher verlernt man leicht, was man nicht mit Ruhe und Liebe auffafste. Das Interesse des Willens ist hierbei nicht minder stark, und was wir mit wahrem practischem Unternehmungsgeiste durchzusezzen uns vorgenom-

men haben, wird in uns fest beruhen und leicht hervorgerufen werden. Eben so das Interesse des Gefühls, durch welches im gesunden Menschen, welcher im Gefühle nicht ausschweift, die Erinnerung jedes Vergangenen so weit rege werden wird, als dies ihm zu neuer Thätigkeit antreibt. Da der Schmerz tiefer eindringt, mehr Kraft und Besonnenheit wekt und uns mehr zu uns selbst zurükführt, so wird er auch im Allgemeinen länger in uns nachwirken als die Freude. Ueberhaupt aber bleibt dasjenige vorzüglicher Gegenstand des Gedächtnisses, was mit dem ganzen Menschen zusammenhängt und nicht isolirt steht. So wirkt auch das Gewissen, dafs das, was es aufnöthigt, fest gehalten in uns lebt.

Naturgesezze für das Gedächtnifs.

a) Die Erinnerung geht bis dahin zurük, wo der Sinn zuerst einen Gegenstand besonders fixirt hat.

b) Daraus, dafs Jemand ein leichtbehaltendes Gedächtnifs hat, folgt noch nicht, dafs er ein treues gar nicht besizzen könne, und die Regel, dafs wer schnell lerne, leicht vergesse, ist nicht ausreichend. Nur diejenigen vergessen leicht, die unruhigen und flüchtigen Charakters sind.

c) Das treue Gedächtnifs sezt aber auch nicht immer ein schwerfälliges voraus; nur erfordert es Ruhe des Charakters, da das nicht tief sondern flach Aufgenommene leichter schwindet.

d) Das treue Gedächtnifs finden wir mit einem guten, scharfsinnigen Verstande, der die Dinge

nach ihren Unterschieden genau vorstellt, vereinigt. Dieser erhält Nüchternheit, und kommt dem Gedächtnisse zu Hülfe.

e) Ein treues und starkes Gedächtnifs kann mit einer gesunden Beurtheilungskraft verbunden seyn.

Vergessen.

Vergessen ist ein Negatives, mithin schon darum nie etwas Absolutes, sondern ein Relatives, — kein Versezzen ausser den Besizstand und Niefsbrauch, sondern nur eine Hemmung des Benuzzens, wenigstens des gegenwärtigen oder localen Benuzzens. Es ist kein Trennen und Losreissen von unserm Selbst, sondern ein Verdunkeln und Verschmelzen. Vielmehr ist's ein unterlassenes oder eigentlich nur gehemmtes Gedenken und ein Leben ausser uns.

Kann Vergefslichkeit keine ursprüngliche Unfähigkeit der Behaltungskraft, sondern nur eine Unfertigkeit der Erinnerung oder der Gegenwart des Geistes heissen: so ist sie kein Verlust, sondern nur ein Verbrauch; keine Verlöschung, sondern nur eine Verbleichung; keine Entfernung aus dem Geiste, sondern nur eine Entfremdung von dem Bewufstseyn. Nur dasjenige kann vergessen werden, was vom Ich ergriffen und dem Selbst angeeignet und so mit unserm Wesen, unsrer Individualität vermählt war.

Sein Ich, d. i. eine Persönlichkeit, kann der Mensch nie vergessen, wohl aber sein Selbst, d. i. seine bedingte Persönlichkeit in der Erscheinung.

Wer sich vergifst, hat keine Besinnung über sich, wird seiner, seines Selbst, nicht lebendig bewufst; wer irgend etwas Anderes vergifst, bleibt dessen (d. i. der Beziehung desselben auf seinen gegenwärtigen Zustand) nicht ganz bewufst; wer irgend etwas vergessen hat, ist jezt nicht im Stande, dessen bewufst zu werden.

Leichter vergessen wir Gegenstände des Verstandes, als Sachen des Handelns; eher speculative als practische Wahrheiten; eher Meinungen als Erfahrungen; eher allgemeine Erfahrungen als individuelle. Uebrigens sezt dabei Vergessenheit nicht immer Vergefslichkeit voraus. Am wenigsten vergessen wir das Unsrige, und dieses macht unser Selbstbewufstseyn aus, dem Alles eigen ist, was Zusammenhang und Ordnung, Lebendigkeit und Individualität hat.

Bildung des Gedächtnisses. — Gedächtnifskunst.

Die Gedächtnifskunst wird gewöhnlich in einem engern Sinne genommen, wo sie eben auf keine Allgemeingültigkeit, noch weniger auf allgemeine Anwendbarkeit Anspruch machen kann. Man unterscheide:

1. eine allgemeine — im weitern Sinne — d. i. eine Kunst für das Gedächtnifs, als Theil der allgemeinen Bildungskunst. Sie ist pädagogisch und diätetisch, und geht auf Weckung, Stärkung, Richtung und Bildung des gesammten Gedächtnifsvermögens. Gebaut auf eine Naturgeschichte der Entwiklung des natürlichen Gedächtnisses, würde sie eine Geschichte und Theorie seiner künstlichen Behandlung d. i. der Cultivirung werden. Subjective formelle Erweiterung.

2. Eine besondere, im engern Sinne, — d. i. eine Kunst des Gedächtnisses, oder eine Methodik des Memorirens und der Reminiscenz, wider Lernunfertigkeit und relative Vergefslichkeit. Als solche geht sie mehr auf objective und materiale Erweiterung, und es ist ihr, als solcher, sogar beioder unter-geordnet eine Kunst des Vergessens, die sich schon Themistocles*) wünschte, und die man schon früherhin in Getränken**), wenigstens alle Unglükliche, welche äussere oder innere Leiden trafen, in der Lethe suchten.

Diese besondere ist noch mehr Erinnerungswissenschaft, (d. i. methodische Anleitung zur Unterwerfung der Gedächtnifskraft unter einen starken Willen) — als Gedächtnifskunst. Diese bereitet erst jene vor, so wie der besondere Theil jenen allgemeinen voraussezt. Jener bereitet dem Individuum ein fertiges Gedächtnifs durch Erziehung vor, dieser besondere übergibt es der weitern Ausbildung des Individuums.

Die besondere Gedächtnifskunst erscheint in ihrer Brauchbarkeit relativ, eben weil sie particulär ist. Verschieden mufs sie daher seyn, sowohl in Rüksicht auf die Subjecte, die sie üben und bedürfen, als auch in Rüksicht auf die Ob-

*) Plutarch. vita Themist. Valer. Mar. VIII. 7, 15.
**) im Weine, S. Sprüch. S. 31. 6. Nepenthe, Homer Od. IV. 8.

jecte, auf welche sie angewendet werden kann. Die Grade der Anwendbarkeit werden sich erst nach Bestimmung der nächsten und entfernten Objecte, der schwierigern und leichtern ergeben. So bedarf keine Art des Gedächtnisses mehr Nachhülfe als das Wortgedächtnifs.

Wie jede Naturkraft, so ist auch das Gedächtnifs perfectibel, ja das Sachgedächtnifs scheint sogar in eben dem Sinne eine unendliche Kraft zu seyn als die Phantasie. Wie weit es reiche intensiv und extensiv, lehrt die ebenfalls unendliche Erfahrung. Dafs es, der Zeit nach extensiv, lange dauern könne, wie schon früh im Kinde beginnen, lehrt das Beispiel aller Greise, welche sogar am leichtesten Kindesscenen und kindliche Vorstellungen erneuern, und noch mehr die innere Stärke, welche es behält.

Wie jede perfectible Naturkraft, so bedarf aber auch das natürliche Gedächtnifs Uebung und Disciplin. Auch dieses Vermögen erhält desto mehr Kraft, je zwek- und regelmäfsiger jene Uebung ist; um so mehr, da schon das natürliche Gedächtnifs in uns Allen zum Erstaunen Viel, bei nur einiger Unterstüzzung, leistet. Dafs es durch einen so geleiteten Gebrauch erhöht werde und in unsre Gewalt komme, dazu gehört Methode und ihre Kenntnifs, — Kunst. In diesem Geiste wird die Kunst die Zeit verkürzen durch Mechanisiren und den Mechanismus vergeistigen durch Idealisiren.

Wie überall, so ging auch hier die Empirie der Kunst voran, so wie die theoretisch-vollendetste Kunst nicht blos gelernt, sondern auch practisch geübt seyn will. Die Kunst wirkte in dem Gedächtnisse längst als selbstthätige Energie vor dem Bewufstseyn der Regeln. Vor dem ersten Gedenken an eine Erinnerungswissenschaft gab es schon eine naturalistische Gedächtnifs-Kunst an Fingern, Perlen und Buchstaben, wie die Schnur oder der Gürtel von Corallen und buntfarbigen Muscheln, die den amerikanischen Wilden als schriftliche Urkunden und als Erinnerungsmittel an Bedürfnisse für viele Jahre gelten. — Auch das stärkste natürliche Gedächtnifs ist eigentlich nichts anders als das gewöhnliche allgemeine, nur erhöht durch die unwillkührliche Anwendung naturalistischer Kunstgriffe. Diese unwillkührliche, einfachste, zufällige Kunst erfand auch hier der innre Instinct und die äussere Noth, wenn auch nicht eigentliche Gedächtnifsschwäche; vielmehr das Bedürfnifs, etwas im Detail behalten und zu jeder Zeit gegenwärtig haben zu müssen, viel merken zu sollen und mehr wissen zu wollen. So mufsten also auch schon die Alten, namentlich die Griechen, welche freie Volksvorträge hielten, darauf kommen, und, wenn nicht schon die Rhapsoden, doch gewifs die Redner. In der Folge, wo man immer mehr zu lernen hatte, mufste man an Erleichterungsmittel und wo man immer mehr zerstreut wurde, an Sammlungsmittel denken.

Die Gedächtnifskunst im weiten Sinne soll eben so wenig etwas Unnöthiges als etwas Unmögliches leisten, — mithin nichts vernichten noch verewigen, sondern wie jede Kunst nur aufhelfen und nachhelfen der Naturkraft, die entschlummerte Form

beleben, den verloschenen Stoff auffrischen; kurz die Gegenwart des Geistes begünstigen, und die Einfälle von der Willkühr des Zufalls unter die Nothwendigkeit des Gesezzes bringen.

Die Gedächtnifskunst im engern Sinne soll dem natürlichen Gedächtnisse so viel überlassen als möglich und soll eben daher nicht Alles thun, sondern nur da eingreifen lehren, wo das allgemeine oder besondere natürliche Gedächtnifs nicht ausreicht, oder nicht leicht, oder nicht sicher genug ist. Sie soll es also nur so weit unterstüzzen, als es dies bedarf; mithin bei schwierigen Gegenständen, oder bei dunkeln Zuständen, z. B. des Nachts, wo man einen Traum oder einen Einfall sich bis zum Morgen merken will.

Sie soll ferner das methodisch d. i. willkührlich thun lehren, was das sogenannte gute Gedächtnifs natürlich d. i. unwillkührlich thut. — Sie soll, wie jede ächt bildende Kunst, zunächst mehr indirect und negativ wirken, mithin die Hindernisse methodisch entfernen, z. B. die Phantasie der freigebildeten Vernunft unterwerfen; folglich auch die besondern Ursachen bemerken lassen, warum wir Manches gar nicht, Manches nur halb behalten.

Die Gedächtnifskunst mufs diesen ihren Zwek durch solche Mittel und auf eine solche Art erfüllen lehren, dafs dadurch nicht nur weder dem Gedächtnisse selbst noch andern Kräften Schaden erwächst; vielmehr soll das ganze Gemüth dadurch noch kräftiger, gewandter und freier werden.

Sie mufs demnach mehr ernst als spielend, mehr weckend als einschläfernd, mehr eine Erleichterung als eine Last seyn. Sie darf eben daher keine Tortur für den Kopf werden, keine Fessel für den Geist; sie darf das Schöpferische des Genie's nicht durch eine leere Masse tödten, noch durch einen überflüssigen Ballast überfüllen. Vielmehr soll sie überall die Besonnenheit erhalten, die auch zur freien Darstellung des Erlernten so nöthig ist, mithin auch ihre Einprägungsmittel so lebendig und einfach, so naturgemäfs und nothwendig, so angemessen und harmonirend, als nur immer möglich ist, wählen.

Und in diesem Geiste will auch diese Kunst gelernt seyn, obgleich das Wesentliche derselben summarisch und concentrirt dargestellt werden mufs, wenn selbst ihr Lernen nicht den Geist ermatten oder verstimmen soll.

1. Die allgemeine Gedächtnifsbildung wekt schon im Kinde die Gedächtnifskraft und zwar zunächst das Sinnesgedächtnifs mittelbar durch Veranlassung allseitiger und wiederholter Anschauungen. Auch hier gilt die Regel: Gleich anfangs lieber wenig und recht, als viel und oberflächlich. Mittelbar wekt sie auch durch harmonische Cultur alle übrigen Vermögen, besonders durch zwekmäfsige Belebung und dann wieder durch naturgemäfse Beschränkung der Phantasie. Dabei finde sich schon früh harmonische Bildung des Sachen- und Zeichen-Gedächtnisses. Ein tägliches Auswendiglernen und Nachdenken über seine nächste Vergangenheit empfahl practisch schon

Pythagoras, theoretisch und didactisch Quintcilian. Diese fortgesezte Uebung und frühe Gewöhnung mufs das Gehörte, Geschene auf das strengste und genaueste umfassen, und schon dadurch ist das Gedächtnifs vor jezziger und künftiger Ueberspannung gesichert. Die Kindheit und Jugend war für uns alle die Zeit des meisten und festesten Lernens, wie noch der Morgen jedes Tages.

Die Erziehung hat darauf zu sehen, dafs die chaotische Unordnung der frühesten Eindrücke und der schnelle Wechsel der Erscheinungen das Kind weder betäube, noch späterhin zerstreue. Im Gegentheile orientire sie den werdenden Menschen zuerst in der äussern Sinnenwelt durch Richtung und Festhaltung einer weilenden Aufmerksamkeit, durch Weckung des Bewufstseyns der gehörig erhellten, anschaulich gewordenen Gegenstände, durch Entfernung zerstreuender Vorstellungen, Gefühle und Neigungen, endlich durch Anknüpfung an nothwendige Lebensbedürfnisse und an zufälliges Lieblingsinteresse.

Ist das Auffassen mit einer gehörigen Weile, von den einzelnen Theilen aus, und pünctlich so geschehen, dann wird auch das innere und äussere Bezeichnen, d. i. Benennen der Gegenstände leichter geschehen, jedoch auch mit Strenge bis zur erlangten Fertigkeit wiederholt werden müssen. Dann ist schon ein Gedächtnifs für diejenigen Gegenstände gegründet, welche schwerer behaltbar sind, aber auch erst dem Erwachsenen näher liegen.

Da Stoff und Form das Seyn bilden, und das Ideale mit dem Realen in Wechselwirkung steht, so wird das Merken allgemein erleichtert und gesichert, wenn man — das Todte belebt, das Innre veranschaulicht, das Unsinnliche versinnlicht, das Geistige verkörpert, das Unverständliche verständlicht, das Verworrene entwickelt, das Getrennte vereint und das Vergangene vergegenwärtigt.

In der Anwendung und Richtung eines solchen Gedächtnisses auf einen besondern Stoff liegt das eigentliche Memoriren, welches theils ein vorsäzliches Merken-Wollen, theils ein Auswendiglernen ausmacht. Mehrere Bedingungen vereinen sich für dasselbe und zwar

A. schon vor dem Memoriren: a) ruhige Stimmung von innen und Ungestörtheit von aussen; b) Weckung des Muthes und des Interesse; c) fester Vorsaz einer gespannten Aufmerksamkeit. Was gleich anfangs ganz aufgefafst wurde, wird gut gemerkt und bleibt sicherer im Gedächtnisse als das, wobei Eindruk und Vorstellung hin und herschwankte.

B. Im Memoriren. a) für den Geist: α) Allmähliges und aufmerksames Fortschreiten vom Einzelnen zum Ganzen; β) deutliches Durchdenken und zwar bei Allem im strengsten Zusammenhange. b) Für den Sinn: α) Angemessenes Durchlesen, — halb geheim (zur Nährung des Bewufstseyns), halb laut (um andre Vorstellungen zu zerstören) und richtig declamirend (um Interesse zu erwecken); β) Versezzen an den Ort hin, wo das Gelernte wieder belebt und mitgetheilt werden soll.

C. Nach dem Memoriren: a) Vermeidung stärkerer Gefühle und zerstreuender Zustände; b) Allgemeine Wiederholung am Morgen.

So gilt überhaupt der Grundsaz: Man mufs das zu Lernende lebendig und selbstthätig, rein und allseitig auffassen, damit man es treuer behalten könne, und man soll es so lebendig und besonnen erhalten (durch zwekmäfsige Wiederholung), um es desto leichter und beliebiger wieder hervorrufen zu können.

2. Die besondere Gedächtnifs-Unterstüzzung

geht auf nichts weiter, als auf möglichstinnige und individuelle Bande und Verbindungsmittel des zu erinnernden Vergangenen mit dem Nahen und Gegenwärtigen.

Dieses Nahe ist nun allerdings die anschauliche und bekannte Sinnenwelt, als der unverrükte und desto leichter zu fixirende Punct, und einzelne Gegenstände derselben, wie nicht minder sinnliche Vorstellungen. So erhalten wir als Bindungsmittel: a) Bilder oder Merkmale, sinnliche Zeichen, sie seyen natürliche oder künstliche, nothwendige oder willkührliche, vorbildende oder nachbildende. Diese erinnern desto mehr an das durch sie Bezeichnete, je genauer sie den Gegenständen entsprechen, je belebter und verhältnifsmässig auffallend sie (in Bewegung und Handlung gesezt) sind. Schon ihre Vergleichung mit der Sache, durch welche die Vorstellungen mit dem Raume in Verbindung gesezt werden, unterstüzt; allein wenn mehrere Vorstellungen so zu signalisiren sind, so müssen die Bilder auch innerhalb eines Raumes als ihrer Schranken gedacht werden.

den. Dazu dienen nun b) Plätze, Fächer, τοποι, sowohl reale, wirkliche, als auch ideale, eingebildete, in welche jene Abbilder versezt werden. Sie sind desto günstiger, wenn sie nicht zu nahe, nicht zu fern, nicht zu grofs und nicht zu ähnlich sind. Die Anordnung der Bilder in den Plätzen mufs die Aufeinanderfolge begünstigen.

So ist der Gang des psychologischen Verfahrens in und ausser der Seele derselbe: 1. Vorstellung eines Dings oder Gedankens, d. i. innere selbstthätige Nachbildung; 2. Verwandlung dieser Vorstellung in ein Bild; 3. Uebertragung verwandter Sachen und Vorstellungen in verwandte oder möglichstähnliche, — oder auch verkürzte Bilder, d. i. Buchstaben; 4. ordnende Vertheilung in innere und äussere zusammenhängende Reihen.

Theorie des Geistes,

im engern Sinne.

Hier schliefst sich vor uns die Blüthe des Sinnes auf und wir treten in die reinmenschliche Sphäre. Hier beginnt der Mensch. Thiere haben oft schärfere Anschauung als der Mensch, besizzen Sagacität und eine Art Schlufsvermögen (ein analogon rationis), nemlich ein blos sinnliches; allein auch das höchste, feinsinnigste Thier ermangelt des Bewufstseyns, hat kein Ich und kann es nicht den-

ken; es vermag sich nicht zum Mittelpunct der Welt zu machen. Nur der Mensch hat eigentlich Re-flexion für den Sinn, und diesem ist er so ganz überlassen, wie das Thier dem Instinct.

Eine andre Ordnung der Dinge liegt nun vor uns, eine übersinnliche, mit dem Vermögen für das Unendliche. Hier hört das Symbolisiren auf; denn das Höchste hat kein Bild, sondern will direct ausgesprochen seyn. Wenn sich eine anscheinliche Trockenheit bei diesen Betrachtungen, und dem Gegenstande, der den Menschen erst zum Menschen macht, unerwartet einstellt, so liegt der Grund nur darin, dafs die Operationen der Vermögen hier so einfach sind und weniger zu schauen geben, während sie in Einheit zusammengehen, und dafs sie freilich etwas entfernt vom Wirklichen scheinen müssen.

Der Geist, als höheres, ausschliefslich menschliches Erkenntnifsvermögen, zeigt sich in drei besondern Wirkungsarten, als Verstand, Urtheilskraft und Vernunft.

Verstand.

In dem Verstande zeigt sich das Vermögen des Einverstehens, d. i. des Vorstehens vor einem Gegenstande, des Festhaltens; das Vermögen des Begreifens, des Zusammenfassens, einzelne Anschauungen auf Begriffe zu bringen, und durch Begriffe zu erkennen. Begriff aber ist schon eine umfassende Anschauung, eine die Anschauung läuternde

und charakterisirende Vorstellung. So erscheint also der Verstand als Vermögen des Zersezzens eines Gegenstandes in einzelne Merkmale und des Verbindens in einen allgemeinen Begriff oder als Vermögen, das Ganze durch seine Theile zu begreifen. Allein es kommt noch hinzu, dafs der Verstand das Vermögen der Regeln, und des Denkens nach denselben ist. Er wirkt in folgenden Hauptoperationen, welche wir selbst willkührlich hervorbringen können: a) in dem Absondern, das durch die Erhebung einzelner Theilvorstellungen zu einem besondern, eignen Gegenstande geschieht; b) in dem Reflectiren, wobei die Absonderungsbegriffe nach ihren einzelnen Bestandtheilen geschieden, und jede besonders vorgestellte Theilvorstellung mit der andern verglichen wird; c) in dem Abstrahiren, oder der zusammenfassenden Vergleichung der gemeinschaftlichen Merkmale und der Aussonderung gewisser einzelner Züge eines Bildes, mit Verdrängung aller Anderen; d) in dem Combiniren, wenn bereits vorhandene Vorstellungen, die sich anschliessen, näher durch gemeinschaftliche Merkmale verbunden werden.

Durch den Verstand werden die Erfahrungen gemacht und er selbst ist immer nur auf das Gegebene eingeschränkt; vielmehr gelangt er für sich nie zum Reellen, sondern bleibt stets der Erzeuger der Ungewifsheiten. — Wenn der Mensch auch früh als Kind vernimmt, so lernt er doch erst verstehen, d. h. einzelne Theile sich fest hinstellen und dann annähernd zusammensezzen. Daher haben nicht alle Menschen Verstand, wenn sie auch alle Vernunft

haben; daher kommt der Verstand nicht vor den Jahren; daher die gerechten Klagen der Unverständigkeit.

Urtheilskraft.

Sie ist das Vermögen, Vorstellungen von Verhältnissen der Begriffe zu gewinnen, oder Vermögen der Verknüpfung und Vergleichung verschiedener Vorstellungen. Sie läfst sich als logische, ästhetische und practische unterscheiden. Als logische zeigt sie Uebereinstimmung ihrer selbst mit dem Verstande, bemerkt das Verhältnifs der Begriffe und bildet den Wahrheitssinn; als ästhetische beurtheilt sie nach einem solchen Princip, wie das ästhetische Urtheil ist, bemerkt das Verhältnifs der Formen und bildet sich zwischen Vernunft und Phantasie schwebend zum Schönheitssinn; als practische bezieht sie sich auf das practische Urtheil, bemerkt das Verhältnifs der Ideen und auf ihr beruht der moralische Sinn, welcher in Wechselwirkung mit Gefühl und Gewissen steht.

Durch die Urtheilskraft erheben wir uns über blos sinnliche Wesen; denn wir können sie auf das richten, was nie empfunden werden kann. Anfangs wirkt sie instinctartig, dann mit Bewufstseyn der Regel und vorsäzlich. Mit ihrer Thätigkeit ist aber ein eignes Vergnügen verbunden; denn da wir beim Urtheilen etwas aus uns selbst und durch uns hervorbringen, so fühlen wir auch dabei mehr unser Selbst. Lieber urtheilt daher das Kind verkehrt, als dafs es gar nicht urtheile. Es verfährt die Urtheilskraft aber mehr negativ, zur Vermeidung der Irrthümer, und besizt entweder blos Fähigkeit oder erlangt Fertigkeit.

Vernunft.

Unser Geist zeigt sich endlich als Vernunft, und zwar auch hierin als ein Vermögen, das frei und thätig ist und schon früh im Kinde bemerkbar wird, ob es gleich erst spät ganz vollendet erscheint. Dadurch beurkundet sich das Gemeinsame der Vernunft mit den übrigen Vermögen des Geistes. — Im Verhältnisse zum Verstande charakterisirt sich die Vernunft als ein subsumirendes Vermögen. War auch schon der Verstand die Quelle der Principien, so gelten diese nur als sezzende, nicht als ursprünglich regelnde und nothwendig ordnende Principien, welche der Vernunft zukommen. So wird diese aber höchste Denkkraft. — Im Verhältnisse zur Urtheilskraft charakterisirt sie sich als Abschliefsungs-Vermögen, Schlufsvermögen, als welches sie die Urtheile prüft und durch Schlüsse sich selbst zu Erkenntnissen verhilft. — An sich und geschieden von allem Uebrigen, finden wir in ihr das Vermögen der lezten Gründe und Gesezze, welches nach den höchsten allgemeinen und nothwendigen Zwecken regelt, mithin dann das Vermögen des Unbedingten und der Vollendung. Hier wirkt sie selbstthätig und den anderen Kräften nicht dienend; vielmehr drükt sie allen Kräften erst das Gepräge der Unbedingtheit auf. Als Vermögen der Ideen, die durch Erfahrung nicht erklärbar sind, führt sie das Unbeschränkte herzu und schafft die Vernunftkenntnisse, d. i. Kenntnisse vom Idealen jeder Art. Sie

ist also das Höchste und als solches nothwendig das Freiste und Unabhängigste; sie ist aber auch das Einigendste und als solches das Geszgebende, ferner das Thätigste und endlich das Vollendetste, Selbstthätige, welches nicht an Sinnesanschauungen, noch an Verstandesbegriffe gefesselt wird. Sie erhält so den Charakter der begränzenden Totalität. Sie erfindet nicht, was oft nur eine beliebige, willkührliche neue Zusammensezzung des bereits einzeln Gefundenen ist, sondern entdekt, und enthüllt das verborgene Daseyende und das tiefste verborgenste Seyn selbst.

Sie kann von zwei Seiten als theoretische und practische Vernunft betrachtet werden; beide sind aber ursprünglich gegeben und gehören der Einen an. Diese kann aber nicht eine durch Erregbarkeit und durch Affection bestimmbare Kraft, nach Anderen, heissen, da sie unbedingte selbstthätige Caussalität ist. Wenn sie sich im Theoretischen auch auf die Erfahrung beschränkt und dann Affection ihr erster Anstofs ist, so erhebt sie sich bald durch sich selbst über alle Gegenstände der Erfahrung. Eben so selbstthätig zeigt sie sich auch im Gebiete des Moralischen. Dadurch, dafs sie vollendet, begränzt sie, und für Ideale ist Begränzung nothwendig, da sie die lezten Gebilde des menschlichen Geistes sind, vor denen dieser still stehen mufs, und da eben dieses Müssen die ihm gesezte Schranke ausmacht. — Als theoretische bewährt sie das Vermögen der Principien der Erkenntnifs, als practische das gesezgebende Vermögen der Zwecke; dort zeigt sie sich selbstdenkend und ordnend, hier gesezgebend und

gesezverwaltend; dort beruht ihre Thätigkeit auf Principien, hier auf Maximen; dort gibt sie dem Wissen Wahrheit, hier dem Handeln Würde, beiden aber Gewifsheit. So wird sie als Vermögen des Gewissens zum — Gewissen selbst, und in ihr vereint sich Geist und Wille. — Vor der Vernunft schwinden die einzelnen Gegensäzze des Verstandes, und das Unendliche steht vor ihr. Wie der Verstand nur Wesen und Schein unterscheiden kann, so unterscheidet die Vernunft die Erscheinung vom Wesen selbst; wie das Gebiet des Verstandes immer begränzt bleibt und es für ihn kein Gröfstes gibt, wie der tiefdringende Verstand des Individuums nie gewifs ist, ob nicht noch ein tieferdringender, schärferer aufgefunden werden könne, so ist die Vernunft das Gröfste, Unmefsbare, und in ihrem Gebiete liegt die lezte Bedingung zu allem Bedingten, der lezte Grund zu jeder Erscheinung, das höchste Gesez für alles Wirken.

Wenn man von verschiedenen Urbeschaffenheiten der Vernunft spricht, so irrt man; es kann nur von verschiedenen Bildungsstufen der Vernunft die Rede seyn. Sie geht aus dem Zustande der Unmündigkeit hervor zur Mündigkeit, und zeigt sich dann als gesunde Vernunft. Hier steht sie der verdorbenen Vernunft entgegen, welche anfangs ohne Schuld, später mit Schuld fehlt und in Vernünftelei ausartet. Eine höhere Stufe wird Geistescultur durch die zwekmässigste Anwendung der ausgebildetsten Vernunft. Hier zeigt diese ihre freie Selbstthätigkeit im Forschen, Selbstdenken, und in der Weisheit. — Mancher hat viel Vernunft fürs De-

tail, bis zum Vernünfteln, aber zur Ueberlegung des ganzen Plans seines Verfahrens ist er zu flüchtig. Mancher hingegen ist scharfsinnig zur Fertigung von Planen, aber für ihre Anwendung ungeschikt. Diese kommt erst mit den Jahren. — Die Haltung des Verstandes zeigt die Geschichte grofser Mathematiker, die Haltung der Tiefe der Vernunft aber die Geschichte der Philosophie, denn nirgends stieg sie sichtbar höher, wenn sie auch unsichtbar, im Geheimen wirkend in den Ahndungen der Dichter erschien.

W i z.

Offenbar sind es nicht geringe Schwierigkeiten, welche sich bei der Definition des Wizzes entgegenstellen, und es kann leicht die Frage entstehen, ob er vielleicht nicht definirbar sey. Wenn Erfahrungsbegriffe nicht definirt werden könnten*), so würde dies allerdings auch bei dem Wizze, der ein Erfahrungsbegriff ist, statt finden. Allein man verwechselt hierbei Erfahrungsbegriff mit der Erfahrungserkenntnifs, welche unendlich ist. Der sich auf die gemachte Erfahrung gründende Begriff kann klar und deutlich, und die in diesem enthaltenen Merkmale können (so weit die Erfahrung reicht) vollständig angegeben werden, mithin der Begriff definirt seyn. Für die Definition

*) S. Kants Logik. §. 103.

des Wizzes ist sowohl das Object in der Anschauung gegeben, als auch kann über ihn reflectirt werden, damit alle Merkmale, deren Angabe auch hier vollständig seyn kann, zur Erörterung gelangen.

Wenn also die Definition des Wizzes auch schwierig ist, so ist sie democh nicht unmöglich, so bald man nur die Gründe der Schwierigkeiten einsieht. Diese sind aber folgende: a) Die genetische Definition ist darum schwer, weil man nicht begreift, wie so plözlich entstandene Blizze des Wizzes wirklich entstanden sind; b) sie ist schwer, weil er eben daher Naturgabe scheint und so weinig erklärbar ist als Talent oder Schönheit. Freilich kann der Mechanismus der Schule und ihr Zwang Niemanden wizzig machen, wie Kant sagt; allein wohl kann sie ihn wizzigen d. i. den sprudelnden Vorwiz beschränken. c) Bei der Aufsuchung seines reinen Begriffs ist sogleich aller falsche Wiz zu beseitigen und es mufs nur von dem ächten d. i. dem wirklichen Wizze die Rede seyn.*)

*) Schon die älteren Psychologen nahmen den Wiz als Theil des Judicii an. Die Furcht vor dem Mifslingen liefs ihn oft undefinirt, oder auch weil man ihn, wie Kant, für Gabe hielt. Gegen die Definition, als sey der Wiz die Fähigkeit, die Aehnlichkeit zu finden, erklärte sich schon Garve in seinen Versuchen Th. II. S. 346, später Jean Paul Richter in seiner Vorschule der Aesth. Th. II. S. 258 f. Allein auch gegen die Begriffsbestimmung, welche dieser aufstellt, läfst sich, so gültig die Abstufung ist, einwenden, dafs in wizzigen Einfällen oft eben sowohl verborgene Unähnlichkeiten als Aehnlichkeiten ins Licht gesezt werden, und dafs

Man gehe von der Erfahrung aus und zwar von einer allgemein zugestandnen, — dafs nemlich der ächte Wiz sinnreich ist. Dies mufs seine Bedeutung und seinen Grund haben. Ist der Wizzige reich an Sinn? ist er es an Ausbreitung des äussern objectiven Sinnes, oder nur an einer gewissen Vollkommenheit desselben, der Schärfe, oder Feinheit, oder endlich an Tiefe der Anschauung? Auf diese Fragen ergibt sich folgende Antwort. Der Wiz ist reich a) an Fülle der Anschauung, nicht an Tiefe; daher es wohl der Mühe verlohnte, die experimentirenden Pestalozzianer zu fragen, ob wohl durch ihr, noch überdies rechnendes, Anschauen der Wiz beschränkt werde? b) Reich ist er an Geschmak und Gesicht, wegen der Geselligkeit bei jenem, wegen der Heiterkeit bei diesem. Hier entsteht die Frage: ob es unter Tonkünstlern so viele Wizzige gebe, als unter Mahlern? c) Er ist nicht reich an Schärfe, eher an Feinheit (daher kann auch das Thier wizzig heissen); nicht reich an Tiefe, eher an Leichtigkeit der Empfindung.

Doch es kommt noch eine andere Erfahrung hinzu; diese nennt den Wiz geistreich, ingeniös. Man spricht jedem geistlosen Menschen einen gewissen Wiz ab; man benannte sogar den Wiz von Wissen, und wollte eben den Unverständigen und den Unklugen wizzigen, wie man ihn verständigen wollte. So mufs also der ächte Wiz mit dem Verstande zusammenhängen, und zwar mehr

sich der Scharfsinn sowohl in der Zusammensezzung als in der Trennung der Dinge zeigt.

mit ihm als mit der Bildungskraft oder Phantasie. Dies bleibt vorerst zu beweisen.

Zwar sagt man wohl auch, — und auch dies hat seinen Grund —: dieser kann vor lauter Verstand keinen Wiz erzwingen; — allein es tritt hier der Fall ein, welcher sich beim guten Gedächtnisse findet, welches auch mit einem guten Verstande nicht bestehen soll. Kein gesunder Verstand ist ohne Mutterwiz, kein richtiger ermangelt des Wizzes; wenn auch freilich der schaale Wiz ohne Verstand ist und den oberflächlichen kein richtiger Verstand begleitet. Man findet wohl eher leichten Wiz mit Verstande, als tiefen Verstand mit leichtem Wizze gepaart; auch der Logiker, wenn er es mit lebendiger Kraft ist, mufs noch wizzig seyn oder es bleiben können. — Wie sehr der Verstand vor der Einbildungskraft bei dem Wizze mitwirke, erhellt bald. Seine Verwandschaft mit jenem besteht nemlich (wie schon Garve am a. O. S. 348. bemerkte) in der Materie, die sie beide hervorbringen. Dagegen gleicht er der Phantasie als dem Dichtungsvermögen in der Form, oder in der Art wie er sie hervorbringt. Der Wiz bringt nemlich Producte des Verstandes hervor, nicht Bilder; er wirkt aber durch eine blosse Association der Vorstellungen. Er paart und verähnlicht auch seine heterogene Vorstellungen, die nach dem Associations-Gesezze der Einbildungskraft weit von einander entfernt liegen, und wird insofern ein eigenthümliches Vergleichungsvermögen, welches das Eigenthum des Verstandes ist. Dieser vergleichende Wiz gehört zu derjenigen Eigenschaft des Verstandes, die man,

mit Kant, Gefälligkeit oder Liberalität desselben nennen könnte, und so würde er mithin ein sehr schnelldenkender, ja spielender Verstand seyn, welcher findet, ohne zu suchen. Dies kann auch von dem Scharfsinne gelten; allein bei dem Wizze ist dies Spiel mehr auf das Sinnliche und Concrete, bei dem Scharfsinne mehr auf das Nichtsinnliche und Allgemeine gerichtet. Auch gehört der Scharfsinn mehr dem Gebiete des Wissens, der Wiz mehr der Kunst an.

Wiz ist also die blizschnell plözlich (gleichsam electrisch) assimilirende (vergleichende) Kraft, welche nicht mühsam sucht, sondern findet, ja erfindet, und zwar findet — die verstekten, obschon einseitigen (oberflächlichen), Berührungspuncte von an sich unvergleichbaren Dingen. Er folgt, das Ungleichartigste gattend, dem Gesezze der Gattungen.

Dem Wiz ist Alles gleich und frei; er achtet und verachtet nicht, weil er Alles vor sein Forum zieht, das Heilige wie das Gemeine. Daher der Vorwiz des Unglaubens. Wir können den Wiz unterscheiden als Sachwiz (Stoffwiz) und Formwiz (Sprachwiz, Wortwiz bis zum schaalen Wortspiel, Buchstabenwiz oder Sylbenwiz). Als Grade des Wizzes lassen sich auffinden:

a) Der natürliche, unbildliche, aber anschauliche, im Sichtbaren verlorene. Er ist der kindliche, daher der naive, schalkhafte, gutmüthige des gesunden Verstandes, als Mutterwiz. Deshalb zeigt er sich auch als der anspruchloseste und ungesuchteste, welcher gar nichts Besonderes sucht, vielmehr unwillkührlich aussprudelt, wie er namentlich in Franzosen nachgewiesen werden kann (in Voltaire; so auch Lichtenbergs natürlicher Wiz, Lessings feiner Wiz mit gesundem Verstande). Er bewährt seine Leichtigkeit und sich als blizschneller Umblik (Totalblik); daher er auch in Einfällen sichtbar wird, spielend wie das Kind und gesellig ist. In so fern dürfte die Pestalozzische Anschauung dem Wizze nicht schaden, so bald nur ihr Verweilen bei den Gegenständen nicht ganz geistlos ermüdend ist.

b) Der bildliche, metaphorische Wiz; nicht mehr des graden Sinnes sondern der lebhaften, ja üppigen Phantasie. Hier wird er ein willkührliches, munteres, ja muthwilliges Spiel. Er verräth sich minder in wizzigen Einfällen, als in einer wizzigen Laune, daher er auch den Britten eigner scheint. Es gehört nemlich eine gewisse äussere Freiheit und ein liberaler Muth dazu, wenn er sich muth- willig auslassen soll, besonders im Sprechen und Schreiben. Dem Deutschen fehlt (wie Jean Paul a. a. O. S. 329. sagt) zum Wizze nichts als die Freiheit, daher er auch nur in einzelnen freien Deutschen lebt. Dieser Wiz zeigt sich bei den Orientalen kenntlich in Gleichnissen und Allegorien. Da vereint er die reale und die ideale Welt, gattet das Todte mit dem Lebendigen. Im Orient spricht der Stein, singt der Baum, seufzt die Blume.

c) Der lyrische Wiz, — der kühnste und tiefste. Hier ist die vorige Stimmung der Laune in einen Zustand übergegangen. Dieser Dithyrambus des Wizzes (wie ihn bei Folgendem Jean Paul 333. f. nennt) zeigt sich nicht in einigen kargen Fun-

ken, sondern im schimmernden Fort- und Ueberströmen. Da hat sich der Geist ganz frei gemacht. „Da fallen die Sterne und Menschen stehen auf, und es beginnt wie nach dem jüngsten Tage ein neuer Himmel.“ So zeigt er sich in Hippel und Jean Paul. Ein solcher Zustand aber darf freilich weder gesucht seyn (vernünftelnder Wiz) noch bleibend werden (Aberwiz, Wahnwiz), sondern er mufs eine Krise seyn, aus welcher Gesundheit hervorgeht.

Der Wiz erweitert sich mit der Erfahrung und dem Wissen. Daher ist er erst in einem engen Kreise (z. B. im Kinde bezieht er sich, wie in dem Ungebildeten und Dürftigen auf das Essen und Trinken, dann auf Blumen, die in manchen geistesarmen Dichter jedesmal wiederkehren), nachher in einem weitern Kreise. So der gelehrte Wiz aller Hypothesenbildner oder Kritiker und Exegeten. Dem gründlichen Wizze steht der seichte entgegen, dem scharfsinnigen der schaale, dem treffenden der matte.

Der Wiz erfolgt nach den Associationsgesezzen der Einbildungskraft. Wer also lebhafte Phantasie hat, ist meistens wizzig, oder kann es wenigstens leicht werden. Eine frühe Cultur des Wizzes wäre also allerdings nüzlich. Nur gibt es auch hier Verirrungen, welche zu vermeiden sind. So thut ein zu lebhafter Wiz gemeiniglich dem Scharfsinne Abbruch, eben so dem Gedächtnisse, da die Verschiedenheit und der Unterschied der Gegenstände durch den Wiz verdunkelt wird. Daher haben wizzige Köpfe auch selten ein treues Gedächtnifs. Ist jedoch der Scharfsinn gleich grofs (wie bei Lessing), so kann auch der lebhafteste Wiz mit dem treuesten Gedächtnifs bestehen.

Die Unnatur im Wizzigen beginnt mit dem Suchen des Wizzes und dem gesuchten Wizze; denn nur die rege Lebendigkeit und Fröhlichkeit läfst sich erzeugen, aus der dann der Wiz von selbst seine Funken ergiefst. Das Absichtliche ist der Tod des Wizzes. Wird er gesucht, so entsteht theils ein vernünftelnder, theils ein faselnder Wiz, so wie der Wizling, welcher vom Wizze Profession macht. Bekanntlich gibt aber die Jagd auf Wiz gewöhnlich schaale und seichte Köpfe. Auch läfst ein beständiges, selbst gefälliges Wizzeln leer und macht geistlos, so wie es zu tausend Mifsverständnissen und zur Absonderung des Sonderlings führt.

Kopf.

Der Wiz (in der Phantasie) entspricht dem Kopfe (im Verstande) d. i. dem aufgewekten, — oder der unwillkührlich reproducirenden mechanischen Kraft, welche den Stoff zusammensezt und Blüthen treibt und wirft. Wie der Wiz anschaulich verbindet, so wird der Kopf in anschaulichen (practischen) Verhältnissen unmittelbar geltend. Der Kopf erfindet, besonders als grosser Kopf leicht, was der Forschung gegeben ist und gelernt wird; er ist von dem Pinsel, der nur zu lernen und nachzuahmen vermag (nicht specifisch, sondern) dem Grade nach verschieden. Bei dem Kopfe zeigt sich der

Vorzug, dafs er die Fähigkeit zu weiterm Fortschreiten besizt, was bei dem Genie nicht statt findet. So gibt es grosse mechanische Köpfe, aber kein mechanisches Genie. Der philosophische Kopf fafst schnell auf (eine Theorie), hält das Gefafste fest, und vermag es nach allen Richtungen zu verfolgen. — Ein stumpfer Kopf bewährt sich im gänzlichen Mangel des Wizzes; ein guter Kopf, welcher den scharfsinnigen Wiz besizt, trägt hingegen (nach Kant's Ausdruk) einen Reichthum von Einfällen in sich.

Scharfsinn.

Scharfsinn (von Schärfe benannt; wie ihn der Lateiner acutum ingenium bezeichnet,) — ein Trennen, feines und scharfes Scheiden, zeigt sich als Vermögen der Absonderung und Vergleichung. Er scheidet verständig und zwar das Aehnliche aufs neue. Wie der Wiz dem Gesezze der Gattungen folgt, so kann der Grundsaz des Scharfsinns, als Scheidungsvermögens, das Gesez der Arten heissen.

Der Wiz wird von dem Scharfsinne eingeschränkt und er soll dies auch, damit uns keine Identität verwirre oder er unsre Individualität mit der fremden Universalität, unsre Idealität mit der Realität zusammenfliessen lasse, und jene verschlinge. Doch erhält der Scharfsinn selbst seine Einschränkung, wie er seinen verschiedenen Umfang hat. Er beginnt schon in dem Augenmaasse des scharfen Bliks, in dem Tonmaasse des scharfen Gehörs.

hörs. Dieser Scharfsinn kann durch Uebung noch mehr geschärft, durch Richtung auf das Innere und Uebersinnliche noch mehr vergeistigt werden. Er zeigt sich dann in Kenntnissen, und zwar erst nur in gewissen Arten der Erkenntnifs. So schärft der mathematische Scharfsinn den metaphysischen, obgleich jener allein und für sich zu diesem nicht hinreicht. So hielten die scharfsinnigsten Mathematiker manche Erklärung (z. B. die Verbindung der Seele und des Körpers) für völlig evident, ob sie es gleich nicht war. Es kann ferner der Scharfsinn sich darin beweisen, in dem Concreten das Abstracte aufzufinden.

Allmählich wird der Scharfsinn an eine immer reifere Urtheilskraft gebunden, und verbreitet sich über immer mehrere Arten der Kenntnisse. Der höchste Umfang ist die Scharfsinnigkeit, als die Fertigkeit, in die kleinsten und feinsten Verhältnisse einzudringen. So sezt also schon der Scharfsinn ein ungemeines Eindringen in die Natur der Gegenstände der Betrachtung voraus.

Da der Charakter des Scharfsinns auf dem analytischen Urtheilsvermögen beruht, so ist er auch vorsichtiger, namentlich zu Veränderungen der Gewohnheiten so wie der Beschäftigungen. So sind selbst die Nachbarn der wizzigen Franzosen, die Spanier, mehr ihren Gebräuchen ergeben, aber schon scharfsinniger, doch auch unentschlossener und bedenklicher, indefs die Franzosen, wie alle Wizzige, freier und dreuster sind. Es macht jedoch auch deshalb der Scharfsinn weniger

schnelle Fortschritte. — Der Wiz ist populär, der Scharfsinn scholastisch, und so klingt in Lehrsälen der Wiz fade, wenn er in der mündlichen Unterhaltung oder auch in der Vorbereitung zur Schule seinen Ort findet. Indefs der Wizzige leicht muthwillig wird, so bleibt der Scharfsinnige bescheiden. Der Wiz, kann man sagen, überblikt die Gegenstände en gros, der Scharfsinn en detail. Jener legt an, dieser führt aus.

Mangel an Scharfsinn und Urtheilskraft bezeichnet den Dummkopf. Dieser vermag nemlich nicht die Verhältnisse zu beurtheilen, mithin auch nicht die Wichtigkeit der Dinge einzusehen. Gewöhnlich traut sich ein solcher desto mehr zu und macht doch auch Andre nicht auf sich eifersüchtig. Daher findet ein solcher in der Welt wenig Widerstand, und macht in ihr sein Glük, so dafs es ganz natürlich zugeht, wenn die Dummheit forthilft. Der Dumme ahmt leicht nach, und zwar auch das Böse; daher ist der Dumme keineswegs der Ehrliche, vielmehr kann er zuweilen den Klügsten durch Kekheit betrügen. Ist der Mangel an Urtheilskraft mit Wiz verbunden, so ist er albern und abgeschmakt. Da werden auch eingebildete Unterschiede für wahre genommen.

Dem Scharfsinne geht zur Seite

das Talent,

d. i. ein individualisirter, bestimmt gerichteter Kopf, oder die chemische Kraft, welche willkührlich den Stoff mischt, und statt Blüthen, wie der

Wiz, Früchte trägt. — Je cultivirter das Talent wird, desto mehr geht der Mensch von Gescheutheit der Erfahrung zur Klugheit des Verstandes über.

Tiefsinn.

Der Tiefsinn steht im Bunde mit der Vernunft; er geht in die Tiefe, weil er nicht nach Aehnlichkeit trachtet, die blos das Aeussere trift, sondern sich auf die Gleichheit und Einheit, mithin auf das innere Wesen wendet, was nur Sache der Vernunft ist.

Er geht aus von dem Tiefblicke des Physikers, der in die innere Oekonomie der Natur dringt, und vor dem die Erscheinungen sich in Gesezze, die Widersprüche und Kämpfe in Harmonie und Frieden, der Schein in Seyn auflösen. Was der Wiz blos anschaulich und zufällig verknüpfte und der Scharfsinn schied, das vereinet und vertheilet er und tritt zulezt vor das höchste Seyn. Seine Thätigkeit ist mehr als das leiseste Lauschen, (insinuare), es ist ein Eindringen (penetrare), (wie schon Cicero physisch betrachtend spricht: hominum ratio in coelum usque penetravit — und Andre theoretisch: ars penetrat ad sensum et in animos). Dieses von Römern so benannte Penetriren war aber natürlich ein blo.ses Hinnahen, Hinstreben zu etwas Verborgenern. — Das Gesez des Tiefsinns ist dabei das der logischen Verwandschaft oder Stetigkeit.

Der Tiefsinn ist Entdecker, er entdekt die Verhältnisse und Unterschiede ganzer Systeme von Begriffen, überschaut diese in ihrem innigsten Zusammenhange und macht das wenig oder nie gedachte klar denkbar. — Er bildet das metaphysische Talent, welches freilich, wenn der gesunde Verstand sich nicht unbestechlich gegen dialectische Sophismen zeigt, ein trauriges Talent wird.

Scharfsinn und Tiefsinn also trennen sich von einander schon weniger weit, als der Wiz von beiden abliegt. Wiz dient meist zur Verschönerung des Lebens; er treibt kein Geschäft des Verstandes, sondern nur ein interessantes Ideenspiel, und ist daher schnell und leicht. Scharfsinn und Tiefsinn dagegen sind von ernstem wissenschaftlichem Gebrauche, denn sie fordern den Verstandes - und Vernunftgebrauch.

Das Genie. — Der Genius.

Ein so hoher, ein so göttlicher und heiliger Name kann allerdings unmöglich einer gemeinen Erscheinung beigelegt werden, aber deswegen auch nicht einer allgemeinen Anlage, wie die Freiheit. Er kann ferner nicht einer unächten Erscheinung, mithin keinem conventionell sogenannten, keinem äusserlich scheinenden Genie, kurz keinem After-Genie beigelegt werden. Demnach müssen wir erst — negativ — alle Merkmale absondern, die seiner nicht würdig sind.

Es ist nun Genie weder der aufgewekte und lebhafte Kopf; noch der von dem gewöhnlichen Natürlichen abweichende und sonderbare Sprudelkopf; noch der windige Kopf, welcher nur Projecte macht und immer auf Etwas speculirt, was er erfinden und einrichten möchte; noch der mystische Querkopf oder der apokalyptische Träumer, welcher im Dunkeln zu sehen gedenkt; noch der Schöngeist, der hochmüthige Ungelehrigkeit und Unbesonnenheit im Handeln ohne wahre Freiheit und Energie des Verstandes besizt; noch der, welcher von allen Künsten Etwas versteht; noch endlich der sich als Schlaukopf in Allem selbst hilft und indem er den Beifall der Welt sucht, nichts als die Klugheit und die Feinheit der Intrigue schäzt.

Genie, im wahren Sinne des Worts*) und in seiner reinen und hohen Bedeutung, bezeichnet nicht etwas angebornes Besonderes, sofern dies unmittelbar und innerlich nothwendig mit seiner ganzen Entwiklung gegeben sey; — vielmehr etwas dem gebornen Menschen mitgegebenes Allgemeines, das sich aber seiner besonders annimmt. Manche Menschen führt nemlich der Genius schlafend, Manche träumend durch das Leben, Manche wekt er auf zum raschesten, kühnsten Leben; doch keinen verläfst der Genius ganz. Nur dieser Unterschied findet sich:

*) Richtig sagt Schlegel im Athenäum I. S. 75: „Gerechter kann keine Nation oder keine Sprache seyn, als die deutsche, da sie der männlichen Partheilichkeit der Römer, ja aller Europäer zum Troz, das Genie ungewissen Geschlechts machte.“ Man sezze hinzu: — und eben dadurch auch zu keiner Geburtssache machte.

Mancher hat den Genius, Andre haben Ihn. Manche sind seiner sich nicht bewüfst, Andre sind seiner gewifs und mächtig. Einige mifstrauen, Andre vertrauen ihm. Daraus, dafs Jemand sich selbst hilft, durch sich selbst etwas erlernt, erfindet; daraus ferner, dafs wir die Wirklichkeit der Entwiklung genialischer Kraft nicht nachweisen können, welche Wirklichkeit doch nur nach Naturgesezzen möglich seyn kann, — daraus folgt nicht, dafs er von Geburt mehr Lebenskraft, mehr Erfindungskraft als Andre erhalten, oder dafs es ein Andrer nicht auch gekonnt hätte. Warum gedeihen bei der deutschen Erziehung, oder der conventionellen oder scholastischen minder Genie's als bei der freien brittischen?

Sonach ist das Genie als Genius

1. das Tiefste in dem Menschen — für dessen Wehen in seinem Innern nicht Jeder Zartsinn genug hat. Dies ist es aber nicht blos wegen seiner Verwandschaft mit dem Tiefsinne, sondern auch insofern es die verborgenste Menschlichkeit, ja Göttlichkeit — kurz das Seltenste — aufschliefst.

2. Der Schuzgeist des Menschen, — schüzzend vor Sclaverei und Selbstermattungen, also die Kraft schöpferischer und freier Selbsterregung zu intensiver und erfinderischer Thätigkeit. Immer zeigt sich dieser belebend und erzeugend, daher Saamen tragend und spendend für die Zukunft, und macht das Gegentheil des wiederkauenden mechanischen Sclavengeistes aus. Daher erkennen wir in ihm das fruchtbarste Talent, wie das reichste, welches dem manquirten Genie, bei dem die

Natur gleichsam nicht ganz fertig wurde, entgegensteht; daher sezten die Alten Genie und Wahnsinn nicht weit von einander, wie Swedenborgs Originalität an Wahnsinn gränzte. Und so ist es schöpferisch der Meister der (conventionellen) Regel, obschon dabei nicht gesezlos. Hieraus erklärt sich aber ferner, warum Kant das Genie als das Talent, welches der schönen Kunst die Regel gibt, definirte; warum diese Regel in keine Formel gefafst werden kann; warum das Schöne nicht nachgemacht, wenn auch nachgeahmt wird; warum das Genie der Erfahrung zuvoreilt.

3. Es ist aber auch der Genius jedes Menschen — mithin das Talent, sofern es von früh an (originitas — originell) sein Eigenthümlichstes, Individuelles annimmt, bildet und erzeugt. Was sich so selbst erzeugt, wird nicht körperlich geboren. Daher steht es als Selbstgefundenes oder Selbstfindendes dem Erlernten und Lernenden entgegen. Als Individuelles bleibt es daher verwandt mit der Vernunft, und jedes Genie unerreichbar, weshalb auch Ein Genie nie ganz das Andre ist; denn kein Individuum kann ein Andres werden.

4. Endlich ist es etwas Höheres, ja Göttliches — also das Freieste, — das über Seele und Körper schwebende Ich, mithin auch das Sittlichste.

Die Zergliederung des Genie's führt zur Auffindung der Kennzeichen des wahren und ächten.

Nicht die Grösse oder Extension, sondern die Stellung und das Verhältnifs des Talents macht das Genie aus, also ein ungewöhnliches Verhältnifs, ja

die Disproportion und so ist es nicht durch gewöhnliche allgemeine Mischungen oder im gewissen Gleise entstanden, weil nur im Kopfe mit Hindernissen die Genialität gedeiht, wie die Tapferkeit und Tugend, wie jeder kühnere Schwung, jede stärkere Kraft. Kant wollte sogar ein körperliches Mifsverhältnifs bemerkt oder beobachtet haben, dafs die meisten Genie's kleiner Statur, viele sogar buklich wären, wie Sokrates, Aristoteles, Pope, Lichtenberg; allein diese Beobachtung reicht nicht aus.

Uebrigens sind die eigentlichen energischen und wirksamen, unmittelbar schöpferischen Kräfte des Genie's von den blos mitwirkenden und mittelbaren Vermögen, oder von den Werkzeugen des Genie's zu unterscheiden. — Die Gemüthskräfte, welche das Genie ausmachen, oder die Bestandtheile, welche zu ihm erfordert werden, sind folgende:

1. Sinn, im zartesten und ausgebildetsten Sinne des Worts. Zum Genie ist Stärke und Tiefe, Mannigfaltigkeit und grosser Umfang, Klarheit und Leben der Anschauung erforderlich. Diese Eigenschaften der Sinnkraft müssen vorzüglich beim Mahler und Dichter statt finden. So waren sie bei Shakespeare und bei Milton ausgezeichnet rege. Feiner Tonsinn ist nicht unumgänglich nöthig, wie er noch nicht den grossen Dichter macht. Um aber den Sinn lebendig zu erhalten, mufs sich mit ihm eine leicht wiedererregende oder reproducirende Einbildungskraft, und ein leise regbares Gefühl verbinden. Daher rührt denn das Anschauliche und Concrete in den Dichtern, und es ist diese

Seite vorzüglich in Dichtern, Mahlern, Bildhauern, namentlich in Italienischen, ausgebildet.

2. Freie Einbildungskraft oder Dichtungsvermögen, um zu einem gegebenen Begriffe des Verstandes ästhetische Ideen aufzufinden. Daher sind alle Genie's im grösseren oder geringeren Grade Dichter. — Viel kommt dabei an auf die Richtung der Einbildungskraft, auf Leben u. s. w.

3. Geschmak, d. i. Vermögen gesellschaftlich zu wählen. Ein Gedicht kann einiges, obgleich nicht das wahre Genie beweisen, wenn es des Geschmaks ermangelt. Der Geschmak, wie er sich bei gesellschaftlichen Völkern (den Franzosen) findet, bildet das Product des Genie's aus, d. i. er macht es zusammenstimmend mit der allgemeinen gesellschaftlichen Empfindung. Kein Mensch hat nemlich Geschmak, der nicht eine gesellige Neigung hat, er bedeute eine Correspondenz in der Empfindung, oder das Allgemeine in den Gefühlen und es ist thörigt zu sagen, dafs jeder seinen Geschmak habe, wobei gar kein Geschmak vorhanden seyn würde.

4. Urtheilskraft. Als das kritische Vermögen unterwirft sie erst die oft üppig fruchtbaren Genie's der Censur und Disciplin. Doch ist der Nuzzen dieser sittsamen und bescheidenen Kraft (welche das Eigenthum der Deutschen ist) mehr negativ als positiv. Dafs zu der Urtheilskraft eben sowohl Wiz und Scharfsinn gehöre und sonach auch zum Genie, lehrt schon die vorige Abstufung. Immer neue und feinere, ja entfernte Aehnlichkei-

ten zu bemerken, zeichnet das regsame Genie aus; daher drükt oft Gedächtnifsgelehrsamkeit das Genie nieder, wo es aufstrebt.

5. Geist, — der unerforschlichste Theil des Genie's — als das harmonisch belebende, sich selbst regierende und allvollendente Princip. Im Geiste sammelt sich die grosse Mannigfaltigkeit der Individuen zur Einheit, die schimmernde Strahlenreihe der Bilder und Gedanken in Einen Brennpunct. Der Geist läfst sich nicht mit Händen greifen, daher es schwer, ja sogar unmöglich ist, das eigentlich Belebende in den besondern Producten der Imagination zu finden. Er ist uns angenehm, aber unbestimmbar, wenn z. B. ein einziger Ausdruk in einem Dichter solche Wirkung thut, dafs alle unsre Gemüthskräfte bewegt werden. Die blosse Lebhaftigkeit macht es nicht aus, denn durch diese allein kann uns mancher Mensch sogar lästig werden. Es kommt etwas Sympathetisches hinzu, was uns, wie die Liebe, anzieht und befruchtet, nicht blos mit neuen Ideen, sondern auch mit frischer Thätigkeit. Ein Product hat Geist, wenn es gewisse durchgreifende leitende Hauptideen enthält, die aber oft schwer herauszufinden sind. Wiz erschöpft den Geist eben so wenig, denn sein Spiel, auch das unterhaltendste, wird uns ein Scheinspiel, das flüchtig schwindet und flüchtig genossen seyn will, indefs der wahre Geist unsre Talente nicht blos belebt, sondern auch anspannt und erhebt.

6. Eine ausgezeichnet hohe Energie oder rastlos gespannte Thätigkeit und Anregung der Seelenkräfte, welche die tausendfältigen Verbindungen der Stoffe zu erreichen und etwas Ausserordentliches, was der gewöhnliche Fleifs nicht erreicht, zu leisten vermag. Daher will man auch in solchen Kindern, welche stumpf und träge oder schläfrig sind, kein Genie vermuthen; daher waren alle Genie's Leute von unerschöpflicher Thätigkeit; daher mufsten, um die nöthige unerschütterliche Beharrlichkeit zu bewirken, oft sogar grosse Leidenschaften oder Neigungen, wie Ruhmbegierde — oder eine drückende Noth, bei ihren Erregungen ins Mittel treten.

7. Anhaltende Richtung dieser Gemüthskräfte auf Hauptpuncte oder wenigstens auf Einen Einzigen. Dadurch wird die Fülle und das Interesse der Gedanken erzeugt. Es widmeten daher die Genie's den gröfsten Theil ihres Lebens derselben Beschäftigung, wie Archimed, Euler, Newton fast nichts als Mathematiker, Platon fast nichts als Philosoph war.

Unter diesen Bestandtheilen sind die wesentlichen — die schöpferischen Vermögen der Dichtungskraft und des Geistes und die Urtheilskraft. Das minder Wichtige ist der Sinn und Geschmak. Dagegen machen blosse Instrumente oder Prädicate die Energie und die anhaltende Richtung aus. Immer aber besteht das Ganze in einem schönen Verhältnisse der einzelnen Bestandtheile zu einem schönen Ganzen.

Es haben Viele Genie, aber Wenige sind Genie's d. i. Viele haben eine Vereinigung mehrerer Talente, die zu einer oder der andern Art von Aus-

übung bestimmt sind; doch Wenige können, oder wollen wenigstens Einen Gegenstand durch ihr ganzes Leben verfolgen. Wenige können es, weil Wenige den glüklichen Griff in der Lebensweise thun und erst nach langer Uebung ihres wahren innern Berufs ganz gewifs und froh werden.

Kennzeichen der Genie's:

Unächte und unreife Genie's.

Nicht sind Genie's

a) die blossen Kinder der Natur, Eleves de la nature, d. i. solche, die ohne Unterricht, ja ohne vielen Fleifs, sogar fast ohne ihr Wissen es in einem Felde weit brachten. So unter den Schweizern eine Menge mechanischer Köpfe, welche wundersam Brücken zu bauen, Gebirge zu modelliren verstanden. Da ist gröfstentheils Mutterwiz, der sie in einfachen Verhältnissen Gesundheit des Geistes behalten lehrte.

b) Frühzeitig Gelehrte — ingenia praecocia — welche immer Mifsgeburten, unnatürlich überwachsene Sprösslinge, die bald den geistigen Tod sterben, sind. Da fehlt die schöne Harmonie des Genie's.

c) Selbstgelehrte, Αυτοδιδακτοι, d. h. welche sonst schon bekannte Dinge durch eignen, aber mühsamen und arbeitsamen Fleifs ausfindig machen, mithin zwar ohne Belehrung, doch mit desto gröfsrer Mühe auf etwas fallen, und darin weit fortschreiten. Diese bleiben meistens in engen Schranken und mit ausschliessender Vorliebe bei Einem. Da gab es

ämsige Mathematiker, Mahler, Tonkünstler dieser Art. Sie sezzen z. B. Viel darein, Flötentöne auf dem Hautbois erkünsteln, ein perpetuum mobile bauen, combinirte Werke fertigen zu können. So sind es aber nicht grade grosse und würdige Gegenstände, die sie begeistern könnten.

d) Genieaffen — solche, welche das Zufällige und Unwesentliche, das Aeussere und Einzelne an gegebenen Genie's nachahmen. Entweder sind es schwache Eitle, welche sich in der Sprache, Kleidung und dem Tone der Stimme selbst gefallen; oder es sind forcirte Genie's, welche die Kühnheit der Genie's in ihrer Abweichung von der conventionellen Regel nachahmen, ja sich aller Gesezze entbinden und von Allem eximiren. Da suchen sie Etwas darin, von Allem das Gegentheil zu thun, finden in dem Ungewöhnlichen das Höchste und in der Grobheit und Frechheit etwas Göttliches.

e) Manierirte Köpfe, welche die Eigenthümlichkeit der Genie's nachäffen. Bald zeigen sie sich in einer wetterwendischen Laune, wo ihre Thätigkeit wechselnd nachläfst, bald in dem Anlegen und Hinzielen aller ihrer Producte und Thätigkeiten auf Sonderbarkeit.

Das ächte Genie bleibt das Talent zur Kunst des Lebens, oder die individuellste und originellste Natur, die erzeugende Kraft des Musterhaften und ganz eigentlich Unnachahmlichen. Man könnte es wohl auch als den die in uns lebende Idee des Schönen belebenden und gestaltenden Trieb bezeich-

nen, wie es Kant das Vermögen der ästhetischen Ideen, in deren Ausdruk es sich zeigt, genannt hat. Als solches ist es aber schüzzend, gleich dem Instinct; schüzzend das vom Geiste Geborne vor dem geistigen Tode, schüzzend das Individuum; wie es schon darum kein Universalgenie geben könnte. Als das Talent origineller Erfindsamkeit und erschöpfender Originalität gibt es Jedem sein Eignes und waltet verträglich mit der reinen Menschheit.

Nach der Weisung der Erfahrung kann das Genie in gewissen Aeusserungen des Wahnsinns Aehnlichkeit haben oder zu haben scheinen. Allein das Aeussere ist mehr oder minder Schein, vollends vor dem gemeinen vielgetäuschten Auge. So wie durch dieses gemeine Auge das Wirken der Gottheit oft als unzwekmässig gemeistert wird, so auch das Wirken ausserordentlicher Menschen. Wohl können einzelne Wahnsinnsanfälle Aehnlichkeit mit Genieeinfällen haben; selbst in der leichten Art, wie sie hervorgebracht werden. Doch scheint nicht das Genie in seinem innern Charakter Berührungspuncte mit dem Wahnsinne zu tragen? Die höchste Erhebung und tiefste Erniedrigung können sich als Extreme berühren. In der Thätigkeit Beider kann Exaltation, Abweichung vom Gewöhnlichen und Originelles vorkommen; es kann die Fülle productiver Kraft unter gewissen Bedingungen den Keim der Superfötation enthalten, so wie die Ueppigkeit der Naturproducte Mifsgeburten erzeugt. Eben so kann der frühzeitige Geist sich selbst überleben; es kann die Fülle der Bilder und Ideen Verworrenheit herbeiführen, und das Unwillkührliche bleibt dem

Irrthum mehr ausgesezt. Allein alles dies ist nur Mifsleitung, die nicht unbedingt eintreten mufs. Sie tritt nur da ein, wo die Abweichung von dem Gewöhnlichen eine Abweichung von dem Gesezze und der Regel wird, die Natur in rohen Auswüchsen verwildert; wo sich nicht entwickelnde Disciplin, sondern ein beschleunigender, überzeitigender Zwang findet, und wo sich die Geniesucht, d. i. eine Affectation des Scheines von Freiheit mit Willkühr äussert. Hier sind Geniemänner (wie Kant sagt) kluge Narren, welche die Armseligkeit ihres Geistes durch Machtsprüche verdecken und eine Geniemässigkeit durch Gaukeleien produciren. Das Genie geht als Instinct nicht leicht zum Irrthum, und als etwas Selbstthätiges eben so schwer zu dem Wahnsinn über; eher bringt die Leichtigkeit des Genies und seine Ausbreitung dem Wahnsinne entgegen. Wer nach ächter und reiner Genialität strebt, — und Jeder darf und kann darnach streben, — der fördert das innre Leben und gibt ihm Einklang und gründet seine geistige Gesundheit durch die Kraft, mit der er die Schwingen des Genie's führt und hält, statt sich jedem Zuge blind und ohne Selbstthätigkeit zu überlassen; er gründet sie durch zwekmässigen Fleifs und durch Humanität. Wer in den Geniestreichen den Genius ergreifen will, dem läfst er freilich die Narrenschleppe, benimmt ihm den Geist und sezt ihn schon lebend in eine andere Welt, die keine ist. Wenn also Aristoteles*) sagte, dafs jedes Genie seinen Wahnsinn habe, so stellte er entweder die reine Wahrheit auf: dafs

*) Beim Cicero Tusc. quaest. I. 33. cf. de div. I. 38.

jeder Mensch seiner Anlage nach eben sowohl ein Narr als ein Weiser werden könne, ja dafs in der Wirklichkeit kein Mensch ganz vernünftig sey; oder er sprach die unbestimmte und näher also zu bestimmende Wahrheit aus: dafs die bisherigen (wild aufgewachsenen) Genie's sich in der Erscheinung nicht immer als wahre Genien verrathen.

Das wahre, sich selbstvollendende, fortwährend vollendende Genie kann nicht krank werden; es hat sich nie verschlungen und erschöpft, sondern seine natürliche Treffkraft in den wahren Schranken gehalten und mehr und tiefere Wahrheit gefunden. Doch wird dieses Genie nur einseitig (z. B. nur in der Kunst oder in der Tonkunst), so stöfst es in der übrigen Wirklichkeit überall als Fremder an. So können auch diejenigen Arten des Genie's, welche, wie in der Kunst, das Gefühl nähren, leichter dem Gefühle mehr Gewalt als der Intelligenz einräumen.

Als Arten des Genie's lassen sich folgende aufzählen:

a) Das Rohe, wild Excentrische, wo blos einzelne Kräfte blühen und treiben, aber auch wilde Schöfslinge bleiben (Geniestreiche), wo also noch kein Geschmak ausbildet.*)

b) Das

*) Von dem rohen Genie unterliefs Jean Paul das Gebildete zu unterscheiden. Nur in diesem gehen die Kräfte auf einmal in Blüthe, während sie in Jenem nur einzelner blühen, und mehrere, obgleich vorhanden, noch im Keime schlummern.

b) Das Gebildete; — denn auch das Genie fordert Uebung, und es ist einer steten Leitung unterworfen. Hier herrscht eine feste Richtung auf die zwekmässige Verbindung der einzelnen erworbenen Fertigkeiten und Ideen zu einem Ganzen. So strebt auch das Genie einem Ideale entgegen und da entsteht:

α) ein mechanisches, wobei der Sinn entscheidet;

β) ein mathematisches, wo sich der Wiz mit sinnlich darstellbaren Figuren beschäftigt, um Gleichheit und Aehnlichkeit herauszubringen, vermittelst ihrer Theilungen, und bewirkten Reduction einer auf die Andere;

γ) ein dichterisches, bei energischer Phantasie;

δ) ein Beobachtungsgeist, wo der Scharfsinn vorwaltet für Naturbeschreibung und Geschichte;

ε) ein philosophisches Genie, wo der Wiz vom Scharfsinne geleitet die Uebereinkunft der Säzze so bemerkt, dafs er viele unter einem obersten Grundsazze stehende mit Leichtigkeit auffafst, und also auf Auffindung der Aehnlichkeit unter einer Idee ausgeht.

c) Das harmonisch Ausgebildete, — das wahre Dichtergenie, selbst im Sittlichen. Harmonie mit sich selbst und mit der Welt ist sein Eigenthum. Dafür gilt aber nicht grade ein vastes oder vielumfassendes (wie es Leonardo da Vinci besafs, indem er Dichter, Mahler, Tonkünstler und Architekt war, ausser dafs er wissenschaftliche Ta-

lente hatte).*) Und so kann es auch nicht ein Universalgenie geben, d. i. Menschen, welche in allen menschlichen Vollkommenheiten gleich grofs seyen, da grosse Uebung schon zu Einer Sphäre vorausgesezt wird.

Unerweklich ist das Genie durch Unterricht, doch nicht unersezlich, da es nie ganz verloren gehen kann. Wohl aber ist es unterdrükbar, denn, wenn die Natur ausser und an ihm eine Last wird, dann bleibt das Göttliche in Schlummer bewahrt. Die Disciplin und Cultur, welcher auch das Genie bedarf, geschieht nur mit einem sichern Selbstvertrauen, seinem charakteristischen Eigenthume. Je mehr hervorstechend es ist, desto mehr und früher braucht es die Regeln, da es gleich anfangs mehr in sich trägt. Die Cultur stärkt und schärft, und indem Gleichgewicht in das Ganze gebracht wird, tritt Besonnenheit ein, durch welche die eigne freie Macht gesichert wird.

Bezeichnungs-Vermögen.

(Sprache).

In dem Bezeichnungsvermögen liegt eine Thätigkeit, welche das Unendliche, in welchem unser Wissen liegt, mit dem Endlichen zu verbinden hat. Es ist die Fähigkeit, Etwas als Zeichen eines Bezeichneten zu sezzen und sich dadurch mitzutheilen, oder das Innere bedeutend auszudrücken, namentlich das Uebersinnliche zum Behufe für Einprägung zu versinnlichen; mithin auch die Fähigkeit, sowohl unwillkührlich aufzufassen als willkührlich zu wählen. — Es entsteht die Frage, wiefern es als besonderes Vermögen angenommen werde? Als Abgeleitetes wird es so genommen, insofern es eigentlich nur die Fähigkeit der Fixirung eines innen Erschienenen durch Bezeichnung des Sinnlichen (als Mittel) ist, vermittelst Beziehung des Allgemeinen (des Gedachten) auf das Besondere (das Anschauliche).

Für die Sinne, sowohl die niederen als auch höheren, müssen wir Deutungen haben. Der Ausdruk einer Empfindung oder eines Gedankens, eines Zustandes oder eines Productes, ist ein Zeichen; ein Aggregat von Zeichen oder ein ganzes System gleichartiger Bezeichnungen der vorgestellten und gefühlten Gegenstände, also auch unsrer Vorstellung und unsers Gefühls, eine Sprache. Ursprünglich ist diese nicht laut, sondern wird es erst, und enthält überhaupt ein sinnlich darstellbares Zeichen.

Die Sprache des Thieres ist Sprache der Empfindung und zeigt sich zuerst in der Gebehrde, dann im Laute. Es hat das Thier aber nur Laute für Gefühl und Trieb, ohne Bezeichnung objectiver Anschauung. So hören wir sie in der Freude und

*) Vom Marcus Porcius Cato sagt Livius XXXIX, 40. In hoc viro tanta vis animi ingeniique fuit, ut, quocunque loco natus esset, fortunam sibi ipse facturus fuisse videretur. — Huic versatile ingenium sic pariter ad omnia fuit, ut natum ad id unum diceres, quodcunque ageret.

im Schmerz, beim Geschlechtstriebe und anderen Begierden.*) Stimme zeigt sich in denjenigen Thieren, welche Lungen haben, und selbst der Fisch ist nicht ganz stumm, da bei ihm nicht das Wasser als Medium Hindernifs ist, sondern die Sprachfähigkeit bis auf seine Töne (Schmalzen) gehemmt wird. In diesen Thieren wird nun die Luft zum Abdrucke ihres innern Zustandes. Doch liegt in jedem ihrer Laute Nothwendigkeit, nemlich die Folge und Reaction auf irgend einen Reiz, der auf sie wirkte. b) Die Thiere höherer Art können aber durch verschiedene Töne verschiedene Empfindungen ausdrücken, haben also grössere Beweglichkeit der Schallorgane, verbunden mit der grösseren Mannichfaltigkeit der Erregung. So geschieht ihr Ausdruk einzelner Empfindungen durch einzelne laute Kundgebungen ihres gegenwärtigen Zustandes, und durch blosse höhere oder tiefere, schnelle oder langsame Schälle. — c) Die Thiere pflegen eine Reihe, aber auch nur eine Reihe von Empfindungen, durch eine Reihe mehr oder minder modificabler Töne auszudrücken, dagegen nicht eine Reihe von Gedanken im Zusammenhange. Das Geplapper eines Papageys ist noch nicht Sprache, im menschlichen Sinne.**) d) Sonach ist die Sprache

*) Vgl. Wagner von der Natur der Dinge. S. 482.

**) Manche unpsychologische Philosophen gingen hierbei in alter und neuer Zeit zu weit; wie Paracelsus und (Gottfr. Imman.) Wenzel, welcher in seinen: Neuen auf Vernunft und Erfahrung gegründeten Entdeckungen über die Sprache der Thiere (Wien 1800.) sogar Verabredungen unter Ameisen ahndete und eine Uebersezzung der Thiersprache versuchte.

der Thiere unwillkührlich und von ihr ist Alles gänzlich ausgeschlossen, was Willkühr heissen könnte. Nur instinctmässig drükt es seine Affecten aus. Man kann die Sprache der Thiere (mit Wagner) arm nennen; nur nicht unbedingt, da sie bei den höhern Thieren nicht ganz arm ist. Auch ihnen bleibt sie ein Mittel des Vereins und der Wechselwirkung unter einander. Ob sie gleich Laute nur aus eignem Bedürfnisse und physischem Drange hören, so zwingt hierbei schon die Natur, für ihren Zwek mitzuwirken. Jenes Bedürfnifs nemlich leitet durch den Geschlechtstrieb zum Geselligkeitstrieb, in welchem es sich fixirt. Darum sind die Singvögel (wie Wagner a. a. O. S. 484. richtig bemerkt) die geselligsten, der Kukuk mit seinem zweifachen Ton einsam und unzärtlich gegen seine Jungen, wie der eingeschlossene und wohl in sich verschlossene Mensch einsylbig wird. Die Dürftigkeit der Thiersprache hemmt aber auch ihre Entwiklung und schränkt sie immer auf die mechanische Einförmigkeit der Handlungen ein.

Das Thier und der Mensch können Laute hervorbringen; zu sprechen (d. i. articulirt) vermag hingegen nur der Mensch, und selbst in der Gebehrdensprache weicht er vom Thiere ab, indem dieses sich nur gebehrdet, er aber gesticulirt, d. i. die Gebehrden articulirt. Bei dem Menschen gebietet Willkühr über die Stimme und über die Wahl der Töne. Die Willkührlichkeit des Individuums ist nun, was sie bildet, sie mit Bewufstseyn braucht und absichtliche Zeichen wählt, obgleich noch vor den Tönen die unwillkührliche Pantomime er-

scheint. So werden die Laute zur Sprache, d. i. zum Abbilde der Veränderungen der Verständigkeit, d. i. der Gedanken und Gedankenverbindungen, oder — zum Inbegriffe von Tönen, d. i. articulirten Lauten und Worten. Die Wortsprache ist also dem Menschen von der Natur verliehen, ob sie gleich ihm nicht angeboren ist. Ihm steht durch mannichfaltigere Versezzung einer geringen Zahl von Zeichen schon eine Menge von Bezeichnungen frei. In einer solchen Sprache prägt sich der Verstand und sein Wesen aus, und wählt, nach dem früher entstandnen Gekreisch des Geschreis, des Weinens und Lachens, Töne (daher auch der Knabe noch laut liest und lernt); diesen folgen Gesichtsanschauungen für tonlose Gegenstände (Abbildungen) und dann fragmentarische Urtheile. So ist jede ungebildete Sprache eine Sammlung blosser Laute der Empfindung; so sind alle Sprachen aus einsylbigen Begriffsbestimmungen hervorgegangen und zwar ursprünglich aus nothwendigen. Es besteht die Sprache anfangs meistentheils aus Zeichen des äussern Tastbaren und des innern Gefühls, und es liegt daher viel Bedeutung in ihr, weil wir nur das Einzelne durch den Sinn fassen können. Eigentlich war von dieser Seite anfangs der Mensch ohne Sprache, d. i. ohne Menschensprache, ohne Wortsprache; denn diese ist doch erst ein Product der menschlichen Gesellschaft oder aus der Neigung zu reden und durch das Gefallen an der einnehmenden Menschensprache allmählig entstanden. Von den Lauten der Empfindung oder den Interjectionen schreitet sie fort zu den Substantiven bis zu den Infinitiven, und so entsteht endlich

aus dieser Sammlung eine innere, ideell zusammenhängende Verbindung. Der Sprechende erhebt die Interjectionen zu Conjunctionen, zu Perioden, kurz seine Sprache zur Rede. Das Ideal der Sprache, oder ihre Vollkommenheit beruht dann auf der Angemessenheit der Formen der Bezeichnung an die Verhältnisse der Begriffe, — also Anschaulichkeit, Bestimmtheit, Einfachheit, Nachahmlichkeit, Bedeutenheit, Regelmässigkeit ihrer Zusammensezzungen für Materie und Form der Vorstellung, Ausdrucksvoller Wohllaut; — und auf der Vollständigkeit der Bezeichnungen, — also Mannichfaltigkeit, Reichthum, — wobei jeder Begriff sein bestimmtes Zeichen besizt.

Eine mittelbare Vorstellungsweise geht aus der Bezeichnung hervor, da die Begriffe durch Zeichen gedacht werden. Willkührlich geschieht die Wahl der lezten, welche, obgleich an sich bedeutungslos, in den Sinn fallende und bekannte, daher auch leicht aufzufassende Vorstellungen werden. Nach den Associationsgesezzen werden sie verbunden, und das Unmittelbare gesellt sich dabei zu dem Mittelbaren der Vorstellungen.

Der Grund, warum Töne das vorherrschende Hauptzeichen sind, liegt: a) in der leichten Hervorbringung zu jeder Zeit, und dem überall anwendbaren Gebrauche, auch im Dunkeln, wo wir nicht sehen; b) in der durch sie erregbaren gespannten Aufmerksamkeit, selbst in der Entfernung; c) in der grösseren Mannichfaltigkeit und der durch Unbestimmtheit der Töne veranlafsten leichteren Erweckung von Nebenvorstellungen.

Die Urquelle des Sprechens ist das Bedürfnifs des Aufrufs der äussern Natur für sinnliches Interesse und das der Verstärkung der innern Natur für übersinnliches Interesse, — das Bedürfnifs der Sympathie, welches als reger Trieb der Wechselwirkung erscheint. Dieser verräth sich aber in verschiedenen Formen, theils als Geselligkeits- und Mittheilungstrieb, späterhin in der Neugier, theils als Nachahmungs- und Deutungstrieb, zuerst an den Objecten, dann dem Subjecte und hier auch anfangs bei dem lebhafteren stürmischen Instinct und Gefühle, dann den Gedanken. Besonders gehört hieher der Hang, gehörte Töne, namentlich zuerst die der Thiere, wiederzutönen, dem die Nachahmung durch alle Bewegungen des ganzen Körpers vorausgeht.*) Die Gebehrde enthält immer Etwas vom thierischen Instinct, den Druk.

Es kann keine Anlage zur Sprache angenommen werden, weil sie dann nicht Fertigkeit seyn könnte und immer eine einzige und eine ursprüngliche seyn müfste. Die Fähigkeit aber hierzu liegt a) in der organischen Reizbarkeit und menschlichen Erregbarkeit, wie in der articulirten Beweglichkeit; (Die innerliche Bewegung in den Organen gilt für eine wirkliche innere Gesticulation.) b) in der Fähigkeit das Mittelbare mit dem Unmittelbaren zu

*) Mehr als Vater zeigte de Brosse und Fulda, dafs in den Sprachwerkzeugen des Menschen ein wirklicher Trieb liege, Laute auch ohne Nachahmung hervorzubringen, und dafs ihre Laute ursprünglich schon mit gewissen Urgefühlen harmoniren.

verknüpfen und dadurch beides fest zu erhalten. Sonach sind die reproductiven Vermögen thätig, der Wiz und der Scharfsinn, um Regelmässigkeit in die Sprache zu bringen. Es kömmt dem Verknüpfungsvermögen der Einbildungskraft zu, das Zeichen auf seine Bedeutung, wie auf sein Bezeichnetes zu beziehen; sinnliche Zeichen auf übersinnliche Begriffe, das Tonlose aufs Hörbare überzutragen. Daher das Poetische der alten Sprachen. Nach den blossen Gesezzen der Association gesellt sich dem Geistigen (den Vorstellungen) unwillkührlich das Sinnliche (das Zeichen) bei. Weiter liegt es schon in dem sinnlichen Abstractionsvermögen, die hörbaren Gegenstände zuerst — nachahmend — zu bezeichnen, wie es dann durch Schlüsse der Analogie von einem Bekannten auf das Unbekannte gewonnen wird. — Unter den Veranlassungen stehen freilich die Redeorgane voran, da sie zur Articulation vorzüglich geeignet sind. Mit ihnen vereint sich der Gliederbau, der auf verschiedene Weise, durch die Zunge, die Hand, das Gesicht, durch Thränen und Lachen Veranlassung gibt. So finden sich auch noch die natürlichen Zeichen, welche allgemein sind, wie das Kopfnicken, das Stirnrunzeln, das Faustballen und dergleichen. Endlich tragen die Verhältnisse des geselligen Lebens, namentlich Musik und Tanz im Rhythmus bei.

Das Seelenleben gedeiht nur mit der Sprache und ihrem freien Gebrauche. Zeichen sind unentbehrlich zu unsrer freien Geistesthätigkeit und der Fixirung unsrer Aufmerksamkeit; Denken und Sprechen stehen in fortdauernder Wechselwirkung und

beide befördern sich, wechselseitig weckend. Intuitive Verstandeserkenntnisse werden zugleich symbolisch. Vernunft ist daher ohne Sprache eben so unmöglich, wie keine Sprache der Geistescultur vorauseilt. Das Unerfahrene bleibt das Unaussprechliche. Immer zeugt die Sprache vom Grade der Cultur, denn sie bildet die Vernunft aus, und wenn die Ausbildung des menschlichen Sprachvermögens uns noch so wenig vollendet erscheint als die Declamationskunst, wenn wir noch nicht eingesehen haben, was Menschenstimme auf Bildung der Menschen wirken kann und würde, so wissen wir, was dieses anzeigt. Der seine Stimme zu vielseitigem Gesang ausbildende Mensch vermag mehr als Andere auf Menschen zu wirken. Die Sprache macht erst die Mittheilung und gesellige Verbindung der Geister möglich und eben dadurch auch die von der Vernunft gebotene Vereinigung der Menschen. Sie wird das nothwendige Organ der Vernunft in der Erscheinung. Der Geist, welcher wirken will, mufs daher Meister der gegebenen und Herr der bildsamen Sprache werden. Nur Zeichen können die Masse der Vorstellungen im Gedächtnisse und Bewufstseyn bewahren und die Sprache wird so auch zum Hülfsmittel des Gedächtnisses. In keiner Zeit lernen wir so viele neue Vorstellungen als in der Zeit des Sprechenlernens. Nur durch Worte fixiren wir Vorstellungen und nur durch dieses Fixiren wird dann weiteres Bearbeiten oder das Denken möglich. Sowohl das Sprechen als solches, als auch der hörbare Ausdruk in diesen articulirten Tönen, wie auch die Art der abgebrochenen und zusammenhängenden Rede verräth, dafs Etwas

in des Menschen Gedächtnisse und Gefühle sey; — denn alle Menschentöne gehen von innen aus. Doch wie viel darin Klar- und Selbst-Gedachtes und Zueigengemachtes, wie viel wesentlicher Charakterzug sey, das ist nicht anzugeben.

Die absichtlichen Zeichen sind erst natürliche, nach ursachlichen Verhältnissen, und werden dann künstliche, bis sie zu dem Conventionellen übergehen. Anzeigend ist die gesammte Sinnenwelt und es liegt in der Gegenwart der sinnlichen Erscheinungen eben sowohl Rükbedeutung als Vorbedeutung. So unterwirft der Mensch sich die Natur und gestaltet nach seinen Zwecken, damit Alles um ihn übereinstimme mit seiner Vernunft, indem er Alles vernunftmässig macht. Je weiter und freier sich der Mensch entwickeln wird, desto vollkommner, vielseitiger, geschmeidiger wird seine Sprache werden. Die Vermenschlichung einer Nation steht also im innigsten Zusammenhange mit der freien Ausbildung der Bezeichnungsarten.

Ahndungs-Vermögen.

Wenn die Vernunft auch in der Zukunft Zeichen sucht und für dieselbe wählt, so führen eine Reihe von Fragen eine Aufgabe herbei, die, wo nicht überschwenglich, doch gewifs sehr vieldeutig ist und also auch leicht Vieles vermischen kann. Gibt es ein Ahndungsvermögen, d. i. ein auf sich

selbst Bestehendes, einem comparativen Grundvermögen Zugehöriges, und gibt es ein solches, welches nicht täuscht?

Wäre der Mensch wirklich der Divination, in ihrem eigentlichen und ursprünglichen Sinne, fähig, so verbürgte dies nicht nur ein Divinum in ihm als Vermögen, sondern auch als das treffendste unter allen seinen Vermögen. Nur würde dies auch sogleich über das Gebiet der Untersuchung entscheiden. Nicht im Kreise des Sinnlichen, sondern des Uebersinnlichen müfste von demselben gesprochen werden, und mithin nicht in der Psychologie (als Physik).

Dieser genannten bleiben nur folgende Fragen zur Beantwortung: a) was ist in der Erscheinung des Ahndens Factisches, historisch Wahres, wenn auch nicht grade Wirkliches, Zutreffendes? b) Wie weit reicht der Umfang dieser Thätigkeit? wie weit kann die zukünftige Zeit gesehen (mit dem innern Sinne angeschaut), — gebildet (durch die Phantasie), — erfahren (mit dem Gefühle inne geworden), — gedacht (mit dem Verstande, erkannt mit der Vernunft), — geleitet oder beherrscht werden? Und wie das Schiksal? wie ein (eignes — fremdes) Schiksal? wie Ereignisse der äussern Natur? wie endlich Begebenheiten der innern menschlichen Natur, entweder Thaten oder zufällige Erscheinungen, oder bleibende Charakterzüge im Menschen? wie diese entweder als Allgemeine oder besonders Bestimmte, oder sogar in bestimmten Formen der Zeit und des Ortes? c) Was liegt in der

Erscheinung des Ahndens Natürliches? entweder Naturgemässes oder Naturwidriges? was Täuschendes oder Sicheres? d) Ist für das, was als reine Thatsache erscheint, ein besonderes Vermögen in uns anzunehmen? Oder ist es nur zufälliges Resultat eines zufälligen Spiels zusammentreffender Vermögen? Oder ist es das nothwendige Resultat?

Ahnden ist überhaupt das Bewufstwerden künftiger Veränderungen, deren Erfüllung nicht ganz von uns abhängt. Es erscheint dieses Ahnden auf verschiedenen Graden, deren drei sind:

1) Die erste Wirkung macht die des thierischen Instincts und der Reizbarkeit des Sinnes, sowohl des allgemeinen Vitalsinnes als des organischen Betastungssinnes aus; die dunkelste, unwillkührliche, äussere Ahndung, welche organischthierisch ist. Als solches dunkelstes, aber sicherstes Vorempfinden einer physischen Veränderung zeigt es sich in der Pflanze und dem Thiere.

2) Schnelle Empfindung kleiner Züge, versteckter Verhältnisse, geleitet durch Sympathie und reproductive Einbildungskraft. Obgleich hier schon mehr Deutlichkeit vorkommt, so ist alles noch unbestimmt. So zeigt es sich in dem ungebildeten Menschen und in dessen Vorwiz, Vorurtheil und Vorsorge. Das Gefühl sagt hier von lebhaften kleinlichen Umständen, als Mitgefühl von einer gleichen Sensibilität der Nerven; es gibt die sympathischen Ahndungen zu gleicher Zeit und an Einem Orte, enthüllt das Verstekte und Verborgene, und wird durch die

leichte Erinnerung der ähnlichen Vergangenheit vermittelt. Doch dies ist mehr auf das Nahe und Gegenwärtige beschränkt; auf das Zukünftige mehr gerichtet, erscheint es in dem dunkeln allgemeinen und unbestimmten Vorgefühle, von Hofnung oder Furcht, Sehnsucht oder Abscheu begleitet. Ohne Bewufstseyn des Grundes bleibt es oft nur sonderbare Stimmung und bestimmt ein Uebel oder Gut blos im Allgemeinen.

5) Bestimmtere Voraussicht bedingter Wirkungen aus Schlüssen und Calcul. Diese ist besonnen, mit mehr oder minder Lebhaftigkeit und Klarheit verbunden, und erscheint im gebildeten Menschen. Auf Erfahrung und Verstandeseinsicht beruhend, vereint mit Scharfsinn und Wiz, bleibt sie die einzige Führerin zu der dunkeln Zukunft. Noch nennt man eine andere Art der Ahndung, welche entweder Wahrsagung, oder unbedingte Vorhersagung sey. Den Erfahrungsgesezzen widersprechend, soll sie ohne alle Schlüsse das Zukünftige voraus anschauen, und theils als widernatürliche, theils als übernatürliche eingeben. Allein eine solche bestätigt uns nicht die Beobachtung, sondern ihre Realität zerfällt und tausend Täuschungen liegen zum Grunde.

Zeit ist Form der Ahndung. Die Gegenwart ist nur das Vorbild der Zukunft und nur das Nachbild der Vergangenheit. Wessen Einbildungskraft als Nachbildungsvermögen in beschränkteren Verhältnissen (z. B. des Leidenden, des Greisen) reproducirt, dem erscheint die Gegenwart mehr

in der Form der Vergangenheit. Da nimmt das Vorbilden der Ahndung die Farbe der Vergangenheit, das ist, der bisherigen Gegenwart, an. Wessen Phantasie aber als Ausbildungsvermögen producirt in freiern Verhältnissen, dem erscheint sie mehr in der Form der Zukunft. Hier nimmt das Vorbilden eine freigeschaffne, heitere Gestalt an. So ahndet der Jüngling immer einen Himmel, oder ein schöneres Leben, eine schönere Erde. — Die Natur führt in der Zeit ihre Bildungen fort; mithin treibt sie aus der Gegenwart hinaus. Es stehen daher zwar alle Vermögen mit der Vergangenheit im Zusammenhange, wie mit der Zukunft; aber es ist eine nothwendige Richtung dem lebendigen Naturvermögen zu einem stärkeren, innerern Leben vorwärts ertheilt. So zeigt es sich schon in der Anlage, in der das Höchstmögliche prädisponirt ist. Diese Anlage wirkt als Instinct dem Genie voraus, im Wissen wie im Handeln, mithin nicht blos im Fühlen.

Der Mensch lebt demnach nur und lebt immer in der Zukunft, wobei der Moralist sagen würde: — weil er soll, weil er Ideen zu realisiren hat. Der Psycholog aber spricht, weil er mufs, — sey er auch der sinnlichste Phlegmatiker. Nur lebt er in einer sinnlichen oder übersinnlichen, nähern oder entferntern Zukunft. Die Gegenwart würde als stehende Zeit Allen drückend seyn; allein sie wird angenehm durch das Bildungsvermögen, welches das Heitere reproducirt, oder das Schönere vorbildet. Wer die Gegenwart beschränkt, ist der Besonnenste; wer sie vergifst, ist ein Träumer.

Der Mensch lebt ferner in einer bestimmten Zukunft, d. i. a) für die ihm gegebene, welche ihm in dem ersten, ihm gewordenen, Naturell prädisponirt worden ist. Je mehr er Individualität hegt, desto beschränkter, je mehr Universalität, desto erweiterter ist seine Zukunft. So fürchtet und hoft der Sorglose noch nichts, sondern nimmt an was kommt. b) — für die sich selbst gesezte — in einer willkührlich gewählten lieblichen Neigung oder gar einer Leidenschaft. Hier schwebt der Mensch zwischen Furcht und Hofnung. c) — für die frei ergriffene univerfelle Menschenbestimmung. Je mehr Charakter in ihm liegt, desto entschiedner ist dem Subjecte seine Zukunft, desto mittelbar und unbedingt gewisser bleibt sie ihm. Hier tritt das zur höchsten Zartheit und Empfänglichkeit gestiegene Gewissen auf, welches alle Furcht und Hofnung verschliefst.

Der Mensch ist's, welcher in der hellsten Zukunft lebt. Das Thier lebt unter der Zeit, gebunden an ihr Gesez und unfahig sie als Object zu sezzen. Des Menschen Leben hingegen, weilt anfangs mit, dann nach und endlich über der Zeit. Diese lezte begleitet die Idee der Unendlichkeit, welche immer Ahndungen wekt. Daher treten Ahndungen in die Seele entweder, wenn der Mensch in dem Endlichsten das Unendliche ergreift (in der Liebe), oder wenn ihn das Unendliche in dem Endlichsten überrascht (im Sterben).

Das Gefühl lebt am meisten ohne Maafs der Zeit; daraus entsteht sein Unaussprechliches,

liches, aber auch sein Ahndungsvolles, besonders da, wo es herrscht, wie in den Frauen, dem Affectvollen, dem Begeisterten, Exaltirten. Weder das sorglose Kind, noch der Starke ahndet viel, sondern der Zartfühlende und Mitfühlende (bei dem sich die Sympathie mit der Ahndung vereint). — Es ahndet der Mensch eher das Fremde als das Eigene, tiefer aber das Eigene im beschränkteren Leben und in Einförmigkeit des Lebens. Leichter entsteht das Vorausahnden der Handlungen als der Schicksale der Menschen; leichter das auf nothwendige Handlungen Gerichtete, d. i. theils auf solche, welche erfolgen müssen, theils welche erfolgen sollen. Im Selbstbewufstseyn lebt die Ahndung von dem, was er kann und will.

Täuschen dürfte das Ahnden nicht, wenn es dafür ein Naturvermögen gäbe. — Am wenigsten täuscht nur das zuversichtliche Voraushandeln, welches trift, mehr das Vorauswissen des Unbedingten in einer bestimmten Zeit, (wie z. B. eines Messiasreichs, eines ewigen Friedens), am meisten aber das Vorherfühlen. Ahndungen seines eignen Zustandes werden minder von Täuschungen begleitet; eine reine volle Versezzung aber in einen Fremden gibt es nicht. Wenn gleich alle einzelne Vermögen, die sich einzeln täuschen, harmonisch für Ahndungen zusammenwirken, so müssen sie noch nicht sicher treffen, sondern sie werden es nur dann leisten, wenn sie nicht über ihre Schranken treten. Die harmonische Thätigkeit erkennt diese Schranken, welche für die Zukunft dieselben sind. Auch mit der grösten

Harmonie ist nicht die tiefste Penetration verbunden.

So bedarf es keines besondern Ahndungsvermögens, vielmehr gibt es eine ahndende und treffende Energie in allen wahrhaft nothwendigen (unverdorbenen oder freien) Thätigkeiten.

Gegen die bestimmte Voraussehung und die gewissen Ahndungen spricht der Beweis ihrer Unmöglichkeit; denn es existirt in der Seele kein Begriff, der ihr nicht vorher auf dem natürlichen Wege durch Sinnesanschauung gegeben worden wäre. Es lassen sich aber auch überdies die einzelnen Fälle, wo Ahndungen sich (bei Gebildeten) finden, zureichend erklären. Bald wird in ihnen der Hang zur Schwärmerei, bald der Wechsel von Laune sichtbar; bald wird ihnen die Deutung willkührlich entnommen; bald wird die Furcht zur Furie, welche die Besonnenheit raubend, in das Unglück stürzt; bald wirkt der Zufall. Noch würde die historische Kritik hier eine Untersuchung erhalten, da überhaupt für diesen Gegenstand viele und geläuterte Erfahrungen zu wünschen sind. Die Erzählungen müssen dann Vollständigkeit enthalten und nur von dem entworfen werden, in welchem die Erscheinung vorging. Hierzu werden für den Ahnder Besonnenheit, Wachsamkeit und Mistrauen gegen sich selbst nöthig. Die Aufhellung des pfychologischen Charakters der Ahndungen ist allein das, was verlangt werden mufs *). — Doch wenn

*) Menschen, welche Erfahrung erworben haben, können hierbei mehr Wahrscheinlichkeit behaupten, und dies aus erklärbarem Grunde. Selbst der, welcher nicht an Ahndungen glaubt, folgt ihnen doch, da sie in ihm unwillkührlich entstanden sind und durch ihre Dunkelheit besiegen.

auch eine Reihe von Erfahrungen geliefert wäre, so würde die Annahme eines Ahndungsvermögens noch dadurch verhindert werden, dafs es nur unnüz und sogar schädlich seyn könnte. Freuden des Lebens werden durch Ahndungen vernichtet oder untergraben. „Es ist ein wahres Glük für den Menschen, dafs er heute ruhig und unbefangen an den Bretern vorübergehen kann, in welchen er acht Tage später sechs Fufs tiefer unter der Erde liegt. Prophezeien war von jeher ein undankbares Handwerk, weil es den Erdenwandrer aus seinem süssen Schlummer wekt. Der Prophet gilt nichts in seinem Lande.“ *)

So ist uns keine Ahndung ein Bedürfnifs, ausser dem Vorausleben in Ideen, welche der Menschheit gehören, wenn sie auch von uns noch nicht entwickelt, sondern nur rasch ergriffen und eben so rasch aufgegeben werden. In dieser Ahndung liegt desto mehr Bestimmtheit, je bestimmter sich ein Mensch dem Menschen nähert. Nie wird das blos Subjective mit dem Objectiven unbedingt zusammentreffen, wenn dieses Objective ein Aeusseres seyn soll und kein Inneres (keine Vernunftidee). In dem Innern trifft es zusammen und da kann eine Ahndung des verdienten Schiksals, des unseren und

*) Das goldne Kalb. Eine Biographie. 1802. Th. 2. S. 53. u. f.

unseres Vaterlandes *), ein subjectiver Glaube wirken, es kann die Ahndung einer höhern Welt aufleben. Wie alles seinem Schicksal entgegengeht und wie der Reihe der Dinge die Folge entsprechen werde, das kann die Ahndung selbst mit objectiver höherer Wahrscheinlichkeit verkünden; allein die Gewifsheit eines äussern Facti, vollends in einer bestimmten Zeit, ist weder objectiv, noch subjectiv gegeben. Eine bestimmte Ahndung würde nur möglich werden, wenn der Mensch alle endlichen Verhältnisse umfassend berechnen könnte; doch dieses kann nie geschehen. Wir würden aber von dem zulezt genannten Act der Ahndung mehr wissen und sie würde sich mehr zeigen, wenn mehrere Menschen über der Zeit und nicht mit der Zeit lebten.

*) Nescio, quomodo inhaeret in mentibus quasi saeculorum quoddam augurium futurorum, idque in maximis ingeniis altissimisque animis et existit maxime, et apparet facillime. Cic. tusc. quaest. I. 15.

Theorie des Triebes.

Aus dem Staube der Erde organisiren sich tausend Formen, aus der Befruchtung der Blüthenkeime entbinden sich tausend Leben, aus Kometen entstehen Sonnen und Monde, — und so erscheint eine lebenvolle Welt voll Regung und Empfindung, voll Lust und voll Trieb. Das Leben im Wachsthume des Steines, wie im Knospen der Pflanze ist — ein mächtiger Trieb. Es tritt das Innere in den Schranken der Zeit hervor. So ist nun alles Leben ein Fortdrängen von innen aus, d.i. ein Treiben. Alle Anstreibungen gehen in dem Grundtriebe nach Regung (Aufregung und Erregung), und weil diese zwekmässig geschieht, nach Bildung — zusammen. Dennoch erscheint jeder Trieb überhaupt als ein Bildungstrieb, d. i. als ein Trieb des Individuums zum Geschlecht und der Geschlechter zur Gattung, — und so als ein Vollendungstrieb, obgleich Vollendung unerreichbar in jeder ganzen Sphäre ist. Im Universum waltet das Grundstreben nach dem Gleichgewicht der sich zu einem immer höheren Ziele entwickelnden Kräfte, und kann als Trieb nach dem Unendlichen, als Welttrieb betrachtet werden.

Als Grundtrieb zeigt sich aber der Trieb ganz allgemein und geht auf die mögliche Form. Als solcher macht er die Tendenz zur Ausarbeitung des Gattungscharakters in dem Individuum aus. Doch ist er ursprünglich verborgen, oft verkannt und spät erst sich selbst zugestanden.

Ohne Richtung der Thätigkeit, oder ohne Gegenstand erstirbt der Trieb; ihm ist aber die Richtung auf Vollendung des Organismus, d. h. auf etwas Unendliches im Endlichen, eigen. Das Ursprüngliche, welches wir in ihm finden, ist durch sich selbst gebunden, unbestimmt und innere blinde Nöthigung zum Geniessen oder Bemächtigen eines Gegenstandes, unabhängig von aller Erfahrung und Vorstellung (blos mögliche Begierde). Objectivgewordener Trieb ist Begierde; diese wird als habituelle Begierde Neigung, eine ununterbrochene Stimmung. Dann kann der Trieb entweder in eine unwillkührliche allgemeine Disposition und Gewöhnung übergehen und Hang, fertiger Trieb werden. Als Fertigkeit der blinden Bestrebung ist er dann nicht ursprünglich. Oder es kann der Trieb überwiegend werden, — Leidenschaft. Unerkannt schwebt dem Triebe sein Gegenstand vor, (wie im Säuglinge, der nicht weifs, was er begehrt), erkannt und bestimmt der Begierde. Mit der öfterern Erregung und der Verdeutlichung gestaltet sich die Neigung, und dient dem Subject zur Gewohnheit oder zur Regel. War der Trieb auf eine blos mögliche Begierde gerichtet, so ist's die Neigung auf wirkliche Begierde, sofern ihre Bedingungen vorhanden sind.

An diese hiehergehörigen Begriffsbestimmungen schliessen sich noch Verlangen und Wunsch an. Jenes zeigt einen Zustand an, in dem das Subject unbestimmt wirkt, und der von Affect begleitet wird. Der Wunsch ist Begehren ohne Kraftanwendung, oder unthätige und unentschiedene Begierde, ohne Erwartung des Erfolgs, ein spielender Trieb. In ihm finden wir, wie in der Bestrebung, schon Unnatur und er erscheint kindisch und leer, da er in seiner Wirkung gehemmt wird.

Der Grundtrieb zeigt als Urtrieb eine blinde Tendenz auf das Nächste, den Gegenstand, und zwar zunächst auf eine mittelbare Berührung und Rührung von einem Reize, vermittelst einer unwillkührlichen Anziehung und Wiederabstossung. Später erst wird er Tendenz nach einem durch einen bestimmten Gegenstand zu erhaltenden Zustand und Genufs, die sich jedoch wieder erst in einem Ringen nach dem Besiz des Gegenstandes verliert. Noch später geht die Tendenz nach einer Form dieses Gegenstandes, oder nach einer Eigenschaft (Vollkommenheit) desselben aus ihm hervor. Einen ursprünglichen Trieb, unterschieden von jedem Abgeleiteten, erkennt man daran, a) dafs er keine anderen Triebe als seine Bedingungen voraussezt, durch die er erst möglich wurde. Ein solcher ist mithin der unmittelbar erste, nothwendige und unbedingte, der aber daher auch auf unbedingte Güter und Uebel ausgeht; parallel den gleichen Vorstellungen und Arten des Interesse, — vorzüglich den Selbstgefühlen. b) Man erkennt einen solchen ferner an dem Zusammentreffen mit den Urgefühlen

und Urbedürfnissen der Menschennatur. c) Ein Urtrieb äussert sich instinctartig, daher subjectiv unbestimmt, blind, und alle Menschen mufsten ihn als Kinder haben.

Der Trieb geht im Wogen zwischen zwei Richtungen, oder er zerfällt nothwendig nach zwei Seiten. In dem Verhältnisse, in welchem diese gegenseitig erwachen, liegt der Grund der Individualität der Individuen, der Pflanzen, Thiere, Menschen. Je nachdem aber die Eine — negative oder positive — Richtung mehr schlummert oder wenigstens minder stark erwacht, desto mehr herrscht die Andere als Neigung vor. Urbestimmung der Natur ist's, nach Einheit in sich zu streben und dieses Streben wird nur durch Unterhaltung des Kampfes der Urkräfte der Natur befördert, wie dieser verhältnifsmässige Wechselkampf nur durch Reiz unterhalten wird. So liegt zwischen beiden Richtungen ein Antagonismus, ein Widerstreit, der es ursprünglich und ewig feindlich ist, ein Gegenreiz auf einen Reiz, ein Zurükgeben des Findens. So entsteht der Uebergang des Dranges zum Gegendruk auf den Eindruk, zum festen Widerstehen auf leise Erregung. Jener ist mehr weiblich, dieser mehr männlich; jener geht mehr auf Empfangen, dieser mehr auf Erzeugen und Bilden. — Im Allgemeinen ist Beschränkung da, im Besondern Entbindung; jene erhält die Gattung, diese erzeugt die Individuen.

Urtriebe kann es nur wenige geben, nicht allein wegen der haushälterischen Sparsamkeit der Natur, welche mit Wenigem Vieles wirkt, sondern auch

wegen der Unbestimmtheit der Einen Anlage. Wir dürfen daher nur zwei Urtriebe und zwei Richtungen annehmen, als die nicht nur einfachste, sondern auch als die erste mögliche Eintheilung, indem die Anlage mit ihrer ersten leisesten Aeusserung sich zerspaltet in zwei Hauptrichtungen, die durch und für einander da sind, in und mit einander wachsen und wirken.

A. Unorganische Natur.

Vorgebildet ist der organische Trieb bereits in der unorganischen Natur, obschon noch einfach. Auch sie besizt neben den beharrlichen Stoffen ein veränderndes Formen jener Stoffe und dieses Formen erfolgt durch einen doppelten in sich sehr nothwendigen und regelmässigen Nisus der Cohäsion und Expansion, von denen ein Nisus den Andern beschränkt, zurükhält und richtet. — Es beginnt hier das erste Theilen des allgemeinen Welttriebes, doch nicht im Geschlechtstriebe, da hier noch Geschlechtslosigkeit herrscht.

Ursprünglich. (concentrisch)	Wechselwirkung.	Anatogonistisch. (excentrisch)
Trieb zur Ruhe,	Hang zur Trägheit;	Trieb zur Bewegung,
Trieb der Schwerkraft,	widersezt sich beiden	Trieb der Anziehungskraft,
Trieb nach Seyn und Beharren.	positiv gegen Ruhe im Zustande der Bewegung.	Trieb nach Werden und Verändern.
Subsistenz.	negativ gegen die Bewegung im Zustande der Ruhe.	Wachsthum.

Gebunden strebt hier der Trieb nach Beharrlichkeit, allein nur langsam wirkend, da er in seiner Gebundenheit Jahrhunderte dazu verlangt, was er ungebunden in Secunden bewirkt. An dem Ziele, welches hier das nothwendige und gebundne Streben findet, zeigt sich ein Hinstreben zum Dienste der organischen Natur. Die Formen der Zeit und des Raums sind aber hier die Gröfsten; denn so lange und so ungeheuer grofs wächst nicht die gröfste Pflanze und das älteste Thier, wie nur der Stein.

B. Organische Natur — Pflanze.

Trieb nach Stoff, d. i. Aufnahme des Stoffs.	Geschlechtstrieb.	Trieb nach Form, d. i. Bildung des Stoffs.
Trieb nach Nahrung.		Trieb nach Wachsthum.

Die Pflanze nimmt Stoff auf, um erhalten zu seyn; sie schofst empor, um durch Verwandlung (dem Umfange, wie der Zahl nach) mehr zu werden.

C. Instinct-Natur — Thier.

Trieb nach Reizen — Trieb gereizt zu werden.	Zeugungstrieb.	Trieb nach Reizung — Trieb zu reizen.
Hunger und Durst.	Trieb der Begattung.	Spieltrieb, Ungebundenheit.
Genufslust.	Halten der Thiere einer Art oder verwandter Art zu einander.	Zerstörungstrieb.
(Hab) Gier.	Verträglichkeit.	(Rach) Gier.

Durch Verwöhnung kann Ausartung des Instincts entstehen; auch nimmt er die Gestalt der Gier an.

D. Neigung — Wille, — Mensch.

Hier liegt eine doppelte Natur vor. — Es scheint im Menschen anfangs nicht die Ordnung der übrigen Natur (wie in den ewigen Bahnen der Sterne, in dem nie gestörten Verhältnisse des Mondes zur Erde u. s. w.) gehalten. Sein erster Trieb scheint Alles blos in ein Endliches zu verwandeln. Im Kinde möchte man nur Genufs, ein blosses Beharren und Anketten, nicht Befreiung und Erhebung anerkennen; und selbst im Erwachsenen finden wir die Leidenschaft, welche kein Thier hat. Der Mensch hat übrigens nicht blos sinnliche Neigungen, sondern auch höhere, wie den Erkenntnifstrieb, welcher nach den Gründen der Erscheinungen zu forschen gedrungen, also wieder geleitet und geläutert von der höhern Wahrheit und Liebe wird. Der Trieb nach Erweiterung wird nun zum Streben nach Einheit der Kenntnisse und starkes Streben nach Gewifsheit kündigt sich selbst in dem Rohesten an. Keineswegs ist es aber Trägheitshang, sondern Dringen zur Ruhe von den beklemmenden Phantasiespielen.

Doch derselbe Welttrieb, der in den Pflanzenkeimen wirkte, senkte sich auch in des Menschen Brust und sollte in ihr nicht entheiligt werden, noch auch entheiligen. Zwei Triebe regen sich auch in ihr unablässig, nach Stoff und Erweiterung des Daseyns, wie nach Form und Gesezmässigkeit stre-

bend. Nur die in des Menschen Trieben zuweilen herrschende Unordnung sollte ihm zum eignen Wollen, d. i. zum Endschluſs (Abschluſs) des innern Wogens, zur Hemmung jeder unersättlichen Sucht führen. Ihn finden wir mit den Objecten in näherer Verbindung. In ihm liegt:

Neigung zu Kraftbehauptung, Neigung zu Vermögen. Daraus: (äussere od. innere) Neigung zur Behauptung der Körperkraft Vergnügen — Ehrliebe — Stolz — Hang zum Sinnlichen, — Wollust (Leidenschaft) — Faulheit. — Oder zur Behauptung der Geistesstärke, — Rechtsbegierde — Ehrsucht — Herrschsucht etc.	Das Band Beider ist Neigung zur Geselligkeit (selbst im Eingekerkerten und Einsiedler)	Neigung zu Kraftvermehrung, Neigung zu Eigenthum und Besiz. Neigung, ausser sich thätig zu seyn; daraus Neigung zum Wissen (Wifsbegierde, Speculirsucht.) Hang zur Kargheit (Leidenschaft der Habsucht) Neigung zur Freiheit, (Hang zur Unabhängigkeit, Leidenschaft der Empörungssucht.) Neigung zum Spiel (Leidenschaft der Spielsucht) Neigung zum Verbotnen.
	Liebe	
	Wille	

Das Thier wird hingerissen, der Mensch nur angezogen, beide aber durch einen Drang. Dem Thiere aber ist dieser unwiderstehlich, während ihn der Mensch mit seinem Bewufstseyn fixirt, auf ihn reflectirt, und dadurch zu dem wird, der einzig ihn versteht. Nur wird bei den meisten Menschen der Trieb früh unterdrükt, so dafs an dessen Stelle ein unwillkührlicher Hang, ein Nisus der Trägheit, in der erst angenommenen Richtung zu verharren, tritt, — aus welchem die Langsamkeit aller Verbesserung erklärbar ist. Je concentrirter in der Sphäre des Menschen Raum und Zeit und ihre Ausdehnungen sind, desto intensiver und energischer ihr Product.

In die übersinnliche Sphäre tritt der Mensch nie, bevor sich nicht die Neigung zur Kraftbehauptung beimischt. Ehe also der Mensch zu dem Willen kommt, so tritt die Leidenschaft ein. Zwischen der Neigung und dem Willen aber liegt ein Zwischenraum, der zum Uebergange zu grofs seyn würde. In ihm finden wir ein Etwas, welches Beide vereint, — die Liebe. In dieser concentriren sich alle reinmenschlichen Neigungen, und sie ist die innige hinaufstrebende Aneignung des höhern Verwandten in fremder Menschheit, indem sie, sich vergessend, im Andern, in der Sehnsucht nach dem Unendlichen, und im Ideale lebt. Durch die Liebe gelangen wir zu dem Willen; denn auch er ist eine stark, fest und treu gewordne Liebe, vereint mit Kraft und höherm Muth zu sich.

Kaum erkennbar ist der Wille in den ersten Aeusserungen, in denen er nicht vollendet erscheint. Er ist daher nicht Troz (von Trotten d. i. herrschen, befehlen, so benannt; daher heroischer Troz), welcher ein plözlich aufgeregtes, muthiges Bestehen auf seinem Streben (seinem Willen, seiner Meinung), seinem Gefühle des (wahren oder vermeintlichen) Rechts und seiner Widerstehungskraft ausmacht. Diesen begleitet ein Widerstand, ein Widersezzen gegen fremden Willen und ein Verweigern der Anforderungen. Es ist der Wille ferner nicht Eigensinn. Dieser beharrt bei seinen dun-

keln, jede Aufhellung möglichst lange verschmähenden, Vorstellungen (Meinungen, Entschliessungen) aus Laune (Eingenommenheit) wie aus Kurzsichtigkeit; sein Gebiet liegt in einer engen selbstgebildeten Sphäre. Auch Starrsinn ist noch nicht Wille; denn er macht nur einen noch höhern Grad von Eigensinn aus, und beharrt auf der unvernünftigsten Richtung (Endschlufs), ohne augenscheinliche Gründe zu fassen; daher ihn auch nur Zwang und Gewalt bricht. So im Rohen und Wahnsinnigen. An ihn schliessen sich der Starrkopf, eine subjective Eingenommenheit und ein alle Gründe kek abwehrendes Beharren auf seiner Meinung und seinem Vortheil, selbst gegen die von ihm geahndete Schärfe der Gründe, an; so wie die Halsstarrigkeit, welche mit widerstehender Unbiegsamkeit vereint ist, und der höchste Grad in der Störrigkeit, welche aus Verstimmung und Verstoktheit, oder aus finstrer feindlichen Gemüthsart hervorgeht. — Endlich ist auch der Eigenwille noch zu unterscheiden, oder der Drang zur sichern Erreichung seines Triebes gegen Hindernisse der lebendigen Verfolgung, ohne bestimmten Zwek und Grund, und blos gegen einen fremden Willen gerichtet und mit Nervenkraft (wie der Eigensinn mit Nervenschwäche) vereint. Dieser erscheint dann mit Unnachgiebigkeit auch als Hartnäckigkeit.

Immer bleibt die Beharrlichkeit schäzbar, nur ist sie so lange Unnatur, als blinde Thätigkeit und Richtung sie aufregt und erhält. Der Wille erfordert Festigkeit, und wenn sich die Thatkraft, selbst bei weisen und tugendhaften Menschen so selten, der Muth der reinsten Tugend sich beinahe immer nur langsam und leidend zeigt, so hat dies folgenden Grund. Der Verstand sieht immer weit heller was zu thun verboten, als was erlaubt ist; die Tugend aber verläfst sich immer viel zu wenig auf diese Macht, vermittelst welcher man Alles in der Welt zerstören und erhalten kann, zu wenig auf die beharrliche Kühnheit eines warmthätigen Willens. Es gibt nichts Erhabeners, aber auch nichts Gefährlicheres in der menschlichen Natur, als einen solchen Willen.

Dem Thiere ist nur Willkühr verliehen, und diese wird abhängig gebunden von blos sinnlichen Trieben. Die Ursache, warum es so und nicht anders verfährt, liegt, wenn nicht in den äussern Hindernissen, doch in innrer Nöthigung (dem Gefühle der Furcht u. s. w.). Der menschliche Wille allein ist unabhängig von solchen Trieben, nur bestimmbar durch die Vernunft und ihre Gesezze, denen gemäfs er sich selbst bestimmt, und wornach er seinen Gefühlen erst nachgeben oder widerstehen kann. Vielfach ist des Menschen Wollen, und der vollkommene Mensch mufs vielseitige Bestrebungen haben. Ein hoher prächtiger Wille, welcher Alles fafst, ordnet und bestimmt nach Umständen sich ausbreitend, und bewährt sich als erste Regentenseigenschaft. Ein solcher wird zulezt als ein Naturgesez betrachtet, dem zu widerstehen nicht einmal ein Einfall wagt. Er ist die kühne, aber besonnene und beharrliche Thatkraft und dadurch eben menschlich, muthig, dem heiligen Willen zustrebend. Und wird der Wille in seiner Reinheit gedacht, als

guter Wille, dann zeigt er die höchste und köstlichste Erscheinung im Menschen.

Bedingungen oder Gesezze des Begehrens.

Für das Begehren lassen sich folgende allgemeine Bedingungen auffinden, die ihm selbst zum Gesezze dienen:

a) Der Gegenstand, welcher der Begierde gegeben seyn soll, mufs ein Zukünftiges, ein zukünftiger Genufs seyn, nicht etwas schon Wirkliches, und gegenwärtig Vorhandenes.

b) Es mufs eine Vorstellung des Objects vorausgehen, doch ohne dafs diese nicht eine deutliche, bestimmte und vollständige Erkenntnifs zu seyn braucht. Auch das Schwankende und Unentschlossene kann der Begierde vorangehen. Es kann aber diese Vorstellung durch ihre öftere Wiederholung leicht so klar und dauerhaft werden, dafs sie einer fixen gleich kommt.

c) Das Begehrte mufs nicht nur an sich möglich, sondern auch durch die Kräfte des Subjects möglich und erreichbar seyn. Es schwindet jede Begierde, sobald sich Unvermögen zu ihrer Befriedigung zeigt. Doch kann diese Möglichkeit auch blos eine subjective und vermeinte seyn, woraus phantastische Begierden hervorgehen; sie kann blos auf falschen Voraussezzungen beruhen und dadurch chimärische Begierden erzeugen.

d) Die Begierde mufs interessiren, sie mufs Vergnügen versprechen. Von der Vorstellung hiervon

von hängt das Wahre und Falsche ab, da oft das Wirklichgewordene nicht dem verhiessenen Angenehmen entspricht.

e) Befriedigung ist das, worauf die Begierde ausgeht. Wir suchen nicht das Object (z. B. die Ehre), sondern die Befriedigung unsers subjectiven Bedürfnisses, unsern Genufs; daher haben wir bisweilen das Object erreicht und sind dennoch nicht befriedigt, weil unser Bedürfnifs nicht erfüllt ist. Für die Befriedigung aber findet sich eine doppelte Bedingung: α) als positive Bedingung, das Vermögen des Menschen, die elastische Kraft der Seele; β) als negative Bedingung, die Freiheit.

f) Die Begierde wird verstärkt, wenn α) Schwierigkeiten in den Weg treten, welche jedoch nicht unüberwindlich scheinen. Die Hofnung, sie zu überwinden, treibt an und die Ueberwindung selbst gewährt Vergnügen. Hieraus stammt das Streben nach dem Verbotenen. In zu frühem Verbote liegt oft der Grund einer frühen Neigung. β) Die Begierde wird ferner verstärkt, je mehr wir sie unsrer eignen Kraft und Thätigkeit zuschreiben können, ohne Zulassung des Zufalls. Sie wächst γ) nach dem Genusse noch, wenn das Object noch mehr Gehalt wahrnehmen läfst und mehrere Befriedigung zu erwarten ist; δ) wenn sie unerwartet befriedigt wurde; ε) wenn wir uns für einen fortgesezten Genufs gestimmt fühlen.

Leidenschaft.

Leidenschaft (passion) bezeichnet etwas Leidendes, indem die Seelenkräfte beherrscht, sich

gegen sie leidend verhalten und ihr dienen; dabei aber die Wahl andrer Neigungen verhindert wird. Im weitesten Sinne aufgefafst, ist sie eine menschliche Begierde mit thierischem Triebe, oder mit heftigem Ringen nach Befriedigung — ein Ergreifen des Augenbliks. Als solche zeugt sie von Gemüthskränklichkeit. Im strengeren Sinne genommen ist sie ununterbrochene, still fortdauernde, bei jedem Anlasse erregbare, starke Begierde gewisser Art. Sie bewirkt partielle Einschränkung und Dienstbarkeit, bis zu der Stärke aufsteigend, dafs sie die Vernunft scheinbar unterdrükt. Sie kann daher nur in dem Subjecte statt finden, in welchem eine Vernunft unterdrükt werden kann, da diese der Leidenschaft als leidendes Vermögen gegenüber steht. Ihre Erscheinung bewährt bald Gemüthskrankheit, welche dadurch unheilbar wird, dafs der Kranke ohnmächtig ist und sich der Heilung entzieht. Dann kommt sie der Schwindsucht gleich; wie im Wahnsinne, der über einer Vorstellung brütet. Und so zeigt sich offenbar das Falsche in dem Sazze: dafs ohne Leidenschaften nichts Grosses geschehen könne.

Wie sich Leidenschaft zur Begierde verhält, so Affect zum Gefühle. Diesen charakterisiren wir als Gemüthsbewegung. Auch er läfst als überwiegend die Fassung des Gemüths und die Ueberlegung nicht aufkommen. Wo Leidenschaft rege ist, da findet sich auch Affect; doch wo viel Affect vorhanden ist, da wird sich nur wenig Leidenschaft zeigen. Jener ist, obgleich in ihm eine Bestrebung statt findet, erhöhtes und überfliessendes Gefühl ohne besonderes Streben; diese überwältigende Begierde und

stets mit einem heftigen Streben verbunden. Der Affect ist übereilt, aufbrausend und unbesonnen, durch ihn wird plözlich nur die Fassung des Gemüths aufgehoben und im Moment die freie Selbstbestimmung erschwert; er gleicht einem Strome, der den Damm durchbricht, rauscht schnell vorüber und bleibt mehr ungekannte Gemüthsschwäche. Die Leidenschaft hingegen ist dauernd, immer tiefer einwurzelnd und gleicht dem Strome, der tief wühlt. Sie bemächtigt sich ausdauernd der Willkühr, macht ungesellig, zurükhaltend; daher die Verschlossenheit und Verstektheit, ja Verstoktheit in ihr, da hingegen der reine Mensch offen ist. Sie macht inconsequent, grüblerisch, und bleibt die chronische Krankheit, welche sich, wenigstens eine Zeit lang, mit dem Charakter vereint und das Bewufstseyn selbst verfälscht.

Es kann die Leidenschaft im engen Sinne Grade haben, da diese schon nach dem Gesezze der Stetigkeit (des nur allmähligen Ueberganges) vorhanden seyn müssen. Sie lassen sich nach den Aeusserungen, nach der Kraft des Widerstandes, namentlich bei Ueberraschungen, nach ihrem öftern Wiederkehren und nach ihrer Hauptrichtung bestimmen. Ihren höchsten Grad erreicht die Leidenschaft in der Sucht. Diese ist Leidenschaft im strengsten Sinne, welche zugleich andere, ihr zwar untergeordnete, jedoch ebenfalls starke Leidenschaften erzeugt. Sie ist unersättlich und ein Siechen. Es verschwören sich dabei gleichsam mehrere Leidenschaften im Menschen gegen dessen bessere Menschheit.

Das einzige, was den Werth der Leidenschaft ausmacht, ist, dafs sie aus Vorzügen entspringt, die den Menschen über das Thier erheben; dafs sie mithin als eine Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur angehört. Es haben die Leidenschaften den Anstrich der Vernunft, in so fern dieses Vermögen allein Zwecke wählen kann; indefs die Neigungen auf den Besiz der Mittel zu beliebigen Absichten gehn. Daher wird der Gegenstand der Leidenschaft als ein Vernunftmässiger vorgestellt; daher die idealische Vorstellung von ihm, im Bunde mit der ausmahlenden Phantasie; daher das rastlose Ringen, sich des Ganzen zu bemächtigen. Das Leidende bleibt bei der Leidenschaft die Vernunft. Dennoch ist zu der Entstehung der Leidenschaften auch Vernunft nöthig. Die Lüsternheit der Begierde erscheint allerdings kleinlicher als die Scheinstärke der Leidenschaft; allein wenn man die kleinlichen Vorwände und Ausflüchte der lezten bedenkt, wie erfinderisch ist sie nicht! Sie läfst sich mit der ruhigsten Ueberlegung paaren. Immer bleibt der Leidenschaftliche in der Vertheidigung der gröfste Sophist, und durch was anders als durch die Vernunft? Die Leidenschaft wekt und enthält eine grössere Menge und Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, als man gewöhnlich glaubt. Alle Gemüthskräfte sind in ihr rege. Es liegen ihr aber auch Vorstellungen zum Grunde, welche dem Menschen nicht nur eigenthümlich, sondern seiner Würde angemessen sind, die aber von dem Menschen gleich im Anfange seiner Bildung mifsverstanden und unrichtig angewendet werden. — Durch Affecte wird der Mensch ausser sich gesezt, nicht so durch die Leidenschaften; deshalb ist bei diesen noch der Gebrauch der Vernunft möglich, wenn sie auch bestochen und verleitet wird. Dieser Verein mit der Vernunft aber lehrt zugleich, dafs Leidenschaften nur in Beziehung auf Menschen stehen, und zwar dahin nur direct oder unmittelbar gerichtet sind. Auch wird ihr schädlicher Einflufs nach und nach durch Erweiterung und Vervollkommnung des Erkenntnifsvermögens verhindert. Die Art ihrer Möglichkeit oder ihr formaler Grund liegt im höhern Erkenntnifsvermögen, nur ihr Realgrund, d. i. ihre Verwirklichung in dem niedern.

Bedingungen und Gesezze der Leidenschaften.

Ihre Entstehung verdanken die Leidenschaften sehr heterogenen Principien, die noch bei weitem weder im Detail, noch im Ganzen untersucht worden sind. Es zeigen sich aber unter ihnen thierische und menschliche.*) Ausser der psychologischen Entstehungsart kann man übrigens noch eine logische des Erkenntnifsvermögens (wie Irrthümer durch Täuschungen möglich wurden) und eine moralische des Willensvermögens (Daseynsgrund) unterscheiden. — Wo noch keine bestimmte Richtung und überwiegende Neigung vorhanden ist, wie im Kinde, da

*) Die weitere Ausführung dieser Andeutung, und die Erfüllung einer noch vorhandenen Lücke in der Theorie der Leidenschaften hatte sich der Verfasser, nach seiner beigefügten Bemerkung, vorbehalten; leider! blieb sie nur ein unerfüllter Vorsaz. Dies zur richtigen Beurtheilung des Obigen. — Anmerk. des Herausg.

werden sich auch noch nicht Leidenschaften zeigen. Im Kinde fehlt die Reflexion und es gleicht insofern dem leidenschaftlosen Thiere, das nur durch physische Bedürfnisse getrieben wird. Erst nach dem Fixiren auf die Gegenstände und einer ausschliessenden Richtung auf dieselben kommen die früherhin schon vorbereiteten Leidenschaften im Jünglinge und Manne zum Vorschein. Verschiedene Leidenschaften finden wir aber in verschiedenen Menschen, denn die Verschiedenheit derselben hängt von der individuellen Menschennatur, ihren ersten Eindrücken, ersten Neigungen, ersten Umgebungen ab, welche für Jeden Andre sind.

Für die Leidenschaft ist Nahrungsstoff nöthig; daher kann die Liebe nicht fortdauern, welche sich verschmäht sieht. — Eine Leidenschaft erwekt die Bilder aller ihr entsprechenden Gegenstände, und mit der Vorstellung eines Objects ist die Vorstellung desjenigen, worauf die erste Leidenschaft gerichtet war, associirt. — Jede Leidenschaft hat ferner ihren bestimmten Charakter, der einmal die ihr eigenthümliche Qualität, das angenehme und unangenehme — Ton der Leidenschaft, — enthält, dann aber auch die ihr eigenthümliche Quantität, oder die Succession der ihr angehörigen Veränderungen — Rhythmus der Leidenschaft. — So kommen ebenfalls jeder Leidenschaft eigenthümliche natürliche Zeichen zu, welche dem innern Charakter entsprechen. Durch diese allein, mithin durch blosses Wahrnehmen kann eine Leidenschaft aufgeregt werden; dennoch mufs sie schon einmal vorausgegangen seyn und man das Angenehme oder Unangenehme empfunden haben. — Jede Leidenschaft trägt das Subjective (ihre schwarze Stimmung) auf das Objective, ihre Gegenstände über und färbt sie gleichsam. Dies ist der Wahn der Leidenschaft, durch den der Ungläubige gläubig wird. — Jede Leidenschaft erwekt eine Leidenschaft für Alles, was ihre Befriedigung befördert, und eine gegen alles, was ihre Befriedigung hindert. Daher verabscheut der Liebende die Vorzüge eines Nebenbuhlers, der Geizige den Aufwand.

Wirkungen der Leidenschaften.

Hierbei vermische man nicht, sondern unterscheide den Einfluss eines kräftigen Willens. — Von den Wirkungen der Leidenschaften wurden schon mehrere bei der allgemeinen Charakteristik erwähnt. Zu jenen lassen sich noch folgende hinzufügen.

Sie wecken Kraft; sogar die Thätigkeit der Denkkraft, welche durch sie aufgeregt wird, und bei Schwierigkeiten die Mittel zur Erreichung des Zweks aufspähen mufs. — Sie bestimmen das Interesse an gewissen Meinungen und benehmen es für andere. Ohne Empfänglichkeit des Gemüths halten sich gewisse Vorstellungen und Urtheile gar nicht. Daher finden auch Vorstellungen keinen Eingang, welche kein Mittel zur Befriedigung angeben oder sie sogar aufhalten. Der erbitterte Ehrgeizige wird zum Atheist, der Geizige zum ökonomischen Erfinder. Spannt die Leidenschaft die Phantasie an, so ist Aberglauben ein gewöhnlicher Erfolg; daher lassen sich es Manche gefallen, wenn man wenigstens

die Bibel als Orakel aufschlägt. — Beharrlichkeit und Ausdauer durch unablässig gegenwärtige Vorstellungen und durch Mitwirkung eines erwärmten Gefühls, ist Product der Leidenschaft. Es kann daher manches objectiv Grosse der Leidenschaft verdankt werden; obgleich auch dies nie ganz rein seyn konnte, da die subjective Triebfeder nicht grofs war. — Auch die Reizbarkeit gewisser niederer Empfindungen, wenn sie einmal eine bestimmte Gewöhnung erhalten hatten, erhöhen sie. Freilich geschieht dies einseitig. Man kennt die Beispiele der Geizigen, die nur bei Wörtern aufmerkten, welche für ihre Leidenschaft Beziehung haben. — Für den Körper und dessen Gesundheit und Krankheit sind die Wirkungen bedeutend, sie mögen niederschlagen oder aufregen. In der gröfsten Thätigkeit benimmt die Leidenschaft jeden Gedanken an den Körper; auch härtet und stumpft sie ihn ab.

Eintheilung der Leidenschaften.

Die Eintheilung der Leidenschaften war früherhin wenig auf Principien gegründet, späterhin auf minder zureichende. Das objective Princip, welches hervorgehoben wurde und nach dem die Gegenstände eine Eintheilung hergaben, mufste als gehaltlos sinken; denn nur in der subjectiven Sphäre sind wir thätig und aus dieser treten wir nicht heraus. Kant erst zog das Subjective hervor und theilte sorgfältiger, nach den natürlichen und erworbenen Neigungen, ein. Was von Neueren (wie von Maafs in seinem Versuche über die LL.) dagegen gesagt worden ist, reicht nicht aus; dennoch ist zu-

zugeben, dafs Kant seine Eintheilung nicht vollendet lieferte.

Die Eintheilung mufs mehr subjectiv als objectiv seyn, da dieses von jenem abhängig ist. Der Grundtrieb der menschlichen Natur, der nach dem unendlichen Seyn strebend in der Leidenschaft am engsten verendlicht wird, mufs dabei berüksichtigt werden, und er allein dient zur Grundlage. Es nimmt aber dieser Trieb eine dreifache Richtung, und dreifach sind daher die Arten der Leidenschaften:

a) Thesis. Der Trieb verbindet sich mit dem Selbstgefühle, und umfafst dann, mit einem Worte, den Stolz, und alle dahingehörige Leidenschaften. — Stolz, Uebermuth, vereint mit Antipathie, also Herrsch- und Unterdrückungssucht, Hafs jedes Zwanges etc.

b) Antithesis. Der Trieb verbindet sich mit Sympathie, Mitgefühl, und umfafst dann, da der Mensch Genufs verlangt, die Leidenschaften für jede Art von Selbstvergessenheit; — im Trunke, vereint mit dem Geschlechtstriebe in der Wollust, vereint mit dem Trieb nach Besiz im Geize und der Habsucht.

c) Synthesis, als Wechselwirkung der vorigen Beide. Der Trieb verbindet sich mit Selbstgefühl und Mitgefühl, und dann erhalten wir Ehrgeiz, Ehrsucht. Hier will

man seinen Werth von Andern für gültig anerkannt haben.

Stolz.

Der allgemeinste Begriff des Stolzes umfafst ein Streben nach Sicherung, Behauptung und Erhöhung unsres Selbst, in Vergleichung mit Menschen neben uns. Seinen Ursprung verdankt der Stolz dem Triebe, welcher mit verstärktem, ja übermässigem Selbstgefühle verbunden ist. Nothwendig ist es nicht, dafs man sich bei ihm seinem wahren Werthe gemäfs äussere. Nothwendig und wesentlich ist ihm aber, a) dafs er Ansprüche macht, b) dafs mit ihm Gefallen der Erhebung über Andere, c) Gefallen seines wahren oder eingebildeten Werthes, als eines Vorzugs vor Andern verbunden ist; d) dafs bei ihm Ueberschäzzung seiner (wirklichen) Vorzüge statt findet, e) und dafs er auf Verehrung, Bewunderung, ja Anbetung, auf unbedingte Anerkennung eigner Aussprüche, auf unbedingten Gehorsam gegen seinen Willen dringt.

Man unterscheidet gewöhnlich den edeln und unedeln Stolz. Das Edle und Unedle beruht aber in dem Menschen nicht blos auf einer Anlage (allgemeiner Möglichkeit), sondern auch auf einer Tugendfähigkeit (bestimmten Möglichkeit). Desto wichtiger wird es seyn, die Gränzscheide beider Richtungen aufzufassen. Es haben diese verschiedenen Richtungen verschiedene Grade, unter welchen sie entstehen und sich in verschiedenen Altern zeigen.

A. Reiner, edler Stolz — naturgemässe Richtung (fierté); — zum Grunde liegt Bewufstseyn seiner unabhängigen Selbstständigkeit. Er sieht auf persönliche Würde. Hier zeigt sich nun:

a) tiefes, gewisses und klares Gefühl der Selbstzufriedenheit, theils in Hinsicht seiner angestammten (wenn auch nicht blos natürlichen) allgemeinen Menschenwürde, theils in Hinsicht seiner besonderen, selbsterworbenen Vollkommenheit (seines Verdienstes), mit Streben der Erhaltung eines eignen Werthes vereint.

b) Besonnenes Urtheil, — Bewufstseyn seiner sittlichen Vollkommenheit und diesem angemessene Selbstschäzzung, d. i. Achtung vor sich selbst, mit Streben der Behauptung seines innern Werthes.

c) Hochsinn, — reiner Wille seiner freien Selbstbeherrschung und Selbstvollendung, mit reiner Ehrliebe verbunden und mit der Sorgfalt, seiner Menschenwürde (in Vergleichung Andrer) nichts zu vergeben. (Höhere Potenz.) — Der Edle hegt dabei Entschlossenheit wider Alles, was das Gefühl seiner Würde betäuben oder stören und schwächen kann; er unternimmt weder etwas Erniedrigendes (Niederträchtiges), noch leidet er solches. Ihn treibt das Bewufstseyn seiner Vorzüge zu höheren Bestrebungen an; er erhebt sich nicht über Andere, ob er gleich alles sein Edles von sich erwartet.

B. Unedler Stolz — naturwidrige, selbstbetäubende Richtung — Selbstsucht, Egoism, gestüzt auf äussere Zufälligkeiten. Unedel wird er durch die Triebfeder des Neides, durch gesezwidrige Zumuthungen, und ist bald nur lächerlich, bald beleidigend, niedrig und verächtlich. Er zeigt sich

a) als Stolz des Eingebildeten, welcher seine Vorzüge andichtet (hochtrabend);

b) als Stolz des Dünklers und Eitlen, welcher seine Vorzüge überschäzt, entweder an sich als allein erreicht, oder als seine Vorzüge, und welcher Kleinigkeiten hohen Werth beilegt, auch in dürftigen Naturgeschenken sich reich dünkt (veränderlich — zufrieden mit jedem Lobe);

c) endlich als Stolz des Aufgeblasenen, der sich über andere mit oder ohne Verachtung, mit Glanzsucht (Ehrsucht) erhebt (Hochmuth).

Auf dieser höchsten Stufe steht der grobe Stolz (Dummdreistigkeit, Prahlerei), welcher sich von dem feinen (Schmeichelei, Kriecherei, höfische Höflichkeit) unterscheiden läfst. Als Abart zeigt sich a) Herrschsucht, b) Despotismus, c) Tyrannei. Die Erhabenheit, welche im Stolze liegt, erstrekt sich über fremdes Glük (Reichthum, Rang), dann über fremde Macht und äussere Höhe, verbunden mit schwacher Werthschäzzung Andrer, und endlich über fremde Kraft, Werth und Würde, verbunden mit Verachtung. — Von des Kindes Puzsucht und Prahlerei, steigt er zum Dünkel des Jünglings,

bis zu der Kriecherei des Mannes und dem Geldstolze des Greises.

Die Züge (Traits), d. i. Merkzeichen und doch ausdruksvolle Symptome sind für den Stolz Folgende. Bei denselben aber unterscheide man a) allgemeine und nothwendige — in jedem Stolze vorkommende (entgegengesetzt dem besonderen und veränderlichen, theils in bestimmten Verhältnissen, wie Geschlecht, Alter, Nation etc., theils in sonderbaren Situationen, wie in Thätigkeit und Ruhe, in Gesellschaft und Einsamkeit, im Unglücke, in der Ueberraschung); b) reine, blos dem Stolze als solchem zukommende (den gemischten, in denen sich z. B. etwas vom Ehrgeize beimischt, entgegengesezt); c) charakteristische (dem einseitigen entgegenstehend); d) verborgene, d. i. schwer erkennbare, verstekte und feine; e) dunkle, d. i. leicht verkennbare. Zum Theil lösen die Folgenden Widersprüche auf.

Thiere sind nicht stolz, nicht allein weil sie der Leidenschaft ganz entbehren, sondern auch weil diese bei dem Menschen am höchsten steht; denn eben der Mensch ist am meisten stolz, und vorzüglich, wenn er plözlich erhöht worden ist.

Der Stolz glaubt ein Recht auf fremde Anerkennung seiner hohen Meinung von sich zu haben, allein er fordert sie nicht unmittelbar und immer, theils weil ihm das tiefe Bewufstseyn gnügt, er habe das Recht dafür; theils weil er sich selbst genug ist; theils weil ihm die Welt nicht genug gilt

und thut, und er sie verachtet; theils weil er ihren Neid fürchtet, so dafs er wohl auch seine Vorzüge verheimlicht.

Der auf das Sinnliche Stolze läfst sich gern sehen und ist darum gesellig; der auf das Geistige Stolze hingegen, wie der Gelehrte, zieht sich mehr zurück, denn nur Wenige können seine Gelehrsamkeit schäzzen. — Der Stolze thut nie gern, also auch nicht leicht einen Schritt zurük, gesteht daher auch nie gern Unrecht ein und befolgt mit Hartnäckigkeit und Härte, oft wider besseres Wissen und Gewissen, die blosse Consequenz.

Der Stolze wird sein (eingebildetes) Selbst immer gern repräsentiren und daher selten natürlich seyn. Das Leben in der Wirklichkeit wird weniger Gewalt über ihn haben, als die Einbildungskraft. Immer bemüht, eine gewisse Erhabenheit zu besizzen, kann er wohl lächerlich, aber auch niedrig werden. — Wie jede Leidenschaft ihre Widersprüche, obgleich keine eine absolute Inconsequenz hat, so auch der Stolz. Meistens sind es nur verschiedene Mischungen und unermesslich vielseitige Verhältnisse von Stärke und Schwäche. Mehrentheils liegt der Widerspruch in der engern Art zu seyn; ja es ist vielleicht sogar der Grund aller Widersprüche des Stolzen, dafs er, der zu seyn strebt, doch zugleich noch auf einen Schein achtet. Unter den Zügen der Stolzen, welche Widersprüche derselben aufdecken, stehen Folgende:

a) Mancher sucht, wie er selbst sagt, darin seinen Stolz, Andern Gerechtigkeit wiederfahren zu

lassen. — b) Kekheit und Feigheit zeigt sich oft in Einem; — Kekheit im Ausharren, im schweigenden Dulden, in der Zuversicht zu seinem Glücke, allein ohne wahren freien Muth zu dem Menschen, ohne hellen Muth zu sich selbst, ohne Sieg über die Leidenschaft. Hier herrscht keine Selbstvergefslichkeit (wenigstens keine absolute) und doch auch wenig Besonnenheit. — c) Im Stolzen erscheint Verschmähung jeder Hülfe und Unterstüzzung von seines Gleichen, vollends von Niedern, mit Kriecherei gegen Obere, mit Demuth (geistlicher Stolz), ja Wegwerfung verbunden. — d) In ihm liegt Verschlossenheit, Murrsinn, Freudenlosigkeit, ihn begleitet Mangel an Sympathie, Ungeselligkeit, Unthätigkeit und so auch Stillstand im Wissen. Ganz verloren ist der Mensch in dem Zunft- Rang- und National-Stolz, dann unversöhnlich (bei dem steten treuen Gedächtnisse für sich und jede Kränkung seines Stolzes). Nicht minder finden wir bei ihm Freigebigkeit, prunkloses Spenden, ja Verschwendung (besonders beim Adel), neben Ehrlosigkeit im Bezahlen der Schulden, neben Mangel für ächte Freundschaft, ja neben Kälte. Der Stolze stöfst von sich durch kaltes Betragen. — e) Selbsterhebung gattet sich im Stolzen mit Selbsterniedrigung und zwar in mehrfachem Sinne: α) in blinder leidenschaftlicher Ergreifung jedes Mittels, jedes Bundes für seinen Zwek, selbst der niederträchtigen Bettelei; β) im Preisgeben aller übrigen eignen Schwäche für einen einzigen hoch angeschlagenen Vorzug; γ) in Herablassung zu den untersten Classen, ja im völlig vertraulichen Hingeben an sie, — und da mit Brüsquirung der Mittelstände.

An sich schliessen sich Stolz und Bescheidenheit als Gegensäzze aus. Sie sind verschieden in den Gründen ihrer sich zurükziehenden Selbstgenügsamkeit, da der Stolz mehr Gefühl seiner Stärke, der Bescheidene mehr Gefühl seiner Schwäche hegt. Der Stolz bezieht sich auf Selbstgefühl und eignes Urtheil, die Bescheidenheit mehr auf Ehre und fremdes Urtheil; jener ist mehr dem Muthe, ja Uebermuthe verwandt, dieser mehr der Schaam und Furcht. Dennoch ist ihre Verträglichkeit nicht nur deshalb schon im Voraus anzunehmen, weil sich Alles in unserer Natur (relativ und momentan) verträgt; sondern sie treffen wirklich zusammen und bestehen also neben und durch einander, in so fern Beide Vorzüge, eine subjective Anerkennung derselben, und ein Streben nach Steigerung wahrer Vorzüge voraussezzen. Beide können sich leicht hinter einander verstecken, daher es eine stolze Bescheidenheit, d. i. eigentlich eine Schein-Bescheidenheit, einen geheimen sich versteckenden Stolz gibt. — Zur Quelle der wahren Demuth kann der reine Stolz werden, indem er das Bewufstseyn des Grades der (also auch seiner unvollkommenen) Uebereinstimmung mit dem Gesezze der eignen Würde nährt.

Auf die Wünsche zu geniessen folgt der Wunsch auf Andere zu wirken, ihnen zu imponiren, erst durch physische, dann durch geistige Stärke. So geht der Stolz auf eignen Einflufs hervor. Immer aber bleibt der Stolz mehr auf Schein als auf Seyn gerichtet. Als hohes Gefühl unsrer Kraft und mit dem Streben zur Erhaltung des Vorzuges geht er

er vorzüglich auf solche Vorzüge, welche in die Augen oder in die Sinne fallen, welche mehr im Oeffentlichen gelten, deren Mangel den geringsten Einflufs gewährt, und welche jedem zu jeder Zeit in gleichem Grade auffallen und so Aufsehen erregen. Also äussere und äusserliche Vorzüge sind vorzüglich der Gegenstand des Stolzes. Daher bildet sich das Mädchen am meisten auf Schönheit ein, der Jüngling auf Heroism, der Greis auf Erfahrung; denn ob Jemand viel Verstand habe, das kann nur im Conflict von Umständen und Menschen entschieden werden. Daher kann der Mensch auch stolzer seyn auf Wiz, als auf Kenntnisse, obgleich jener Naturgabe ist, diese durch Anstrengung erworben worden sind. — Es tritt aber dann der Stolz in die

Eitelkeit

über. Diese ist (unnatürliche) Selbstliebe mit der übertriebenen Achtung zufälliger Dinge verbunden. Der Eitle will, wie der Stolze, ein günstiges Urtheil, das er von sich hat, anerkannt wissen; von diesem weicht er aber in Folgenden ab. Er kümmert sich wenig um Tadel und prahlt nicht, ja kann sogar gegen sein Lob eifern. Seine Ansprüche sind nicht auf wahre Vorzüge, sondern auf Kleinigkeiten und sinnliche Vorzüge gerichtet; er sucht blos Zeichen der Ehre und äusseren Beifall; — so sieht er auf Schönheit, Bekleidung, Reichthum, auf Kinder, selbst auf seine Nation. Da er auf diese Dinge hält, so folgt daraus, dafs ihm persönliche Vorzüge weniger kümmern, dafs er wahre Verdienste nicht er-

wirbt, ja wohl sich zuweilen im Stillen gestehen kann, sie nicht zu haben. Darauf zielt die ursprüngliche Bedeutung der Bezeichnung: Eitel, leer, vanus. Es zeigt sich der Eitle bei jedem Lobe, jeder Bewunderung, sie rühre auch von Unwissenden her, zufrieden; die Schmeichelei macht ihn glüklich, und seine Eigenliebe läfst ihn nicht einmal die Ironie bemerken. Er hält Jeden für einen gleichen Anbeter seines Gözzen. — Die Stärke der Eitelkeit richtet sich a) nach der Urtheilskraft und dem Geschmak. Oft ist sie mit viel Urtheil, so in den Feinen, begleitet. b) Nach den verschiedenen Objecten in der Sinnenwelt. c) Nach dem Grade der Selbstliebe, von dem Interesse an seiner Form bis zur Entzückung darüber. d) Nach den Verhältnissen, in so fern sie Repräsentation heischt. — Die Eitelkeit ist eine Schwäche vieler Kindischen und daher der Alten, vieler Wizzigen und Dichter. Wenn Nationen berüksichtigt werden, zeigt sich im Ganzen der Franzose mehr eitel, der Britte und Spanier mehr stolz. — Immer bleiben die Eiteln nur Menschen von nicht tiefem Gehalte, da sie den Werth von Aussen erwarten und schon an dem Schein desselben sich begnügen. Daher bleiben sie lächerlich, wenn der Stolze mehr verhafst ist. Frühe Gewöhnung an Schmeichelei ist die vorzügliche Quelle, aus welcher die Eitelkeit hervorgeht.

Die Einbildung, eine chimärische, mit Selbsttäuschung verbundene Vorstellung von einzelnen Vorzügen und noch mehr von der Meinung Andrer davon, kann oft schon Selbstgenügsamkeit herbeiführen, doch nicht immer und nur in Hinsicht derjenigen Vorzüge, auf die sie gerichtet ist. Der Dünkel, Eigendünkel, läfst aus leerem Wahne eine bestimmtere Meinung der Vorzüglichkeit seiner Eigenthümlichkeit herrschend werden. Mehr aber ist die Einbildung mit einem dunkeln Gefühle verbunden, als der Dünkel (gegen Platner, Aphorism. II. Th. S. 547.).

Pedanterei.

Für die Pedanterei sind Stolz, Egoismus und selbstgefällige Eitelkeit nur Nebenerscheinungen, wie die Schüchternheit und Aengstlichkeit. Sie selbst ist nur eine eigensinnige und ausschliessende Beschäftigung mit minder wesentlichen Dingen, die man für wesentlich und allein wichtig hält, und für welche man wünscht, dafs sie auch von Andern so angesehen werden möchte. So wird sie zu einem Isoliren, bei dem man sich nicht an Andere (oder an den Gemeinsinn) kehrt. Bald äussert sie sich in der Uebertreibung seines Urtheils, bald seines Gefühls, bald seines Eifers für den Gegenstand einer Lieblingsneigung. Ihre Selbsttäuschung gründet sich auf die Würdigung der Dinge, mithin darin, dafs sie auf den wahren Werth entweder keine oder keine prüfende Rüksicht nimmt. Daher das Beharren bei veralteten Formen, ohne die Neueren aufmerksam zu prüfen; daher die Ertheilung eines ausschliessenden und unbedingten Werthes für das Unwichtige oder wenigstens Gleichgültige. Unter allen Verhältnissen der Gebildeten, wie schon der Halbgebildeten kann die Pedanterei vorkommen, oft mit viel Politur. Allgemeines Prädicat bleibt an ihr eine

Schwäche, besonders der Urtheilskraft, wobei sich der Grund des Irrthums, über das, was wichtig ist und nicht ist, verräth. Schwache Köpfe werden Kleinigkeiten mit wichtigen Dingen verwechseln und sich ihnen einseitiger hingeben; schwache Herzen nur werden für das Geringfügigste empfindlich seyn. — Zwar kann ihre Quelle rein heifsen, wenn sie aus dem Streben nach Ergründung eines für wichtig gehaltenen Gegenstandes entsprang; allein mit dem Uebergange in Leidenschaft und dem Vereine der Ehrsucht etc., schwindet das Reine, wenn ein Pedant auch ehrwürdig werden sollte durch Ausdauer. Die Richtung ist dann nicht frei, daher auch nur in der Erhebung über das Gewöhnliche und Gemeine ein Gegenmittel für sie aufgefunden werden kann.

Geiz.

Dem Geize würde als ausschliessendes Merkmal fälschlich der Eigennuz zugeschrieben werden. Dieser ist allgemeines Merkmal alles Sinnlichen und Leidenschaftlichen, bald mehr, bald minder verstekt. So zeigt er sich am auffallendsten in der Genieſslust, der Schwelgerei etc. Vielmehr geht der Geiz aus der Neigung zum Eigenthum hervor, die sich bei allen Menschen findet. Eigenthum aber wird zunächst für den Körper im Aeussern und Sinnlichen ergriffen, und anfangs nur als Momentanes, auf den Moment des Gebrauchs und Genusses gültig; nachher erst wird es als selbsterworbenes (durch Kräfteanstrengung) Privateigenthum,

obgleich auch erst immer als ein vergängliches, gefafst *).

Der Mensch sucht ursprünglich, wo er sich noch nicht Selbstzweck ist, nur das Mittel des Genusses, oder — den gegenwärtigen Genufs. Insofern kommt der Mensch eher zur Genufslust, als zu jenem abgeleiteten Triebe nach ausschliessendem Besiz und Gebrauch eines — zunächst äussern — (eignen) Vermögens (gewisser äusserer Güter, wie Reinhard definirt **). Die Neigung zum Eigenthum zerfällt aber in drei besondere Neigungen, welche jedoch nur drei verschiedene Formen jener Einen sind, deren mögliche Arten blos auf Selbstgenufs ausgehen.

A. Streben nach Ergreifung irgend eines äussern Vermögens, irgend einer Art von Macht oder einer Art des Genusses, — wobei man sich natürlich in den Mitteln täuschen mufs. Ursprünglich ist in diesem Streben noch viel Leichtsinn, so im Kinde und im Wilden; deshalb hat man dem Wilden als solchem fälschlich schon Habsucht beigelegt, da man in ihm höchstens eine Hablust finden möchte und selbst diese der sinnlichen Genieſslust und Glanzlust, wie im Kinde, untergeordnet, mithin erst nach beiden entstanden ist. Daher läfst sich auch für den eigentlichen Geiz weder bei den alten Juden, oder Hebräern, noch bei den homerischen Griechen ein eignes

*) Man vergl. Geschichte der Menschheit am geh. Orte.

**) S. dessen System der chr. Moral. 1 Th. S. 231.

Wort nachweisen *). Der eigentliche Geiz war, wie Garve sagt **), schlechterdings unmöglich, so lange der Mensch noch nicht über sein gegenwärtiges Bedürfnifs hinaus auf die Zukunft reflectirte, so lange er noch an jedem Baume Früchte zur Sättigung, in jedem Bache Wasser für den Durst fand. Die Begierde ging nemlich hier noch blos auf den Genufs, nicht auf den Besiz. Wie das Kind die Puppe nur dann seine Puppe nennt, wenn ein Anderer sie ihm nehmen will, eben so leicht gibt es sie hin, wie der Wilde sein ganzes Vermögen vertrinken und verspielen kann. Das feste, kaum mehr feile Eigenthum kann erst mit dem ackerbauendem Leben und mit der Erweiterung des Handels entstehen (geschweige das unvergängliche Eigenthum) und auch da erzeugt sich nur Erwerblust oder Speculationslust. Später erst läfst sich die Erwerbsamkeit, als einen Zweig einer geordnetern Betriebsamkeit auffinden ***).

*) Unter den Hebräern hat erst der spätere Habakuk, 2, 9. בֹּצֵעַ lucripeta; Hiob 20, 18. בָּחוּל tenax (eine Variante); Jesai. 32, 5. 7. כִּילַי, nach Andern: betrügerisch. — Beim Homer kommen höchstens Umschreibungen von Anmassung vor, doch nicht in Beziehung der Sparsamkeit, sondern des Einflusses auf Andere. So nennt der erzürnte Achilleus den ihn bevortheilenden, übermächtigen Agamemnon: πεϱιϕϱονα Il. I. 149. sinnend auf Vortheil. Hierin liegt aber schon die Klugheit des Gewinnlustigen.

**) Abhandlung über die Neigungen, in dessen Sammlung einiger Abhandlungen. S. 200.

***) Platner nimmt (Aphorismen Th. II. S. 520.) diese gar als ein Streben das Eigenthum zu vermehren an; doch dies geschieht mit Unrecht.

B. Streben nach Erweiterung des empfangenen oder erworbenen Vermögens. Hier wird ein schon eigengewordenes Vermögen vorausgesezt; zugleich auch ein Vergnügen an diesem Besizze und der Wunsch nach Ueberflufs, als Genufs. Gewinnlust. Hieher gehört denn die Spiellust der Knaben und rohen Völker, der Muth etwas zu wagen, der Wetteifer einen Andern an Macht zu übertreffen, das erweiterte Bedürfnifs, welches durch den Handel verstärkt wird.

C. Streben nach Behauptung des einmal Errungenen. Sparlust. Die Sparsamkeit des reiferen Alters findet hier ihre Stelle, miterzeugt aus einem Bedürfnisse der Ruhe und eines ungestörten Besizzes, aus einer Reflexion von trüben Erfahrungen auf die ungewisse Zukunft, nicht minder aus Vorsicht und Klugheit, ja selbst aus Genügsamkeit mit dem Erworbenen.

Diese Neigungen entwickeln sich entweder zu Einem reinen Willen, ein bleibendes, unwandelbares und inneres Eigenthum zu behaupten, und zu sichern, dieses mit Eigenthümlichkeit wuchern zu lassen, wobei es zugleich als Gemeingut für die Menschheit betrachtet wird und mit Erstickung des Egoism, und mit Vereinfachung oder Läuterung der Bedürfnisse verbunden ist; —

Oder sie entwickeln sich zu eben so vielen besondern Leidenschaften, d. i. übertriebenen Neigungen, wobei das äussere Eigenthum als Zwek an sich betrachtet wird, und wo man sogar den

sinnlichen Genufs selbst entweder gar nicht oder doch nicht hauptsächlich, sondern mehr die Mittel des Genusses heftig begehrt.

Der allgemeine Charakter dieser übertriebenen Neigungen zum Eigenthum ist — Begehrlichkeit und der allgemeine Name — Geiz, als starke Begierde nach einem mehr oder minder begründeten (wie er in dem kleinlichen und furchtsamen Ehrgeize erscheint) Besiz. So wie Geiz seiner Etymologie nach von Geiten, Gehren, Begehren herrührt und Geitigkeit, die Begehrlichkeit, eine unmässige Begierde ausdrükt, so auch bei den Römern von Avere (für cupere) theils aviditas, theils avāritia (aviditas aeris, nach Vossius Etymologie).

Der Geiz sezt nun überhaupt einen Sinn für Besiz und mehr ein Bedürfnifs für einen sichern und vortheilhaften Besiz als für unmittelbaren Gebrauch und Genufs desselben voraus. Als Begehrlichkeit geht er natürlich auf die Zukunft und zwar auf eine sichere Zukunft hinaus. Zur Reflexion auf dieses aber, und zu dem Bedürfnisse für die Zukunft zu sammeln, treibt ihn zunächst das Gefühl eigner Schwäche (die ihn nicht auf sich selbst überall verlassen lehrt) und die damit zusammenhängende mistrauische Furcht, besonders vor möglichen Unglüksfällen *). Je wahrscheinlicher

*) Der sehr geizige Herzog von Buckingham, der sich nicht selten das Nothwendigere versagte, versicherte einmal; er werde so arm sterben wie eine Kirchenmaus.

ihm diese lezteren sind, desto mehr sucht er seiner unsichern Kraft von aussen Nachdruk zu verschaffen. Doch ist die Furcht erst mehr thätig als leidend, daher die Habsucht früher als die Kargheit erscheint. Auch kann sich dazu ein stolzes Gefühl des Bewufstseyns mischen, dafs er Etwas ausrichten und geniefsen könne; so bald es ihm beliebe *) — oder eine Art von Ehrgefühl, Ansehen und Einflufs zu erhalten. Beide Gefühle müssen aber da schon sehr stark und sehr reizbar geworden seyn, wozu als äussere Veranlassung der Sinn für Besiz, die Entstehung des Reichthums, und das dringende Bedürfnifs der Sicherheit kam. Gewifs entstand diese Begehrlichkeit aufsteigend bis zur Gier zuerst in feigen Despoten. Immer bleibt jedoch Furcht die erste Nahrungsquelle des Geizes, daher auch jeder Geizige im hohen Grade furchtsam (am meisten ängstlich der Karge) ist, daher der Geiz (als Kargheit) mit dem Alter wächst, weil der Verstand schwächer wird und das Gefühl der zunehmenden Schwäche die Furchtsamkeit vermehrt.

Nun findet sich bei dem Geize der allgemeine Widerspruch, dafs er sich, wo nicht jeden, doch manchen Genufs versagt, den er sich leicht verschaffen könnte, — und doch selbst eingesteht, dafs er nur sammle, um zu geniessen; dafs er sogar bis ins späteste Alter dauert, wo die geringste Hofnung zum längern Leben vorhanden ist. — Dieser Widerspruch läfst sich erklären,

*) S. Feder Untersuchung über den menschlichen Willen. Theil I. S. 238.

a) aus dem heftigen Bedürfnisse nach einem möglichst intensiv und extensiv ausgedehnten Genusse, in welcher Rücksicht dem Geize jene — uns oft in Erstaunen sezzende, schon mehr oder minder momentane — Resignation möglich wird, mit der er für einen anderweitigen egoistischen, ehrgeizigen Zwek zu darben pflegt. Der anfängliche Aufschub des Genusses soll den Genuſs selbst vollständiger machen und auch durch das Gefühl der Schwierigkeiten versüssen.

b) Aus dem Glauben an viele und vermehrte Bedürfnisse in einem langen und verlängertem Leben, mithin aus dem Bedürfnisse nach möglichst sichern und immer mehr gesicherten Genuſs, geleitet von der Furcht vor Mangel, Raub, Krieg, Betrug und theuern Zeiten.

c) Aus der endlichen Entwöhnung und Unfähigkeit in Hinsicht auf den wirklichen Genuſs, den er endlich, sogar ganz vergessen kann, und aus dem Begnügen mit einem blossen idealen Genusse der Phantasie.

Jeder der obigen drei Neigungsformen entspricht eine der drei Formen, welche die Leidenschaft des Geizes annimmt.

A. Habsucht, (libido habendi — πλεονεξια) — Man betrachtet diese fälschlich als allgemeinen Namen jeder Art des Geizes, oder verwechselt diese mit Gewinnsucht *), da sie doch ihrem Namen und ihrer

*) Wie Tiedemann — S. dessen Psychologie. S. 238.

Entstehung nach die erste Form jener Leidenschaft ausmacht. Sie ist nemlich 1) die blinde Begierde zu haben, d. i. zu ergreifen, zu erlangen, nur um zu haben, wäre es auch nur auf den Augenblik, und wäre es auch nur aus Eigensinn, um das Geraubte bald wieder zu verschenken oder zu verschwenden.

2) Als Habgier, das eben so lüsterne, unersättliche und ungenügsame, als unternehmende, heftige Verlangen, Alles an sich zu reissen, sich auf Unkosten Andrer zu bereichern. Dies ist die Leidenschaft des harten, das Aeusserste erpressenden Despoten, der Viel braucht. Der Mächtige, den sie beherrscht, erhält eine Abhängigkeit von Andern und einen Sclavensinn, der ihn, ohne es zu ahnden, der mechanischen Leitung Andrer unterwirft, daher er verächtlich wird. So sind auch alle Verschwender habsüchtig, weil sie haben müssen, um verthun zu können; obgleich nicht alle Habsüchtige verschwenderisch sind.

3) Als Erwerbsucht — bei welcher mehr Verfeinerung, mehr kalte Reflexion statt findet *) (Streben nach Reichthum, φιλοκτησια S. Eustath.) Sie ist ein oft sehr verstektes Streben nach solchen Vortheilen, die weder durch das Glük noch blos durch den Wucher der Arbeit oder des Reichthums erlangt, sondern durch Mittel der Schlauheit und List errungen werden; also durch juristische Mittel, durch Erbschleicherei, durch Schmeichelei — mithin ohne grosse körperliche Anstrengung. Dahin ge-

*) Was Platner a. a. O. S. 523. als Habsucht bezeichnet.

hört die Bettelsucht mit allen Verderben der Faulheit, der Schwelgerei, Lüderlichkeit, Unverschämtheit, des Betruges und Leichtsinns. Diese kann überdies oft sehr fein verfahren. Es führt dies aber auf Bevortheilungen in der Schacherei, welche zulezt zum Esprit de Corps in groben und feinen Bettlern wird, wo einer den Andern anleitet, und sogar von Seiten der Ehre angreift und vorwirft, nicht so dumm zu seyn, um nicht mehr zu nehmen, was Andern nicht schaden könne und was auch schon von Mehreren geschehen sey. Und nicht blos Niedere verfolgen diese Weise, sondern selbst Höhere, welche Kunstgriffe des Geschäftslebens treiben.

Bekanntlich zeigt der Hang zum Diebstahl überhaupt bei einigen Menschen sich so früh und oft so räthselhaft, dafs man schon annahm, er müsse angeboren seyn. So auch bei manchem Wilden.*) Völker, welche noch keine oder unvollkommene Begriffe vom Werthe des Eigenthums und der Sicherheit haben, oder darauf in der Stärke ihrer Begierde nicht reflectiren, welche den Fremden für einen Reichen oder gar für einen Feind ansehen, können leicht durch ihr Vergnügen, selbst an ihrer List, die ja nicht Gewalt sey, und an ihrer Verschlagenheit, die viele Diebe mit Raffinerie und Klug-

*) Die vornehmsten und sonst gutmüthigsten Personen auf den Südinseln, welche die Engländer besuchten, konnten dieser Begierde nicht immer widerstehen, so wenig als Manche aus den vornehmen Ständen in Europa, die am Nöthigen keinen Mangel litten. S. Feder a. a. O. Th. I. S. 243.

heit verwechseln, verleitet werden. Bei jeder Ungerechtigkeit aber ist Schwäche des sympathetischen Gefühls vorhanden. Die Vorstellung des — problematischen entferntern — Schadens, ist überdies natürlich schwächer als die des — nahen — Vortheils. Bei Einzelnen thut ausser dem Selbstgefühle bewiesener Geschiklichkeit noch das Gefühl des Muthes, der Kühnheit, die keine Schwierigkeiten scheut, der Unabhängigkeitssucht, die sich über die Gesezze hinaussezt und ein gewisser Muthwillen Vieles. So waren manche Anführer von Räuberhorden unter kriegerischen (Arabischen) und unter civilisirten Stämmen auf ihre Unerschrockenheit und List stolz, und sahen sich als Helden an. Auf eben diese Weise stehlen in unsern zwar civilisirten, aber noch nicht humanisirten Staaten nicht blos unverschämte, sondern auch feinere Betrüger und Bettler, wie die Glüksritter und Marktschreier jeder Art, falsche Münzer; wie der Gränzverrücker, der böse Schuldner, der betrügerische Kaufmann, und so manche geheime Verbrüderung und Gesellschaft.

B. Gewinnsucht. (φιλοκερδεια, lucri cupido.) Diese starke und starkthätige Begierde nach immer grösseren Vortheilen theils des Fleisses theils des Glüks verräth sich in der Spielsucht, namentlich der Lottosucht; in dem Wuchergeist z. B. der Juden im Mittelalter; in allen Contributionen, in welche begünstigte Monopolisten das Publicum sezzen; in den Bedrückungen, welche sich öffentliche Pächter erlauben; in den Kunstgriffen und der Sportelsucht mancher Advocaten, der Nachdrucker und der Plagiarier. — Spielsucht sezt Muth und

Unternehmungsgeist voraus, wohl auch Ueberdrufs des sich gleichbleibenden Lebens. In der Gewinnsucht liegt der Widerspruch, dafs sie oft verschwendet, was sie mit entsezlicher Mühe aufgerafft hatte. Dieser ist aber aus dem Leichtsinn erklärbar.*) Wird sie zu einem Streben sich auch den kleinsten Vortheil nicht entgehen lassen, so ist sie die gemeiniglich sogenannte Eigennüzzigkeit und nähert sich der Sparsucht.

Die Gewinnsucht entspringt aber theils aus dem steigenden Bedürfnisse (der Jugend), viele Mittel zur Befriedigung seiner Begierde zu haben, theils aus dem Vergnügen; — daher zeigt sie sich mit Verschwendung verbunden und mit

Geldliebe. Diese sezt schon Staaten voraus, welche Geld erfanden und kennen, oder es haben konnten (erst φιλοχρηματια bei Platon — Rep. V. p. 44. Bip. — dann φιλαργυρια bei Plutarchos). Geld wird dann als der Repräsentant alles Erworbenen, als das allgemeine Tauschmittel betrachtet. Die Erfindung dieses Mittels hat eine ganz neue Art von Gewinnsucht hervorgebracht, da denn bei ihr schon im blossen Besizze die hinreichende Macht liegt, um anderes zu ersezzen. Wenn auch nicht jeder Mensch seinen Preis hat, so hat er als Geldreicher doch viele Wege vor sich geöfnet liegen. Oft nannte man schon das Geld den Vater des Geizes, und

*) M. S. das Beispiel von Joh. Elwes, der selbst Spieler, dienstfertig, wohl gelaunt war und sich sogar freigebig zeigte, und auch nicht wenig baulustig. — Joh. Elwes, der gröfste Geizhals unsers Jahrhunderts, Danzig 1791.

dies geschieht dann mit Recht, wenn man unter dem Geize die ausschliessende Begierde nach dem Besiz eines genufslosen Zeichens mit weitester Hinausschiebung des Genusses versteht. Das Geld war es auch wirklich, welches den Endzwek des Genusses immer weiter in die Zukunft hinausschob, so weit, bis dieser Endzwek endlich völlig vergessen wurde. — Das Geld läfst sich am leichtesten durch sich selbst vermehren. Wird nun diese Geldliebe zur Geldsucht d. i. zur absoluten Geldliebe, dann zieht sie das Geld sogar dem wirklichen Eigenthume vor. Steigt sie bis zur Kargheit, sinkt sie also noch tiefer, dann wird sie Geldgier (auri coecus cupido. Seneca Hippol. 528.). So geht sie von Geld-Lust aus als dem Vergnügen an dessen Schönheit, einer Augenlust an den neuen Thalern — über zu dem (von Platner a.a.O.S. 525.) sogenannten Wahnsinn des Geizigen, gleichsam in eine verliebte Raserei für das Geld, mit Gefühllosigkeit für alles Andere und Gewinnung von Herzensstunden am blossen Betasten. Diese Art schilderten Plautus in der Aulularia und Moliere. So auch der römische Kaiser Cajus Caesar Caligula, von dem Suetonius*) erzählt: Novissime contrectandae pecuniae cupidine incensus, saepe super immensos aureorum acervos, patentissimo diffusos loco, et nudis pedibus spatiatus, et toto corpore aliquamdiu volutatus est. Dabei hat die Phantasie zugleich ihr starkes Spiel. Der Anblik des Geldes gibt die Möglichkeit alle Vergnügungen zu geniessen, welche man sich abschlägt, und es

*) Calig. c. 42. Vgl. Dio Cass. LIX. p. 662. D.

erhält sich diese Möglichkeit so lange, als man will. Diese dunkle Vorstellung, sich doch wohl noch immer einen Vortheil verschaffen zu können, entwikkelt Alles. — Wie der Anblik und das Betasten, so wird auch das Durchzählen ein wahrer Genufs und eine Beschäftigung, welche die nun für alles Andre untauglichen Menschen kaum entbehren können.*) So der alte Euclio in der Aulularia des Plautus, der seinen Geldtopf vetbirgt, vergräbt und immer bewacht. Er schimpft im Ingrimm auf die Schändlichkeit derer, die er für Laurer hält; er durchwacht ganze Nächte und sizt am Tage immer zu Hause, läfst die Spinnen nicht abkehren, aus Besorgnifs vor Diebereien; er läfst Niemanden zu sich, nennt sich immer arm, sieht in Jedem, der ihn freundlich grüfst, einen der um seinen Reichthum weifs und wirbt, und verkauft seine Tochter.

C. Sparsucht (tenacitas) d. i. die höchste oder lezte Stufe, wo also auch die leidenschaftliche Selbsterniedrigung am weitesten geht. Gewöhnlich wird diese eigentlich der Geiz genannt, und wirklich zeigt er sich da in seinem eigentlichsten Charakter. Diese Sparsucht überhaupt ist das eifrigste und stärkste Streben, das, was man hat, auch fortwährend und zugleich möglichst unverringert zu haben. Ihr Charakter ist daher Zurükhaltung,

*) So die merkwürdigen Beispiele von Pecoil und des bekannten Dichters Chapelain. Jenes s. beim Duclos in den Mémoires secrets T. II, p. 67 u. f., dieses in den Anekdoten zur Lebensgeschichte berühmter Gelehrten Th. I. S. 233 u. f.

haltung, entweder einseitige (Kargheit) oder allseitige (Genauigkeit) — daher ferner: Unmittheilsamkeit. Sie gibt entweder gar nichts oder möglichst wenig, und immer ungern an Andre; wofern diese Ausgaben nicht unmittelbar den Zwek der Leidenschaft befriedigen. Sie geht entweder nur auf zufällige Bedürfnisse und ihre Vermeidung (in der Kargheit) oder sogar auf nothwendige und ihre möglichste Beschränkung (in der Genauigkeit).*)

1) Kargheit, das ist möglichste Vermeidung der Befriedigung zufälliger Bedürfnisse oder strenge Beschränkung auf die durchaus unvermeidlichen Ausgaben — mit Aufopferung der blossen Bequemlichkeiten. Hiebei kann der immer einseitige Zwek verschiedene Richtungen annehmen. So kargen also Menschen

entweder aus einer allgemeinen Besorgnifs für die Zukunft und das künftige Wohlseyn.**) Dies ist die Leidenschaft aller Schwachen (auch der Weiber; daher die Kargheit weiblich bezeichnet wird).

— oder zum Behufe eines besondern Lieblingszweks, der an sich ausser der Sphäre des Geizes überhaupt liegt. So kargt Mancher aufs heftigste bei allen Ausgaben der Bequemlichkeit und selbst der Nothwendigkeit, die er aber nicht dafür ansieht;

*) Durch diese Unterscheidung wird das Willkührliche mehr verdrängt, was sich noch bei Platner a. a. O. S. 522. zeigt.

**) Garve a. a. O. hätte bei dieser Bestimmung nur nicht darauf zurükgehen sollen, als auf die einzige Hauptquelle. Reinhard a. a. O. S. 508. folgt ihm.

ist dagegen minder zurükhaltend, ja wohl gar freigebig (obgleich nicht verschwenderisch) in Ausgaben für seinen Lieblingszwek. So kargt mancher Kaufmann in Berechnungen der Provisionen, so mancher Gelehrte für seine Bibliothek.

2) Genauigkeit, das ist möglichste Beschränkung selbst der unentbehrlichern Ausgaben oder möglichste Beschränkung der Befriedigung nothwendiger Bedürfnisse, — also ängstlich-sorgfältige Zögerung in der Abtragung, auch der geringsten Ausgaben, ja Vermeidung, bis zur Selbstabdarbung. Diese Beschränkung der Befriedigung nothwendiger Bedürfnisse mufs immer weiter gehen, mufs fortgehen bis zur Verengung selbst der ersten Bedürfnisse des Hungers etc. bis zur Austroknung und Abzehrung des Körpers. Murrsinn und ein cholerisch-melancholisches Temperament steht in ihrem gewöhnlichen Gefolge.

Hier ist kein andrer, geschweige höherer Zwek, als der möglichst bleibende, und immer mehr gebrauchlose Besiz als solcher, nicht aber sinnlich äusserer Genufs; denn wohl gibt es einen Genufs in der Phantasie. Die Quelle liegt entweder in thierischer Mifsgunst, die mit einem Andern durchaus nicht theilen mag (Gramhaftigkeit), oder in dem Schmerze der Trennung von einem einzigen angewöhnten Gute, oder in der zitternden Verzagtheit vor Verlust und vor Hungertod; denn dieser Geizige sammelt ja für die Ewigkeit, vermeidet selbst den Gedanken an ein Testament und traut keinem Menschen etwas Andres zu als eine Speculation auf sein Vermögen, das er daher nicht einmal auf jüdische

Interessen leihen mag, um sich desto sichrer zu verbergen. So erscheint die menschliche Natur in ihrer Erniedrigung.

Diese Genauigkeit zeigt ihr Leidenschaftliches in Erscheinungen, die unsre Sprache nicht anders als mit sehr gemeinen und unästhetischen Namen benennen konnte —:

entweder in der Knickerei (μικρολογία, Lucian.) welche (zuweilen noch mit einigem äussern mildern Scheine) es mit den geringsten Kleinigkeiten in ihren nothwendigen Ausgaben genau nimmt. So lebt der reiche Knicker schlechter als der ärmste Bettler.*)

oder in der Filzigkeit, d. i. in dem schmuzigen Geize, der selbst die nothwendigen Bedürfnisse der Reinlichkeit vernachlässigt, und mit immer stumpferer Gefühllosigkeit für Schikliches und Sittliches, mit Härte gegen sich wie gegen Andere bis zur schaamlosesten Niederträchtigkeit herabsinkt.

Wenn man die Wirkungen der Neigung zum Eigenthum und dieser Leidenschaft zusammenstellt, so erscheinen sie als sehr verschieden. Die Neigung zum Eigenthum wekt den menschlichen Erfindungsgeist, veranlafst die fleissige Benuzzung aller natürlichen Producte, führt auf die Vorstellung der Unentbehrlichkeit einer sich sichernden menschlichen Gesellschaft, wie auf die Begriffe von Gerech-

*) M. S. das Beispiel in Pockels neuen Beiträgen zur Bereicherung der Menschenkenntnifs S. 83.; für das Folgende das Beispiel von Elwes, a. a. O.

tigkeit und Billigkeit; sie vereinigt durch den Handel die zerstreuten Theile des menschlichen Geschlechts, und befördert eine Richtung auf das Ganze und das Gemeinbeste, wie den Fortgang und die wechselseitige Mittheilung jeder Art von Cultur.*) Die Leidenschaft des Geizes hingegen verhält sich anders. Zwar hat selbst der ausschweifendste Geiz noch Seiten, welche gewisse Seiten des Menschen entdecken, ja wohl sogar bewundern lassen; wie die Beschränkung der Genüsse, die feste Beharrlichkeit in der Verfolgung seines Zweks. Was hätte da oft ein Mensch leisten können, wenn ein solcher Charakter eine höhere und grössere Richtung genommen hätte! Dennoch vermag schon der Zwang des Despotismus und eine höhere Ehrliebe mehr. Daher heilt Satyre wenigstens die ersten Anfänge und die öffentliche Unverschämtheit in den Aeusserungen.

Dagegen erschien schon längst der Geiz als die Wurzel alles Uebels. Das Niedrige in ihm erscheint vorzüglich in dem Stagniren aller höhern Bedürfnisse des Herzens, die dieser niedern Leidenschaft aufgeopfert werden, — wie in dem Anheften und Anketten an das Sinnliche, das Todte, das Gegenwärtige ohne Veränderung. Nicht einmal das Ausleihen des Geldes ist dem muthlosen Geizigen möglich. Schon Sallust bemerkte die Folgen der Begehrlichkeit (avaritia), welche alle Treue und Glauben untergrabe, und statt dessen Anmassungen, Härten und Verkäuflichkeiten

*) Man Vgl. Reinhard, a. a. O. Th. 1. S. 233.

aller Art bewirke.*) Argwohn und List, Fühllosigkeit, Neid und Grausamkeit sind die unverkennbaren Begleiter desselben; diese zeigen sich bei ganzen Völkern, unter denen der Geiz wohl sogar für erlaubt gehalten wird, wie bei den Chinesen. Leider hält ihn auch immer das höhere Alter nur noch fester, wenn dieses auch ein läuterndes seyn sollte.

Gehindert und gehemmt kann die Gewinnsucht oft seyn durch Trägheit, wie durch Furcht; die Kargheit, (wie Platner richtig bemerkt) wenigstens durch heuchlerische Ansprüche auf Güte und durch Egoismus. Die Habsucht schrekt wenigstens die Scheu vor einem bösen Scheine. Doch sind dies nur Palliativmittel gegen ihren zu frühen Ausbruch, vielleicht noch vor dem Jünglingsalter. Eine zu lösende Aufgabe bleibt es: wie man den Geizigen von der Vorstellung abbringen würde, dafs er nicht leben könne ohne Geld, ohne dafs er zur Verzweiflung gebracht wird. Es werden die angeführten Mittel nicht immer wirken, wenn nicht zugleich ein höherer Gemeingeist, ein Gefühl der Humanität und der Liebe, ein reines Gefühl der Gerechtigkeit gewekt werden kann. Menschen, die grosse und weithinausgehende Pläne und Unternehmungen vor sich hatten, waren nie geizig. Doch sie alle waren auch nicht feige, nicht muthlos oder ängstlich. So lange die Römer tapfer waren, folglich Muth hegten, war Ehre ihre Losung. Nur eine dumpfe Schwermuth kann den Geiz begleiten und mit jeder Veränderung das Schlimmste besorgen.

*) Sallust. Catil. 10.

Ehrgeiz.

Als Synthesis und Wechselwirkung der beiden erwähnten Hauptleidenschaften finden wir den Ehrgeiz, bei welchem die Gradunterschiede zu berüksichtigen sind. — Seinen Ursprung findet der Ehrtrieb in dem Eigennuzze. Es will der Mensch von den Objecten aus für sein Selbst Bestand finden, ob er gleich nur seine Selbstbegränzung suchen sollte. Ehre wird ihm die äussere Bestätigung eines innern Vorzugs, welche nicht grade Beifall seyn mufs, sondern die in dem Urtheil Andrer enthaltene Anerkennung von Vollkommenheit und Ansprüchen ist. Das Streben nach solcher Gewinnung sezt ein Gefühl dafür voraus; Ehrgefühl. Dies entsteht früh in der Furcht, d. i. in dem bangen Zagen vor Beleidigungen des Mächtigern. Später erscheint es in der Schaam und der zarten Scheu vor frevelender Entweihung des Göttlichen. Mit dem Ehrgefühle steht nun der Ehrtrieb in Wechselwirkung und ihr Entstehen ist gleichzeitig. Als Neigung wird er zum Streben nach äusserer Auszeichnung des innern Vorzugs durch Zustimmung, höhere Billigung, Bewunderung. Fafst man diese als Streben nach günstigem Urtheil, Beifall und Lob Andrer auf, so wird sie zu eng gefafst. In ihr lassen sich nemlich zwei Bestandtheile auffinden: a) Streben, fremde Aufmerksamkeit auf sich zu erregen und auf sich zu richten, und b) Streben, sein Ich mit Anerkennung dessen Werthes vor Andern ausgezeichnet zu sehen.

Nach den verschiedenen Aeusserungsarten dieser Neigung gehen auch verschiedene Erscheinungen hervor, welche sich mit den Graden der Bildung entwickeln. Vor jedem physischen und politischen Andrange fühlt der Mensch Ehre. Sein Streben darnach aber äussert sich verschieden A. nach den Gegenständen, in welchen er seinen Werth sucht. Hier sind es nun entweder a) äussere Eigenschaften, welche auf höheren Stufen der Bildung an sich kleinlich scheinen; so körperliche Stärke, Glanz, Puz, Gewandheit etc. Reste von dieser Modification des Ehrtriebes blieben ausser den Rohen noch den gebildetern Menschen, in dem Streben, seinen Muth zu zeigen, sich Ansehen durch Besiz zu verschaffen oder auch beseelt vom Stolze auf Naturgaben als Götterliebling zu erscheinen. b) Oder es sind die Gegenstände innere Auszeichnungen. Hier zeigt sich α) Streben nach der Beliebtheit der feinern Welt, nach der Gunst der Freunde, nach dem Respect in seiner Familie oder Zunft (esprit de corps) — also nach Ehre in Umgangseigenschaften, und bürgerlichen Einflufs. β) Streben nach Auszeichnung seiner Kenntnisse, — seiner Vielwisserei, seines Tiefsinns und Genies, seiner Erfindungskraft. γ) Streben nach Auszeichnung seines Herzens; — seiner Grofsmuth, seiner Religiosität und Menschenfreundlichkeit. — B. Nach dem Umfange. Es ist das Streben erst gerichtet auf Auszeichnung durch alle Bekannte seiner Familie, denen sich das Kind schon darstellt; dann Einiger, der Angesehenen, Mächtigen; dann Weniger, aber der Bessern; endlich nur Eines Richters — in uns selbst. C. Nach der Art der Auszeichnung. a) Bedingtes Wohlgefallen, Schazzung; b) unbedingtes Achten.

Bleibt der Ehrtrieb in seinen Schranken, d. i. entwickelt er sich rein, so geht das tadellose Streben nach allgemeiner Gültigkeit seines Werthes zulezt auf Selbstachtung, oder wie man es andeutet, auf den innern Beifall des Gewissens zurük, und auf Anerkennung seines Ichs als eines freien selbstständigen Ichs, auf Achtung des Göttlichen in uns und dessen was in Andern lebt. In der Vollkommenheit, die anerkannt und dadurch gesichert werden will, liegt Beweis unserer persönlichen Kraft. — Schon im Trozze des Kindes bieten sich die Aeusserungen des Ehrtriebes dar; es wirkt das Gefühl des Stärkerseyns schon in der Zerstreuungssucht des Knabens. Bald aber steigert sich dieses Streben und artet aus. Ueberhaupt läfst sich nur indirect ein uneigennüzziges Streben nach Ehre anerkennen; daher es auch nicht sogleich im Kinde erscheint. Das Eigennüzzige mischt sich dem an sich unschuldigen Ehrtriebe bei a) in der Ehrbegierde, die schon eigennüzziger ist als die Ehrliebe, welche nur die wirklichen Vorzüge geprüft und anerkannt haben will. Der Ehrgierige sieht nur auf Sättigung, ohne Rüksicht auf Gefühl und Gedeihlichkeit zu nehmen. b) Noch mehr nimmt es in der Ruhmbegierde zu, mit dem Streben für Nachruhm und lange zu gelten vereint. Eine für das Subject selbst minder fühlbare, vielmehr eine blos in der Phantasie gedichtete, oder eine blos denkbare dauernde und tiefere Anerkennung der ungemeinern Aeusserungen liegt dabei zum Grunde. c) Ehrgeiz — Leidenschaft für Erhaltung und Behauptung der Ehre. Hier tritt Mangel an Unternehmungsgeist ein, welche durch die fortdauernde Selbsttäuschung theils

in Hinsicht über die Mittel als Zwek, theils über die Zeichen erklärbar wird. Der Ehrgeizige verlangt ausserordentliche Erhebung und Bewunderung. d) Ehrsucht. In dieser liegt das Verlangen nach immer neuer, höherer Ehre. Unersättlichkeit ist ihr Charakter, verschmolzen mit viel erwartender Hoffnung. Ihre Uebergänge nimmt sie in Egoism und Selbstsucht.

Die Unnatur offenbart sich in der beginnenden Leidenschaft, und zwar in der unwiderstehlichen Gewalt und der unwillkührlichen blinden Aeusserung derselben. Die Verirrung dabei aber entspringt daraus, dafs der Mensch seiner Natur nach das Göttliche eher in Andern und ausser sich als in sich sucht, und dasselbe verkennen lernt. Unstät wechselnd bleibt die Begierde berühmt zu seyn immer Beweis von der Leichtgläubigkeit am menschlichen Urtheil. Der Ehrsüchtige, dem eine grössere Kraft nicht abzusprechen ist, wird oft genöthigt das Urtheil der Mitwelt auf das Spiel zu sezzen und er thut es mit mehr Unternehmungsgeist als der Ehrgeizige.

Aus der Ehrsucht geht die Herrschsucht hervor, welche mit andern Namen wieder als Freiheitsliebe oder Hafs gegen Unterdrückung bezeichnet wird. Diese kann dann mit grosser Herrschaft über sich selbst und mit der Gabe sich Gewalt anzuthun bestehen.

Liebe.

Die Liebe ist an sich keine Leidenschaft; allein sie kann es werden. Darum findet sie auch hier ihre Stelle. Sie soll und wird uns nach der Betrachtung der Leidenschaften erheben und mit den Menschen versöhnen. Hier thut sich der Mensch hervor, und hier wird über den Menschen fast zum erstenmal entschieden. Wenn irgendwo, so zeigt sich eben hier der Geist einer höheren, reinmenschlichen Naturlehre der Seele. Nirgends wird uns das Eigenthümliche der menschlichen Natur so offenbar, als in der Liebe; keine Neigung ist so allgemein, so erziehend, so anschliessend an das Ganze der Menschheit, als sie. Die höhere Seelenlehre scheidet nun aber für die reinere Auffassung der Erscheinung

a) Alles Thierische von dem Menschlichen: Jenes gehört nicht der Liebe, sondern nur dem Instinct und dem blinden Triebe an. Die Liebe ist etwas Menschliches und als solches schon in der frühesten Entwiklung des Menschen mitwirkend, wie die Vernunft selbst, und wie alles, was menschlich heifst. Sie ist mithin ursprünglich älter als der Geschlechtstrieb, das heifst, sie kann vor ihm entstehen und entlokt werden schon im Säuglinge. Nicht der Reiz des Körpers erwekt ihren Götterstrahl, sondern die Schönheit der Seele in ihrer ersten Gestalt, das heifst, die Zartheit des Gefühls. Der Mensch fafst den Menschen nicht früher, aber auch nicht inniger auf, er ist seinem eignen innern Menschen nie näher und fafst sein Göttliches nie reiner auf, als wenn er liebt. Liebe

wekt die Menschlichkeit und was die Liebe für die Gesellschaft gewirkt hat, gehört zur geheimen, noch sehr verkannten Geschichte des Menschengeschlechts und der Menschheit. In der Liebe thut sich der Mensch hervor, und wie sie zuerst erwacht und gewekt wird, dies entscheidet über den Menschen. Entzündet sie erst der Naturtrieb, dann ist sie sogleich vergiftet.

b) Doch auch alles Unnatürliche ist von dem Natürlichen zu scheiden. Hier mufs Naturkunde lehren, von allem Einflusse von Staatseinrichtungen und Zeitsitten entlöfst, von poetischer Ueberspannung und phantastischen Schwärmereien geschieden. Man trenne daher hier das, was scheint von dem was, ist, das was gemeinhin erscheint von dem, was seyn könnte. Unter allem Natürlichen aber steht keine Erscheinung höher als die Liebe, die den Vereinigungspunct der Natur mit der unbedingten Vernunft ausmacht. Um desto trauriger ist die Entweihung dieses Vereinigungsmittels des freien und gebundenen, des moralischen und physischen Menschen.

Man verlästre, man verkenne nicht die Liebe, diesen einzigen Trieb, der nur allein für die Ewigkeit und den Himmel Grösse und Heil genug in sich fühlt und dem, wie Jean Paul sagt, der Himmel die Schöpfung der Erde anvertraute. Man verwechsle diese innigste, uneigennüzzigste Liebe, die dem Menschen Daseyn geben sollte, nicht mit der Wollust. Die ächte Liebe erhält, die Wollust zerstört; jene vereint, erhebt und beharrt, diese trennt, erniedrigt, wechselt und schwindet. Die Liebe ro-

her Völker oder auch körperlich starker Menschen, in denen das Muskelsystem vorherrscht, bleibt nur ein gebieterisches Bedürfniss. Bei civilisirten Nationen oder auch schwachen Menschen mit vorherrschendem Nervensysteme, schliefst sie alle Triebe in sich und wird zur Leidenschaft, geliebt zu werden. Wen die Liebe wahrhaft beseelt, der erhält die Gewifsheit, dafs die Liebe gegenseitig sey, dafs man gegenseitig Leben aufopfern könne.

Wie wir in der grossen Natur (objectiv) ein Gesez der Erhaltung des Ganzen und eines Gleichgewichts in dem Wogen seiner zurükstossenden Theile finden, so band die Natur an dieses (subjectiv) den Trieb der Erhaltung, aus dessen Antagonismus mit dem den Erweiterung der Geselligkeitstrieb zweier Geschlechter hervorgeht. So wird die Liebe geschaffen, die das Streben, mithin eine menschliche Neigung nach dem Verwandten, gleich der anziehenden Kraft und Sympathie, ihrem objectiven Gegenbilde, ist und zum Streben nach Aneignung des Verwandten zu gegenseitiger Erzeugung des Fehlenden und Ausfüllung der Leere, und nur so — nach ganzer Vereinigung, folglich auch nach ewigem Vereine. Darum ist die wahre Liebe ewig. Wenn selbst Hofnung mit der Furcht, Glaube mit der Resignation schwindet, und wenn selbst Glaube und Hofnung nicht mehr bleiben, so bleibet die Liebe. Immer bleibt die aufgestellte allgemeine Idee der Liebe, aus ihrer Natur geschöpft, unaussprechlich und fafst nur Einzelnes in sich, ohne den ganzen Umfang zu erschöpfen.

Die Liebe nimmt in ihrem Hervortreten verschiedene Gestalten an. Ihr Ursprung lag in dem innersten Lebenskeim und sie entspringt mit dem Leben aus Einer Quelle. Daher vergöttlicht sich auch die Liebe mit der Verklärung des Lebens, und dieses theilt ihr seine Innigkeit mit. Nicht von aussen her wird sie gewonnen, sondern sie stammt aus dem Innern.

Die erste Grundform, welche die unbestimmteste und allgemeinste ist, erhält die Liebe in der Liebe zu dem Höhern, der Kindesliebe. — Das Kind liebt schon, aber es liebt kindlich, d. i. unbefangen; daher verstehen Kinder die Schilderungen einer gewissen, ausschliessend sogenannten Liebe nicht. Hier aber bewährt sich die wahre Entstehung der Liebe aus dem Herzen und nicht aus dem thierischen Instinct. Herzlichkeit ist der Charakter der Kindesliebe, und Vertraulichkeit. Wo wäre der Mensch, der hier nicht geliebt hätte, dem in der Kindheit das Herz nicht aufging gegen alles Wohlthuende? Diese Kindesliebe nimmt nun verschiedene Nebenformen an. Einmal zeigt sie sich im Säuglinge als Anhänglichkeit an die belebende Ernährerin. Dann finden wir sie in der innigen, vertraulichen Anhänglichkeit an alle Menschen und alles Lebendige, bei Knaben und Mädchen. Schon die Kraft des immer strebenden Herzens ist dabei heilig; das erste freie, schuldlose Spiel des kindlichen Frohsinnes mit dem Lebendigen, oder was man dafür hält. Von dieser Liebe bleibt das Reinere das Muster aller Arten. Noch reiner geht sie aber hervor in der Dankbarkeit gegen Aeltern, als Vermittler

des Lebens, oft als Achtung, wenn die Aeltern edel waren; noch freier in der Ehrfurcht gegen Aeltern als Wohlthäter, auch selbst gegen Gewissenlose aus Pflichtgefühl. Am freiesten und reinsten zeigt sie sich in der stillen, doch thätigen Verehrung verklärter Aeltern, durch Verklärung ihrer Gesinnung in dem Verehrenden. Hier ist das höchste Ziel, der lezte Zwek der Liebe überhaupt erreicht, — das Hinstreben zu dem Göttlichen und Unsterblichen im All oder Ganzen. — Diese Kindesliebe modificirt sich in dem grössern Vertrauen der Tochter zur Mutter, des Sohnes zum Vater, bei welcher sich auch in der Tochter mehr zartes Einverständnifs und Einstimmung der Seele, im Sohne mehr selbstständige Förderung der Zwecke offenbart.

Die zweite Grundform ist die Liebe zu dem Gleichen, und unter dieser erscheint, sich anschliessend an das Kindliche, zuerst die Geschwisterliebe.

Die Geschwisterliebe ist das Resultat der Sympathie bei der Gleichheit des Gegenstandes. In ihr entfaltet sich das Talent der Liebe. — Anfangs ist Trieb zur Geselligkeit; an diese schliefst sich die Neigung zu Menschen (in nahen und gleichen Verhältnissen), welche zu einerlei Gegenstand mit uns Lieblingsneigung haben, an. Hier waltet noch nicht das Streben, sich von denselben geliebt zu sehen. Endlich zeigt sie sich in dem Wunsch und freien Willen, die Verwandschaft kindlicher, reiner und brüderlich fester Gefühle zu behaupten. — Sie modificirt sich darin, dafs Brüder sich minder als Schwestern, mehr die Schwester den Bruder liebt.

Aus ihr geht die erste jugendliche Geschlechtsliebe hervor. Das Erwachen derselben verstekt sich sehr; sie bricht aufglühend hervor, als das Genie der Liebe. Längst war die Liebe entstanden, aber, wie das Genie, nur im Innern und unerkannt. Nun erst erfolgt das erste Hervorbrechen und Aufblühen der immer sehr zarten Knospe der Liebe. Nicht am niedern Naturtriebe wird der göttliche Funken entzündet. Er verlöscht in dem, in welchem durch Unnatur vor der unendlichen Liebe die verzehrende Hizze der thierischen Geilheit entbrannte. Ihre Reinheit (welche schon Platon im Phädros entwickelt) erhöht sich immer mehr und mildert, wie hingegen das Sinnliche nach dem Genusse nie erweitert. Der innig liebende Mensch ist am wenigsten thierisch, verliert sich am wenigsten und fühlt seine hohe Würde. Daher das beginnende Wohlwollen in vorher stolzen, die bescheidene Gefälligkeit in vorher anmassenden Menschen; daher die Geschmeidigkeit des vorher schwerfälligen Betragens, die Verklärung seines vorher stieren, bedeutungslosen Blickes. — Der ersten Form dieser Liebe geht voraus ein gestiegener Reichthum des Herzens neben einem Gefühle der Leere in gewöhnlichen Menschen, mit denen man sonst sich freute und spielte und die seine überschwengliche Fülle nicht zu fassen wissen; zugleich aber auch eine zartere Empfänglichkeit für Gefühle, ein bestimmteres Interesse an Spielen der Phantasie. So ist sie a) gewissere Ahndung der Annäherung verwandterer, der innigern Herzensvereinigung fähigerer Menschen. Die Freundschaft verräth da zuerst die Liebe; doch wird die wahre Freund-

schaft so wenig zum Verräther an hoher Liebe, dafs sie vielmehr erst das Band der Liebe verewigt. Inzwischen fixiren sich die Lieblingsneigungen; das Gefällige bildet die Phantasie aus bei dem ersten Begegnen eines nicht sowohl äussern schönen, doch dem schon Liebenden gefälligen Gegenstandes, den die Phantasie nun zu dem Urschönen selbst idealisirt. Dies ist die geheime Magie der Liebe. Mit ihr verbindet sich b) der andere Charakter, — das angezogenere, immer ausschliessendere Hinstreben zu dem gefundenen einzelnen Verwandten. Das Streben wird nun heftig und kann darum, weil eine einzige Idee es beherrscht, leicht in Leidenschaft übergehen. Von einer solchen Liebe aber ist Ehe, d. i. Vereinigung der Herzen auf immer unzertrennlich. Nicht so die Leidenschaft! Ohne vom Thiere zu sprechen, vernichtet auch sie das eigne Selbst, statt Selbstständigkeit zu bekräftigen, so ist sie physischer Tod. Wo sie eintritt, da folgen ihr als parallele Erscheinungen, der Zweifel — an dem Zusammenpassen mit Allen, mit welchen man sich noch vorher verstand, und der Aberglaube an der wunderbaren Vorherbestimmung für einander, wie der Gleichheit mit einander. Jener Zweifel äussert sich in allen Verirrungen, welche die Liebe treffen, namentlich in der Zurükhaltung, der Geheimnifssucht und Eifersucht; jenen Aberglauben führt die Phantasie herbei, die mit ihm oft den Hang zur Zerstreuung verbindet und Ahndungen an fernes Verstehen erzeugt.

Doch mit dem allmälig ruhiger werdenden Herzen wandelt sich dieser Aberglaube in Glaube an das

das Eine und Ewige, an das Unsterbliche und Göttliche, um. Endlich steigt mit dem Ideale der Glaube, und das Unendliche geht der Liebe auf. Hier also der dritte Charakter für das Geistesverwandte. Es wird die Liebe dann Religion; der Liebende sieht nicht mehr sich, sondern das Göttliche und so entsteht die lezte Form, die vertrauungsvollere Annäherung und unbedingte Verschmelzung, das Hingeben, ja das Verlieren seiner selbst in Eine Person. Diese Liebe schliefst das eigne Leben in das fremde ein, bildet beide zu Einem Wesen; sie führt die Resignation, eine Art von moralischem Tod der Selbstsucht herbei. In ihr geht die Nachwelt auf und die Mitwelt schwindet. Sie ist um so weniger sinnlich, da sie anfangs jede Berührung scheut. Die lebhafte Vorstellung des geschaffnen geistigen Bildes verdunkelt dabei die Regungen des Instincts.

Unmittelbar an diese Liebe schliefst sich die Gattenliebe (der Geist der Liebe), in welcher der Eigennuz erloschen ist und welche das Streben wekt, der Welt zu leben durch die Erzeugten. Dies bindet sich an das gegenseitige Erheben für die Nachwelt in den Kindern und so erscheint Aelternliebe, die wie jene den Aberglauben aufhebt und den Glauben starkt. Im Vater wird sie zum Gefühle der Erweiterung seiner moralischen Kraft, in der Mutter zum Gefühle der Erweiterung ihrer physischen Ohnmacht; darum erwacht sie erst in der Periode der Mündigkeit, und ist keineswegs Trieb zu spielen, was sie nur in unmündigen Aeltern, die der Zeit ihrer Kraftreife vorausgeeilt sind, seyn könnte.

Beides vereint bringt harmonische Bildung hervor, und in den Kindern lebt eine objective Verstärkung (früher für die Mutter als den Vater.) In der Mutter geht die Liebe zugleich auf das Schöne und Hohe, was sie in ihren Kindern vorhanden glaubt und aufsucht; weniger ist sie auf das gerichtet, wozu die Kinder gebildet werden können. Ihrem Blicke liegt im Kinde der ganze Mensch vor.

Die Entstehungsart der Liebe ist also, wie nun einleuchtet, keineswegs so zufällig, als sie gewöhnlich geschildert wird, sondern nothwendig vorbereitet. Sie beginnt mit dem Leben, wie die Mutterliebe mit der ersten Mutterempfindung. Die Liebe geht nemlich immer hervor aus dem Hinstreben zu dem Verwandten, das sie sich anzueignen, sich zu vermählen sucht. So spielt das Kind mit dem Leblosen gern und strebt es zu verlebendigen, das Rauhe und Harte zu beugen; so fühlen Knaben und Mädchen Neigung zu Thieren und wünschen ihnen Sprache. Die Phantasie wird rege, mit ihr zartere, stille Gefühle und die Liebe zum andern Geschlecht, noch später zu einer bestimmten Person desselben. Sorgfältig unterscheide man vom ersten Entstehen das erste Ausbrechen der Liebe. Liebe ist ein Bedürfnifs des Herzens und dies fordert seine Rechte, das heifst, es strebt nach seiner Thätigkeit, nach der innigsten und lebendigsten, die selbst der Geist nicht gibt. Sie bricht aus, wenn die subjective Empfänglichkeit reif, die subjective Stimmung günstig ist, wenn eine frühere Lieblingsneigung, ein bestimmtes Interesse an physische oder geistige Schönheit oder Gefälligkeit fixirt. Das erste, allerdings zufällige, aber nicht plözliche Begegnen einer dem Subject gefälligen Gestalt ist ihr erster Zünder, den die Phantasie durchglüht. Die Schönheit erscheint erst spät im Bewufstseyn, mithin auch erst bei der Geschlechtsliebe, als eine, früher in der körperlichen, dann in der geistigen Vollkommenheit für uns sprechende Form, als ein Ausdruk des Einzigen und Einen Urschönen. — Schon als Naturtrieb schränkt die Liebe die Willkühr des egoistisch zerstörenden Menschen ein; allein ihre Hoheit erreicht sie in der freien wechselseitigen Mittheilung von Güte zur Erhaltung der Harmonie des Ganzen. Nur entzündet wird sie durch das physische Bedürfnifs, nicht aber erhalten; auch dem Göttlichen ward sie gegeben. Daher genügen dem liebenden Menschen nicht mehr die Vergnügungen der Sinne, ja nicht die ganze Sinnenwelt. Die Phantasie sucht in ihr vergebens ihr Gut, sie irrt umher, bis sie es einst findet. So sollte und kann nun die Liebe ächter Art uns einig mit uns selbst machen, weil sie uns einig mit der Natur macht. Sie reinigt das Gemüth. Wer sein Leben verläfst, ohne dafs sein Herz durch etwas Anderes in Bewegung gekommen war als durch das Blut, das seine Adern füllt, entweder in der Wildheit des Naturtriebes, oder in dem Wogen des Affects, der darf in sich keine Menschlichkeit hoffen.

Freundschaft.

Mit der reinsten, leidenschaftlosen und mithin unverblendeten Liebe verschmilzt die Freundschaft.

Was den Namen der Freundschaft nicht verdient, mufs von ihr genau unterschieden werden. Sie ist nicht vollkommne Uebereinstimmung der äussern und innern Eigenschaften, — also nicht der Temperamente, nicht einmal der Neigungen, des Geschmaks; auch kann sie nie ganz gleich statt finden. Sie ist vielmehr das Bestreben nicht nur im Allgemeinen mit einander in der Annäherung zu reinen, interessanten Zwecken zu handeln, sondern dabei sich gegenseitig zu unterstüzzen, sie ist das Streben, die moralische Kraft durch ein anderes Wesen zu stärken und zu erhöhen, verbunden mit der innigsten und reinsten Vereinigung der Herzen bei steigender Liebe. Sie entsteht erst durch Befreundung und diese hat ihre Grade. Allgemeines Wohlwollen und Menschenliebe und die besondere Uebereinstimmung in Gesinnung und Absicht sind die Grundlagen. Von der Werthschäzzung und Hochschäzzung (Achtung), welche sie zur freien und reinen, d. i. uneigennüzzigen Vereinigung machen, steigt sie dann zu reinerer Liebe und zum Vertrauen, bis sie als Freundschaft erscheint, in welcher sich jenes allgemeine Wohlwollen und diese besondere Vereinigung mit Liebe und Vertrauen verbindet. Dies aber ist ganz frei, und läfst sich nicht gebieten; daher auch nur unter Wenigen, vielleicht nur unter Zweien, als dem vereinten zweiten Selbst, zu finden. Der Zwek, welcher dann der Freundschaft vorliegt, macht gegenseitige moralische Vollendung aus.

Die Freundschaft ist innige Vereinigung; darum sezt sie nähere Berührung als die allgemeine Menschenliebe voraus, wie eine Aehnlichkeit, die zum Verstehen des Herzens nöthig ist. Unter ihren Erfordernissen stehen nicht etwa blos Abwesenheit der Antipathie, Gleichheit der Gesinnung (denn auch Räuber besizzen diese), sondern sympathetisches Gefühl, wohlwollende gesellige Neigungen, obgleich nicht grade (zufällige) Herzensergiessungen, oder — in einem Worte alles Erfordernifs umfassend — reine Menschlichkeit. Dabei sezt sie noch einen Sinn (Bemerkung) für Vollkommenheiten (irgend einer Geschiklichkeit) in dem Andern voraus und dieser, vereint mit dem Vergnügen darüber, ist in der Freundschaft das historisch erste, nämlich die Fähigkeit. Zu dieser gesellt sich dann Theilnahme als Bedürfnifs des Menschen. Darum ist sie auch wohl nicht so selten, als man oft meint, wenn man nur versteht, Freundschaftsgefühl in Andern zu entlocken. — Wo reines Mitgefühl, in welchem sie ihre stärkste Beförderung erhält, und das Bedürfnifs Theil zu nehmen und sich anzuschliessen entwickelt ist, da kann sie auch ohne Cultur selbst unter rohen Völkern aufleben und gedeihen. Daher werden in der Jugend, der Zeit rücksichtloser Offenheit, die Freundschaften und meistens die dauerhaftesten geschlossen. Die Freundschaft ist stets desto inniger, in je höherm Grade sich jenes sympathetische Gefühl vorfindet; noch mehr, wenn es in Verbindung mit an-

dern Vollkommenheiten steht. So erscheint sie dann nicht als Attraction des Thierischen und Einzelnen zu besondern Zwecken, macht kein Zusammenleben nöthig, stammt nicht aus dem Bedürfnisse der Bequemlichkeit oder Annehmlichkeit, der Noth oder des Unglüks. Eine solche Freundschaft lebt im Endlichen und im Bedingten, ist also ihrer Natur nach kurz. Sie ist das Eigenthum blos des Menschen, und mit Vernunftreife vereint. Durch sittliche Cultur wird sie am meisten befördert. Sie erheischt Einfalt der Sitten, welche dem leeren höfischen Formalismus und dem frostigen Conversationstone entgegensteht, eine Entsagung, die nie müde wird zu tragen, Aufrichtigkeit, vorzüglich eine religiös-sittliche für das Ewige, und Göttliche und Bessere. Ihr Charakter ist mehr intensiv und inniglebend, daher sie verschwiegen ausdauert. Ihre Berührungspuncte liegen tief, nicht in der körperlichen Annäherung und dem vereinten Zusammenseyn, das nicht wie bei der Liebe für sie unentbehrlich ist. — Sie waltet aber über der Zeit, daher ihre ewige Jugend; eine Einheit in der grossen Einheit, vereintes Fortschreiten und Leben für das Ganze als Eine Sache darstellend, zeigt sie sich uneigennüzzig, anspruchlos, und ohne grosse Erwartungen. Erhaben über den Kleinigkeitsgeist, über Misverstände und Beleidigungen, wird sie sogar noch erhaben, wie die Religion, über redseliges Vernünfteln.

Von der Liebe hat die Freundschaft das Individuelle, wie die Liebe von der Freundschaft das Universelle nimmt. Die Freundschaft ist erhaben, die Liebe schön; sie ist vertrauend, die Liebe gläubig; Liebe fordert Jugend, und ist früher am feurigsten, Freundschaft wird mit den Jahren fester und entbehrt der Schwärmerei der Liebe. Wäre Freundschaft eine niedere Gemeinschaft, so forderte sie Gleichheit des äussern Ranges, der sich allerdings auch messen läfst; allein, als der Ausdruk der reinsten Sympathie geht sie auf das Höchste, in dem allein Gleichheit ist, auf das Leben im Ewigen. Sie fordert Tiefe des Gemüths, daher sie kein Antheil der Gesellschaften wird. Nur unter Wenigen gedeiht sie; denn ein Band, welches Hunderte umschlingt, ist ein zu schlaffes Band, als dafs durch dasselbe eine genaue Verbindung der edelsten Art geknüpft werden könnte. Verlangt sie auch nicht Tiefe des Geistes, so ist Tiefe des Herzens und Willens (überhaupt der Gesinnung) unausbleibliche Forderung. Dahin aber gehören dann Zuverlässigkeit, Verschwiegenheit, Treue, Harmonie mit sich selbst, und ausgeschlossen werden Laune und Veränderlichkeit; es werden dazu verlangt Vertrauen, also ohne Argwohn; Wahrheit, also ohne Falschheit; Bescheidenheit, mithin ohne Eitelkeit und Empfindlichkeit, die leicht gereizt und beleidigt wird; endlich Zartheit, von der Rauheit entfernt, ja sogar ein grosses Gemüth und Charakter. Unter Charakterlosen wird und kann es nicht Freunde geben. Wenn aber die Freundschaft gegenseitige Duldung der Schwäche und gegenseitiges Interesse verlangt, so wird sie durch Einbildung, wie durch Egoismus getrübt und geschwächt. Egoismus sowohl als Eigennuz, wie als Stolz ist ihr Hindernifs. Jener sucht nur seinen Vortheil, dieser nur sich

und ist sich selbst genug. Andere Hindernisse wirken unter verschiedenen Bedingungen gegen sie. Eine zu grosse Weichheit, die Veränderlichkeit des Charakters, der Festigkeit, die sich gegen allen Wechsel der Laune und Neuheit behauptet, wie gegen die Anfälle von Mistrauen und Eifersucht, entgegengesezt, schaden auf gleiche Weise der Freundschaft. Daher sind auch die feurigen Temperamente zur Bewahrung derselben am wenigsten geeignet. — Nur die Freundschaft ist für die Ewigkeit, welche etwas Verewigungswerthes enthält. Das Eine Streben nach der Ewigkeit des Reinen, Guten und Schönen ertheilt ihr ewige Jugend und wer über sie zu klügeln vermag, der veraltert früh und geht zurük.

Hafs.

Wie alle Leidenschaften, in welche eine oft seltsame Kühnheit ohne Noth verschwendet wird oder in denen viel Kraft und Schwäche beisammen stehen, den Menschen interessiren, so auch der Hafs, der sich immer ohne Noth unangenehme Gefühle schaft. Er steht überall der Liebe entgegen und dies sogar in dem parallellaufenden Stufengange der Entwiklung, ausser dafs die Liebe der Zeit nach früher entsteht. Beide machen ein Streben aus; die Liebe wird aber Zuneigung, der Hafs Abneigung. Jene äussert sich in der Aneignung des Verwandten (Harmonischen) und des uns, wenigstens nach der Meinung, thatig Entgegenkommenden; dieser ist Abwendung des Fremdartigen (Unzusammenstimmenden) und uns, wenigstens nach unsrer Neigung, thätig Widerstrebenden. Der Entstehung des Hasses gehen eigenthümliche Vorbereitungen voraus, die sich als Aufstufungen zeigen: a) abstossende Kraft, Propulsionstrieb — selbst in der äusserlichen körperlichen Natur; b) Instinct der (noch unbestimmten und unwillkührlichen) Antipathie; c) Widerwille — des halb physischen, halb psychischen Ekels, d) Abscheu — tieferes und thätigeres Widerstreben. Bis hieher geht das Streben auf Sachen und Personen, oder auf das Aeussere des Menschen (wie auf Misgestalten). — Die Antipathie macht einen Ausflufs des Begehrungsvermögens und zwar der Abneigung, eines unwillkührlichen anfangs dunklen und uns unerklärlichen Widerwillens aus. Sie ist daher eigentlich kein Urtheil über den Werth unsrer Nebenmenschen. Als die Gemeine geht sie aus der Furcht vor ein künftiges, schon erfahrnes oder noch unerfahrnes Uebel hervor. Egoismus, beleidigte Eitelkeit, Neid, Streben nach Ruhe, physognomische und andere Vorurtheile und Einbildungen können ihre Vermittler werden. Immer beruht sie auf der Gewalt eines, vollends des ersten (mächtigen) Eindruks und dem Contrast der Neigungen und Charaktere. Ihre Richtung geht dann auf Entdeckung von Schwachheiten, welche oft am meisten anziehen, und nach der Entdeckung ihrer Gründe zeigt sie ihre Wahrheit oder Falschheit. Lasse sich auch eine starke Antipathie nicht ganz oder schwer überwinden, so wird sie doch unter Gebildeten nie statt finden, da sie von dunklen und zu starken Gefühlen beherrscht wird; vielmehr werden sich hier nur Grade der Misbilligung zeigen.

Nach diesem Vorausgegangnen erscheint der Hafs und auch wieder unter verschiedenen Formen, nemlich: a) als Affect, rasch gefafste Abneigung gegen einzelne Eigenschaften eines Menschen. Dieser kann Anwandlung seyn und in edeln Unwillen übergehen; b) als Leidenschaft, — dauernde Abwendung der Person selbst und Abstossen derselben. Hier erst schliefst sich, und auch nur allmälig, die Rache an. Mit Verachtung vereint bildet er die Feindschaft. c) Als Hang — gänzliche Abkehrung von Menschen; d) als Sucht — separatistischer Menschenhafs, Misanthropie (z. B. widernatürlicher Hafs der Kinder.)

Was die thätige Anfeindung und die feindselige Behandlung Andrer ausmacht, beruht nur auf dem Zufälligen. Der Grund des Hasses aber liegt nicht in dem blossen Abstande (Contraste) des Andern, sey er wirklich oder vermeint; ferner nicht in jedem Widerstande, ja nicht einmal in jedem Absichtlichen gegen uns, sondern in dem vermeinten Absichtlichen auf uns und zwar mit Bitterkeit und mit Nachtheil Gerichteten. Doch auch dies nur bei einem solchen, bei dem uns, dem Gehafsten, die Widerstehungskraft abzugehen scheint. So wird der Stolze mehr verachten als hassen, der sich selbst stark Fühlende nie hassen; eben so wenig der moralische Mensch. Nur der Schwache, der Neidische, Geizige etc. hafst. Die Quelle des Hasses ist also zwar nicht Schwäche überhaupt, aber doch Schwäche des Selbstvertrauens und Menschenvertrauens. Er geht hervor aus dem Triebe nach Selbsterhaltung (nicht nach Kraftерweiterung), namentlich seiner Freiheit. Begleitet wird der Hafs vom unangenehmen Gefühle der Mifsgunst gegen den Beschränkenden, das ihm als Furcht und Abscheu vor dem Häfslichen vorausgeht und ihm als Verdrufs über den Verfolgenden nachfolgt. Jede Abneigung, kann man daher hinzufügen, stammt aus dem unangenehmen Gefühle und man fafst jene, um sich dieses zu erwehren. Nicht an sich ist also der Mensch hart, er wird es erst, so wie er auch nicht an sich vertrauungslos ist, was ohnehin nie glüklich macht.

Theorie des Gefühls.

Zwischen dem theoretischen Theil der psychologischen Naturlehre, oder der Noologie, und zwischen dem mehr practischen Theil derselben, oder der Thelematologie, steht die Theorie des Gefühls gleichsam in der Mitte. Dies mufs aber in der Natur der Sache selbst seinen Grund haben.

Das Herz ist körperlich älter als der Kopf, so auch pfychologisch gefafst. Da erscheint es nemlich als unser ältester Sprecher und Freund und Vertrauter. Kaum sollte man demnach glauben, von einem so alten und uns so nahen Freunde etwas Neues sagen zu können. Allein es ist auch körperlich das zulezt Sterbende und psychologisch das Niealternde, also das immer neue, mithin immer individuellere Seiten Darbietende.

Das Fühlen ist älter als Gefühl und Affect; nemlich älter als Gefühl, in so fern die Thätigkeit älter ist als die Reflexion; älter als Affect, in so fern eine stärkere Erregung eine leisere, eine höhere Thätigkeit eine thätige Beweglichkeit voraussezt. Die Vorstellung gibt uns erst das Gefühl; Fühlen hingegen geht allem Vorstellen vorher.

Doch ist wieder der Affect älter als das Gefühl, so fern es nicht das (abstracte) Vermögen, sondern das reinste, d. i. von Affect unvermischte, Product desselben, oder die leichte und harmonische Welle des Gefühls bezeugt, in der sich der Geist zugleich rein spiegelt, daher man den Namen eines Mannes von Gefühl dem durch Zartsinn im Fühlen sich Auszeichnenden ertheilt. Es fühlt Jeder und immerwährend; nicht Jeder hat aber Gefühl und dies Mancher nicht einmal gleichsam stofsweise.

Vor aller Auffassung des Fühlens in einem begränzten Begriffe, also vor allem ideellen Definiren, suchen wir es reell wahrzunehmen. Wir fragen daher zuerst: Worin besteht das, wahre, wirkliche Fühlen als lebendiger Zustand erwogen? Und worin namentlich das Menschliche? Erst wenn dies entschieden ist, können wir entscheiden, wiefern Fühlen eine blos menschliche oder zugleich thierische Thätigkeit sey und nicht nur ob sie im Thiere erfolge, sondern auch ob für das Thier? — Das Wahre, also das Ungemischte (mit Affect), Unüberspannte (durch Krankheit) wird hier zum Gegenstande. Wann also können wir sagen, dafs wir wirklich fühlen, dafs wir es uns weder einbilden, noch ankünsteln?

Wenn wir die Mitte halten zwischen gefühllosem Stumpfsinn und zwischen überfliessender Sentimentalität, oder zwischen Herzlosigkeit, d. i. Gefühlsarmuth und zwischen Gefühlsschwelgerei, die am Ende jenes Extrem berührt und selbst zur Herzlosigkeit wird, — dann fühlen wir wirklich. Der

Normalzustand des Gefühls, also der Freiheit von allem Affect findet sich im idealen Menschen. Um nun aber im Gefühle eines lebendigen Wesens jene Mitte haltbar und bestehend denken zu können, mufs man sich zugleich einen reinen und gesunden Seelenzustand überhaupt denken, in welchem also keine unnatürliche, keine übermässige Lust oder Unlust aufkommen kann, geschehe dies nun durch die Schranken eines thierischen Instincts oder einer menschlichen Genügsamkeit.

In einem solchen nicht willkührlichen und zufälligen, sondern nothwendigen und unwillkührlichen Zustande — wie drükt sich das Gefühl aus, wie verräth es sich? Um dieses aufzufinden, müssen wir die einzelnen Züge, welche allen einzelnen Arten des Gefühls gemein sind, sammeln, die mannichfaltigen einzelnen Erscheinungen vergegenwärtigen und dann durch Zergliederung so weit als möglich in die Tiefe dringen.

Es kündigt sich das wahre, reine Gefühl als 1) ein erhöhtes, gesteigertes Leben an, — zunächst in einer grössern Beweglichkeit erst einzelner Muskeln, dann namentlich des Gesichts, insbesondere des Bliks, endlich der ganzen Gebehrdung. Das wahre, innerlichlebende Gefühl kommt übrigens nie in einer übermässigen Aeusserung, vielmehr als kurz und gemessen vor. Der Gang drükt jene innere Bewegung aus; er wird selbst ausdruksvoller, ja seelenvoller, (dem Troknen, Kalten, Todten, z. B. des Wissens, entgegengesezt).

2) Der so gefafste Ausdruk eines erhöhten innern Lebens ist jedoch nicht völlig ununterbrochen,

also bei aller Erhöhung doch auch ein momentan gehemmtes und unterbrochenes Leben, durch welche momentane Unterbrechung aber das Leben wieder erhöht oder gesteigert wird. Nie ist er in Einem Zuge anhaltend, sondern abgesezt, abgebrochen, den Pulsschlägen des Herzens gleich, gleichsam wie zurükgehalten, — ja fast zuckend, wenn auch nicht immer krampfhaft. Daher erscheint er entweder ganz stumm oder nur in abgesezten Tönen laut; darum kommt und geht er in Momenten, dem anhaltenden Streben entgegengesezt; daher ist er wechselnd und schwebend zwischen Lust und Unlust.

3) Wir finden es als das ganze lebendige Wesen ergreifend, welches es trift, es gleichsam in sich selbst beschlossen haltend, ja oft wie bezaubernd und fesselnd. Daher ist es an-sich selbst ohne Anspruch an das Fremde, mithin auch ohne fordernden oder gar hinreissenden Trieb; allein eben so auch ohne Haften an dem Einzelnen, mithin ohne Zergliederung und Auflösung in Wissen oder Vorstellungen; daher auch bei höhern Graden von Ohnmacht des Geistes und des Willens begleitet.

4) Es zeigt sich endlich nicht von dem fremden Anstofs oder Eindruk abhängig, sondern in sich ruhend, in einer eignen Welt befangen, ja verloren. Daher ist es ganz individuell und nur dem Bewufstseyn sich ankündigend, nie völlig in ein fremdes Wesen übertragbar, und deswegen sowohl unaussprechlich, als auch durch keinen Laut und keine Handlung ganz treu darstellbar oder gar erschöpflich. Daher geht es an sich aus seinem Selbst

nicht heraus und trägt die gröfste Tiefe des Menschen in sich; es wird nie ganz von einem Fremden durchdrungen, erfafst oder beurtheilt. So nun in die Sphäre unsers Wesens eingeschlossen, verbleibt es völlig subjectiv. Durch diese Lebensmomente aber schliefst es sich eben am schnellsten und fühlbarsten, am verständlichsten und kräftigsten, ohne Laut und That, an alles Lebendige innig an, theilt sich Allem mit, was minder von Erscheinungen als von dem Seyn ergriffen wird. Daher zeigt es sich selbst anschliessend an das schon absterbende Thier, das nichts mehr sucht und begehrt.

5) Endlich zeigt es sich als ein nothwendiges und unmittelbares Ergreifen des Wirklichen, des Realen, also des wahren Seyns — (im Gegensaz gegen die vorübergehenden Erscheinungen, z. B. der Einbildungen und Wünsche.) Daher kündigt sich in ihm das vollste Seyn mit der sichersten Entschiedenheit an und zwar a) zunächst unser Daseyn, und unser jedesmaliger gegenwärtiger Zustand, das Seyn unsers Selbst, unsre Individualität, ja bei mehrerer Erweiterung unsres Bliks in die vergänglichen Phänomene — unser ewiges und idealisches Seyn. Daher sind nicht nur alle Gefühle Selbstgefühle, sondern auch bei allen ihrem äussern Wechsel dennoch zuversichtliche, Glauben und Gewifsheit, Unvertilgbarkeit und Ausdauer in sich schliessende, Regungen; — daher kann den Realism des Gefühls keine Sophistik und kein Skepticism, welcher nur mit Begriffen verfährt, erschüttern.

b) So-

b) Sodann fremdes Daseyn neben uns. Darum liegt das Menschen-Vertrauen und das gröfste Vertrauen grade in dem Zarterfühlenden; daher rührt das schnelle Zusammenstimmen in dem Mitgefühle fühlender Menschen, auch ohne Worte und That; daher ist das Gefühl der Vermittler der unmittelbaren, subjectiven, d. i. der innigsten Ueberzeugung, die wir Glaube nennen.

c) Endlich das höchste Seyn des einzig und ewig Wahren und Guten, — und in seiner schönsten Vereinigung, in dem Seyn des höchsten Selbst, d. i. des göttlichen Urseyns. Daher das Gefühl der Freiheit als unsrer Beziehung auf diese übersinnliche Welt; daher das Beseligende des Gefühls; daher ist Gefühl im Practischen immer der zuerst erscheinende sichre Leitstern, namentlich in dem zartfühlenden, religiösen Weibe.

Das Gefühl in seiner reinen Gestalt, d. i. in seiner noch durch keine Reflexion, durch kein Bewufstseyn unsers Zustandes aufgehellten Dunkelheit, ist also:

> die durch Wechsel des Sinnes und Triebes in Vereinigung aus uns (mithin ohne äussern Eindruk) und zu uns in der Zeit stetig (d. i. unmittelbar und immer gegenwärtig) fortgehende (wogende) innige (rein subjective und durchaus individuelle) Erregung des Seyns.

Kann man Fühlen als das (an sich blinde) Gestimmtseyn für das Unendliche betrachten, so wird

man in dem Gefühle den Coincidenzpunct des Endlichen und Unendlichen auffinden.*)

Wessen eignes Seyn schwach erregbar ist, dem spricht man wenig, oft gar kein Gefühl zu. Wer leicht erregt wird, der ist der Affectvolle. Wer gleichmässig erregt wird, hat Gefühl; wer innigst ergriffen wird von dieser Erregung, hat tiefes Gefühl; wer fortdauernder und stärker erregt ist, lebt im Affect als der eigentlichen Gemüthsbewegung. Erst durch Reflexion des höheren (innern) Sinnes werden wir uns unsers bestimmten Zustandes bewufst, der dann aber schon nicht mehr ein gegenwärtiger, sondern wenigstens ein vorübergehender, oder sogar — troz der Kürze der Zeit — ein wirklich verflossener ist.

Nur durch jenen Wechsel aber werden wir uns der Gefühle bewufst. Wie wir die weifse Farbe nicht auf der weifsen unterscheiden können, so ist der Mensch, auf der Flucht der Zeit hingetrieben, ein ewiges Spiel verschiedener Gefühle, so lange er den Wechsel nicht fixirte. Auch wäre ein ewig fortdauernder Schmerz, wie eine ununterbrochene Freude weder das Eine noch das Andre, ein Unding.

Unlust und Lust sind nur durch einander, weil sie relative Erregungen sind, wechselnd wogend

*) So schwer es ist das Gefühl in Begränzungen zu umfassen, da sein rasches Erscheinen und sein schneller Wechsel Schwierigkeiten herbeiführt, eben so schwer definirbar ist der Affect als das Ursprüngliche, weil das Gefühl selbst im Unbestimmten liegt und schwankt, und gewöhnlich nur im Affect beobachtet wird.

zwischen Wechselbestimmungen von Reiz und Gegenreiz. Daher gibt es streng, d. i. wissenschaftlich genommen, keine gleichgültigen Gefühle, weil diese gleich den Wellen des Lebens, nie still stehen, und weil unser Zustand unaufhörlich verändert wird. Gleichgültig ist im gemeinen Leben oft schon mehr als gleichgeltend, vielmehr fast Eins mit unangenehm, mit dem, was uns nicht interessirt, oder nicht gefällt. Oft heifst auch ein Gegenstand, der uns in keine starke, mithin nicht bemerkliche Bewegungen sezt, wo Lust und Unlust auf einer niederen Stufe stehen bleiben, gleichgültig; daher Tetens*) jene Gefühle Lehrende, den Geist nicht Betäubende nennen konnte. Was wir gleichgültige Gefühle gewöhnlich nennen, sind vielmehr schwankende, d. h. nicht in der Mitte stehende, sondern sich hin und her wiegende, oder spielende. Mithin bleiben die Gefühle selbst immer entweder angenehm oder unangenehm, und gleichgültig nie (total) absolut, sondern höchstens nur relativ, d. i. in Beziehung auf uns, auf unsre dunkle Wahrnehmung, unser noch nicht völlig erwachtes Bewufstseyn, wie z. B. in der Kindheit auf unsre schwächere oder getheilte oder zerstreute Aufmerksamkeit, z. B. in Gesellschaft. Der Zustand der, wenn auch nicht

*) Siehe dessen Versuch über den Menschen Th. I. S. 184. — Man vergl. Schmid in seiner Psych. S. 383. welcher gleichgültige Gefühle läugnet, und Hofbauer in s. Naturlehre etc. S. 241. welcher zweifelt. Uebrigens unterscheide man bei den obigen Bestimmungen die Gleichgültigkeit des Betragens, und die der Gesinnung (gegen das, was sich nicht auf unser Ich, geschweige auf unser Selbst bezieht), welche sich beide anders verhalten.

gänzlichen doch partialen Gleichgültigkeit, d. i. derjenigen, wo wir kein klar eingestandnes Interesse, weder Vergnügen noch Mifsvergnügen merklich und deutlich empfinden, ist demnach immer, so fern wir ihm uns nähern, wenn auch kein absoluter Stumpfsinn, doch Unempfindlichkeit und Gemüthsschwäche; — so wie es das Gegentheil — die Empfindlichkeit ist, d. i. die Schwäche, leicht gerührt, ja von allen Gegenständen sehr getroffen, und stark afficirt zu werden. Diese wird höchstens nur dem weiblichen Geschlechte zu Gute gehalten.

Dieser Gleichgültigkeit und Empfindlichkeit als Schwäche stehen die beiden stärkern Zustände entgegen — die der Gleichmüthigkeit und der Empfindsamkeit. Jene Gleichmüthigkeit unterscheide man von dem Gleichgewichte der Gefühle.

Gleichmüthigkeit ist eine Gemüths-Stärke, ist die Eigenschaft des Weisen, welcher sich in dem beharrlichen Zustande des Gemüths befindet, um sich nicht übermässig zu freuen, noch auch so zu betrüben. Hier haben die Gefühle nichts Beunruhigendes, nichts Ueberwiegendes über die Ideen, mithin nichts Nährendes für die Leidenschaften. Die ihr entgegenstehende Empfindsamkeit macht die zarte Theilnahme, die etwas zu Herzen nimmt, und welche daher als wahres Gefühl, als humane Sympathie in That übergeht, aus. Sie sezt ein Vermögen zu unterscheiden und zu urtheilen über das voraus, was Gefühl erregt. So erscheint sie also als eine Eigenschaft, die jeder Mensch, also jeder,

welcher der Roheit entwachsen ist, haben soll; die nicht blos dem Weibe, sondern auch dem Manne geziemt, welcher ebenfalls reiner Mensch seyn und als solcher fühlen soll, was er in der Person eines Andern, der sich vielleicht ihm immer als ein still Flehender naht, zu verhüten hat.

Gleichgewicht nennt man nun gewöhnlich den Zustand, in welchem Vergnügen und Mifsvergnügen aufgehoben werden durch entgegengesezte Zustände, eigentlich aber doch nur, wo die Gefühle in der Wage und zwar darum stehen, weil die Gründe zum Vergnügen und Mifsvergnügen hin und her schwanken oder vielmehr sich immerwährend gegenseitig aufheben. Allein dieser Zustand ist sowohl im Gefühle als in der Ueberlegung nur scheinbar; er ist kaum in der physischen Welt vorhanden, um wie viel weniger in der geistigen. Es kann uns ein Gegenstand nicht gleich grosses Vergnügen und Mifsvergnügen gewähren, denn nichts in der Welt ist sich ganz gleich. Dies sollte auch der Unentschlossene erwägen, in welchem Gründe schwanken. Gesezt aber auch es wäre möglich, dafs ein Vergnügen und Mifsvergnügen völlig gleich wären, so kann doch unsre Aufmerksamkeit nicht in demselben Moment auf Beide gleich stark gerichtet seyn; vielmehr ist dies entweder mehr auf Mifsvergnügen oder auf Vergnügen gerichtet. Was wir also Gleichgewicht nennen, kann höchstens nur vergleichsweise so bezeichnet werden, nemlich wo ein schneller Wechsel von Lust und Unlust, oder noch bestimmter, von einem niedern Grade der Lust oder Unlust vorhanden ist. Wir bemerken nicht immer

darin das Vergnügen oder Mifsvergnügen, ob es gleich da ist, — oft wollen wir uns sogar das Eine oder Andere nicht gestehen. Es kann aber auch unsre Aufmerksamkeit in keinem Augenblicke auf Beide zugleich stark hingewendet seyn. Man traut sich wohl darum ein Gleichgewicht zu, weil man auf seinen wahren eignen Zustand überhaupt selten ernst und unbefangen genug reflectirt; allein man irrt dadurch.

So wenig ein eigentliches Gleichgewicht angenommen werden kann, so wenig gibt es ein eigentliches Uebergewicht, sofern darunter ein gleichzeitiges Vorhandenseyn von Lust und Unlust verstanden wird. Sobald eine Lust aufhört, mufs in uns die Unlust anfangen. Höchstens können nur successiv vor dem Bewufstseyn die Gründe zur Lust von denen zur Unlust überwogen werden.

Die Selbstständigkeit der Gefühlsthätigkeit, d. i. seine reale Differenz von dem Erkenntnifs- vermögen und dem Begehrungsvermögen wird nun leicht erhellen. Das Gefühl erscheint wenigstens als ein eben so unabhängiger Act im Bewufstseyn als die Vorstellung selbst. Das Gefühl kann als solches und unmittelbar sogar am unmittelbarsten zum Bewufstseyn gebracht werden. Dabei kann es, vermöge der ursprünglichen Wechselwirkung aller drei, im Organismus eng verbundenen Vermögen, bald mit Vorstellungen, bald mit Bestrebungen sich vergesellschaften, in sie übergehen oder auch durch sie veranlafst werden. Vermöge dieser gegenseitigen regelmässigen Verhältnisse erscheint es nun als coordinirt den beiden übrigen Vermögen, obgleich diese Coordination mit sehr verschiedenen Graden der leichtern Mittheilung zu der einen oder andern Seite verbunden seyn kann. So sind gewisse bestimmte Gefühle mit gewissen bestimmten Vorstellungen verbunden; es kann Gefühl, Vorstellung und Begehrung auf Einen Gegenstand bezogen werden. Jene Verbindung findet aber nicht bei jeder Art der Vorstellung statt.

Es ist also das Gefühl keine Vorstellung überhaupt und das Gefühlsvermögen kein Zweig des Erkenntnifsvermögens. Es gibt Gefühle ohne Vorstellung, Stimmungen der Beklommenheit, des Wohlbehagens ohne alle Unterscheidung eines Objectiven; ja zuweilen drängen sich Vorstellungen zu unsern Gefühlen als etwas durchaus Fremdartiges. Daher dürfen wir auch das Gefühl nicht als eine subjective Vorstellung mit Jakob (in seiner Psych. §. 119. 127. 524.) oder eine dunkle nennen. Es macht die Natur der Vorstellung aus, sich auf ein Object, und zwar ein unterscheidbares und verschieden zu behandelndes zu beziehen. Die Vorstellung verhält sich also zum Gefühl, wie Gegenstand, den ich mit Unterscheidung seiner Bestandtheile wahrnehme, — zum Zustand, den ich, mit Nichtunterscheidung seiner Bestandtheile inne werden kann. Das Gefühl geht sogleich in eine Vorstellung über, sobald das Object fixirt wird. Dies läfst sich leicht auch im Einzelnen verfolgen:

Mit Empfindung wurde Gefühl sehr früh und am fortdauerndsten verwechselt. Wirklich treffen auch beide in dem Begriffe der Receptivität und

darin, dafs beide besonders die sogenannten innern Empfindungen in der Ankündigung unmittelbar wahrgenommen werden, zusammen. Die Empfindung sagt von einem Mannichfaltigen und kann mitgetheilt werden; das Gefühl hingegen ist einfach und ganz subjectiv. Selbst die innern Empfindungen beziehen sich auf ein äusseres Object, und sind durch ein äusserliches Afficirtwerden bewirkt. Immer bleibt die Empfindung nur ein innegewordner Eindruk, eine innegewordne Objectivität. Das so vieler und hoher Gefühle fähige Menschenherz ist mehr als die Wirkung zarter Nerven. — Anschauung, als die aus unmittelbarer Wechselbeziehung zwischen der äussern Bewegung und innern Empfindung entstandene besondere Vorstellung, ist Gefühl noch weniger. Am wenigsten ist es Begriff, d. i. kein Getrenntes, Isolirtes und Zusammengeseztes, so wenig als Fühlen ein Begreifen oder ein Trennen und Verbinden eines geschiedenen Mannichfaltigen ist. Die ursprüngliche Stärke des Gefühls vermindert sich im Gegentheil, sobald es in Verbindung mit klaren Begriffen gebracht worden ist. Endlich ist es nicht Idee, in so fern es nicht eine gedachte Einheit, oder selbst ein dem Gefühle ursprünglich gegebenes Datum ausmacht. Ideen können hingegen, wenn sie von der Phantasie zu Bildern verwandelt worden sind, denen kein Gegenstand entspricht, durch ihre Ideale die stärkste Rührung bewirken.

Gefühl ist aber auch — kein Trieb, der sich durchaus auf ein Objectives bezieht, indefs das Gefühl auf sich selbst beruht. Auch ist Gefühl nichts vom Triebe Nachgelassenes, mithin kein Product des Triebes, obgleich das Gefühl in eine thätigere Wirksamkeit zu dem Triebe gebracht wird. Eher ist das Gefühl die vorbildende und pflegende Mutter des Triebes. Daher begehren auch Wesen von Gefühl anders als die mit Affect, anders als die Unempfindlichen.

Die Ursprünglichkeit des Fühlens überhaupt mufs nun eben so nothwendig erscheinen. Wir können für diese Thätigkeit keine höhere angeben, von welcher sie erst abhinge; vielmehr geht sie rein aus sich selbst hervor, d. i. unmittelbar aus der productiven Kraft der organischen Natur, daher grobthierische und blödsinnige Menschen mit geschwächter productiver Kraft auch höchst wenig Gefühl, geistvolle und genialische hingegen desto mehr besizzen. Das Gefühl ist das Erste, was erscheint, d. h. was sich dem Bewufstseyn ankündigt, was ihm von der innern Welt zuerst objectiv wird, als das Bewufstlose. Darum ist es aber noch nicht der Grund, aus dem erst das Uebrige folgt, so wenig als der Funken, der durch den Stahl aus dem Steine geschlagen wird.

Im Ursprünglichen ist durch die ganze Natur Indifferenz und Einheit, daher auch in dem Gefühle und seiner Einfachheit. Doch erwacht das erste dunkle, aber eben daher starke Gefühl, die anfangs tief schlummernde innre Wechselerregung unsers Seyns, — bei dem Uebertritt in die erste Differenz. Diese liegt ursprünglich nicht in ihm selbst, oder in seiner reinen Einfachheit, sondern sie mufs ihm von Aussen kommen. Daher

erscheint sie durch die erste Hemmung seines ursprünglichen Lebens, durch den ersten Conflict und Contrast dieses innigern Lebens mit der Aussenwelt, durch die erste Collision des Nicht-Ichs mit dem Ich, das im Gefühle sich als Beharrliches ankündigte. Daher ist, so wie aus andern Gründen, der Schmerz älter als die Freude; daher liegt z. B. in dem widernatürlichen Körperreiz (ein Druk auf den Embryo oder den Säugling) eine Drohung der Vernichtung in den Individuum, das ist, für das subjective Gefühl, in welchem eine unermefsliche Unendlichkeit wie ein Seyn gegeben ist, eine furchtbare Macht des Endlichen; — dies erfolgt aber natürlich zuerst im Concreten.

Doch grade in diesem Conflict findet sich der Mensch zuerst selbst im Gefühle, doch auch natürlich nur in einem dunkeln, schnell vorübergehenden Schauder. Diese Wurzel des Gefühls scheidet sich nun in dem Contrast mit der endlichen Objecten-Welt in ein doppeltes Objectivwerden.

a) zunächst in Trieb, b) und bald auch in Sinn wie das Herz in Muskel und Nerve.

Es entsteht nemlich nun, und allerdings sehr früh, ja wahrscheinlich schon mit dem Eintritte des ursprünglich zwar fühllosen, aber nicht gefühllosen Individuum in das endliche Seyn eine doppelte Thätigkeit und Hinrichtung auf die Objecte der Sinnenwelt. Die eine ist ab- oder vorhaltend, fixirend im Sinne (als Lust dafür), wo der Geist es auffafst und verwandelt, die andre ist aus sich hinausgehend, aneignend im Triebe. Den Trieb

wekte ursprünglich das unangenehme, den Sinn das angenehme Gefühl. Trieb und Sinn lassen sich also gleichsam als die beiden Werkzeuge des Gefühls betrachten, — der Sinn, auf das Endliche gehend, als ein das angenehme Gefühl Hemmendes, der Trieb, in das Unendliche fortgehend, als ein das Unangenehme Beschränkendes. Trieb und Sinn sind einander coordinirt, greifen in einander und regen einander wechselseitig auf. Wird das Gefühl mehr zum Triebe hingeneigt, so entsteht Tiefe, Weichheit, Wärme, ja Affect bis zur Leidenschaft. Wird das Gefühl mehr zum Sinn hingeneigt, so entsteht Flachheit, Kälte, ja Erstarrung bis zur Fühllosigkeit.

Gefühle vereinten ursprünglich und noch immer die Menschen, und nicht allein Aeltern und Kinder; Begriffe und Begierden zertheilten und trennten sie. Früher als der Gedanke war das Gefühl, wie der Glaube früher als das Wissen. Der Gedanke entwindet sich dem Gefühle, dem Tiefsten. Eher als wir zu denken anfangen, fühlen und begehren wir; früher als wir begehren, fühlen wir Bedürfnisse. Fühlen ist Leben, und historisch eher als Sinnen und Streben. Daher können wir uns jener Thätigkeit weniger erwehren als dieser Beiden. An ein theures Gut nicht mehr zu denken, es nicht mehr zu begehren, können wir eher gewinnen, als nicht mehr dafür zu fühlen. Daher hat der, welcher sich vor wilden Begierden schüzzen will, vor Allem über sein Herz zu wachen, in welchem sie schlummern, d. h. sich vor Verwilderung des Gefühls zu hüten. Früher

als der Begriff des Daseyns in unser Wissen kam, verbürgte uns das Gefühl schon unser Seyn; früher als der Begriff der Persönlichkeit sich entwickelte, fühlten wir uns schon als Individuen; früher als wir wufsten, was wir wollten und wollen konnten, früher als wir Freiheit und Nothwendigkeit, Tugend und Laster unterscheiden konnten, kündigte sich unsre Freiheit im Gefühle wie im Gewissen an. Früher als eine Natur und ein Gott für unsern Geist war, waren es beide für unser Gefühl. Die Kunst ging daher aller Theorie voraus; religiöse Gefühle der Kindheit wirken darum mächtiger noch als alle Begriffe des Verstandes.

So sind Gefühle das Geheimste des Menschen; so geheim, dafs sie bei der Richtung unsers geistigen Auges auf sie zerfliessen und desto mehr, je schärfer und durchdringender unser Blik ist. Insofern mag der gröfste Theil menschlicher Gefühle verloren seyn für die Menschen, und erst als Spätmenschen (Engel), und vielleicht da noch nicht werden wir Nachlese halten können im Menschlichen, weil gewifs schon manche Lichtstrahlen aus der zehnten und hundertsten Generation (Himmel) zu uns hinunterschlugen, die von dem Lichtstrahle, wie er einst in uns eingehen wird, wohl nur dadurch verschieden sind, dafs sie hier blos Licht des Gefühls seyn können, dort ein Licht der Erkenntnifs seyn würden. In dem Gefühle mufs für uns ewig das Höchste liegen, sonst müfsten wir Gott werden, als in welchem Erkenntnifs und Gefühl in Einheit bestehen. — Will man auf den Willen eines Menschen wirken, so mufs man

also erst sein Gefühl wecken, d. h. einen neuen Menschen aus ihm machen. Wenn Meinungen trennen, Triebe zerstören (im Manne), so erhält in einem Zeitalter des Irrthums und der Leidenschaft nichts noch das Ganze der Gesundheit und das Bessere als das richtige Gefühl (im Weibe).

Die Unermefslichkeit, nicht allein in Hinsicht der intensiven Kraft des Gefühls, sondern der Gefühle überhaupt darzustellen, dazu reicht kein Begriff hin, dafür ist also auch die Sprache zu arm. Daher bleibt die Darstellung in Wort und That hinter unserm Gefühle zurük, welches von nichts erschöpft wird; daher sind aber auch die zärtlichern Kinder und die gefühlvollern Menschen die poetischen, wie sich das Colorit der Darstellung in der Form als Poesie ankündigt, wenn das Gefühl den Stoff lieh. Daher schreibt man dem, der mit Gefühl denkt und handelt, in eminenter Bedeutung Seele zu. Daher läfst sich noch eine andre merkwürdige Erscheinung erklären. Jedes Gefühl nemlich wird geschwächt, wenn es sich äussert. Man sagt, der Stachel des Schmerzes wird milder und leichter, der Sturm der Freude erträglicher, wenn sie sich nur mittheilen kann an Andre. Also liegt des Gefühls gröfste Stärke im Bewufstseyn, dessen wahre Tiefe in seiner Verschlossenheit beruht; daher es sich bei gezwungener Unterdrückung wohl gar bis zum Tiefsinne vertiefen kann. — Es wird das Gefühl überhaupt vermindert und geschwächt, a) wenn es in Vorstellung übergeht, nicht blos (wie man annimmt) darum, weil sich dadurch ein gegenwärtiger, herr-

schender Zustand in einen Andern verwandelt, sondern weil sein höchstes und wahrstes, ungekünsteltes Leben in der Subjectivität liegt, und das wahre Gefühl wenig Worte braucht oder gar schweigend duldet oder geniefst. b) — wenn es in Verlangen sich ausdehnt, mit irgend einer Bestrebung sich vergesellschaftet und eben dadurch das Streben erhöht. Dennoch bleibt das Gefühl eher fest, ja wird noch inniger, wenn es zu aufopfernden Bestrebungen, als wenn es zu egoistischen hinführte. Im leztern Fall erstirbt das Gefühl sogar, und einmal verunreinigt durch leidenschaftliche Einmischung, läfst sich schwer die reine Klarheit des kindlichen Gefühls wieder finden. Die Stärke des Willens und die Energie des Handelns wird durch die Belebung erhöht oder vermindert, welche vom Gefühle aus auf die vorgestellten und nur zu realisirenden Gegenstände übergeht.

Wiefern aber ist Gefühl und Reflexion verträglich oder nicht? bewirkt die Zergliederung eines bestimmten Gefühls oder der Vorstellung seines Gegenstandes Störung, ja Zerstörung und Vernichtung des Gefühls? — Länger lebt das Gefühl im Triebe als im Geiste, d. h. die Handlung pflanzt eher die Stimmung des Tons vom Gefühle fort als die längere Anschauung, die öftere Erinnerung und die aufmerksamere Vorstellung. Alles Denken bleibt einseitigere Beschränkung innrer Thätigkeit als das Wollen. So tritt auch die Gefühlskraft neben der Thätigkeit der Geisteskraft zurük. Der Geist verfährt immer theilweise, das Gefühl rukweise. Jener ist mehr

an das Räumliche, dieses mehr an die Zeit gewiesen. Die Richtung des Geistes aber auf das Gefühl besteht zuerst überhaupt in der Reflexion auf den mittelbaren Gegenstand, im Bewufstseyn der unmittelbaren Thätigkeit und in Zergliederung Beider. Das Verhältnifs der Reflexion und Zergliederung und des Gefühls ist nun Folgendes. Das Gefühl fliefst in der Zeit fort, Zergliederung als Abzählung der Momente dieser Zeit hebt ihren Flufs auf; Gefühl ruht im Ganzen und lebt nur in der Einheit, Reflexion ruht im Einzelnen und Zergliederung ist Aufhebung der Einheit. Gefühl liegt in Banden und mufs in Schranken mehr als ein Andres seyn, nicht nur weil es im Ursprünglichen liegt und Gleichheit Aller möglich macht, sondern weil die Phantasie sein Ergreifen des Unendlichen zur Schwärmerei führen würde. Es steht also in steten Beziehungen, in Verhältnissen zu Vorstellung und Trieb. Hebt man dieses Verhältnifs auf (z. B. durch Zergliederung des Gegenstandes), so verliert es. Gefühl beruht ferner in der reinen Hingebung an ein Bild oder an eine Idee, Reflexion ist Aneignung. Durch Erhebung der fühlenden Kraft aus der Tiefe des Herzens wird die Neigung entlegner, einzelner und mithin schwächer. Durch Zergliederung gewinnt das Gefühl (obschon minder der zusammengesezte Affect) an Ausbreitung, Extension; dagegen verliert Gefühl und Affect dadurch an Intension, an Graden; das sinnliche am meisten und schnellsten. Daher ist der Affect laut, das tiefste Gefühl stumm; das Wiederlesen eines vorher enthusiastisch aufgenommenen Gedichts schwächt das Vergnügen. Der Frohsinn der Einfalt mag nicht

grübeln, warum er froh sey. Das Gefühl ist die Blüthe, der Tact die Hülse; Beide zerfallen bei dem Hervorbrechen in That oder in Wahrheit, in Trieb oder in deutlichere Einsicht. Man könnte zwar annehmen, dafs das einmal dagewesene Gefühl in dem Gedanken nicht ersterben, sondern nur in ihm aufgenommen und anders modificirt werde, so wie ja bei der Frucht das eigentlich Lebendige der Blüthe sich auffindet und wieder in leiblicher Erscheinung sich darstellen kann. Allein eine bestimmte Frucht sezt allemal die Zerstörung einer bestimmten Blüthe voraus.

Reine — gemischte Gefühle.

Man unterscheidet a) zusammengesezte Gefühle, den einfachen entgegengesezt, d. i. solche, welche nicht blos durch mehrere Arten der Lust und Unlust, sondern auch wohl durch eine Wechselwirkung verschiedenartiger Vorstellungen erst möglich sind, z. B. das der Langenweile;*) b) gemischte, den reinen entgegengesezt, welche aus contrastirenden Bestandtheilen der Lust und Unlust bestehen sollen, also theils angenehme theils unangenehme sind oder seyn sollen, z. B. die Hofnung, Sehnsucht, Rachsucht, — in denen mithin das Angenehme und Unangenehme zugleich zum Bewufstseyn gelangt oder erwacht sey; insofern unser Zustand in mancher Hinsicht erwünscht sey und nicht sey.

Die

*) S. Tiedemanns Psychol. S. 157.

Die Untersuchung über die gemischten Gefühle ist aber schwierig, weil ihre Beobachtung wie ihre Erklärung schwer ist, und weil dabei (meistens) Besonnenheit fehlt. Und dennoch drükt man sich noch also aus: „reine Gefühle der Lust und Unlust sind äusserst selten, die gemischten dagegen das Herrschende und Gewöhnliche bei uns, weil nemlich unser Zustand sehr vielseitig und die Zahl der ihn afficirenden Gegenstände sehr grofs ist.“*) Bald überwiegt das Angenehme, wo man einen süssen Schmerz, bald das Unangenehme, wo man ein bittres Vergnügen angibt.

Diese sogenannten gemischten Gefühle, welche contrastirende Bestandtheile enthalten müssen, können nun von verschiedener Art und Entstehung seyn. Sie können nemlich bestehen (aus subjectiver und objectiver Vollkommenheit und Unvollkommenheit):

1. Aus Lust und Unlust; z. B. wenn der Verstand mit Anstrengung eine Wahrheit entdekt.

2. Aus Lust und Mifsfallen, z. B. bei der scharfsinnigen Entdeckung einer verstekten Bosheit. So macht bei dem Lächerlichen die Unvollkommenheit uns ein objectives Mifsvergnügen, doch die Aufspähung ihrer verstekten Art ein subjectives Vergnügen.

3. Aus Unlust und Wohlgefallen, z. B. der Bewunderung, bei welcher der Gegenstand zu grofs ist, um von uns in der Vorstellung umfafst werden

*) S. Feder v. menschl. Willen Th. I. S. 124.

zu können, dabei aber Unlust über unser Unvermögen und Wohlgefallen an einem erhabenen Gegenstand in Verbindung kommt. So findet sich mit dem Gefühle eines Schmerzes zugleich ein Gefühl der Kraft verbunden im Ertragen. Daher der süsse Schmerz, das erhabene Trauerspiel, das Mitleiden etc.

4. Aus Misfallen und Wohlgefallen, z.B. einer schönen musikalischen Aufführung mit auffallenden Fehlern der Composition. So liegt in der Verwunderung ein Vergnügen über die Erweiterung unsrer Erkenntnifs, aber auch ein Mifsvergnügen über einen bisherigen Irrthum.

Allein bei diesen sogenannten gemischten Gefühlen, deren Zergliederung übrigens ihre Richtigkeit hat, waltet [wie auch Schmid richtig annimmt *)] eine doppelte Täuschung ob. Ihr Grund liegt nemlich:

1. in der Verwechselung der mannigfaltigen Ursachen der Gefühle mit der Mannigfaltigkeit, welche in dem Gefühle seyn soll (z. B. das Gefühl bei der Wahl zwischen Erniedrigung und Tod). Die Vielseitigkeit mancher Zustände macht, dafs die Gründe für Lust und Unlust zugleich vorhanden scheinen, z. B. in der Rachsucht. — Die zweite Täuschung rührt her

2. von dem unmerklichen Uebergang oder schnellen Wechsel des Einen Gefühls in das Andre, welche beide selbst die Worte unsrer Sprache mit Einem Worte benennen, z. B. Sehnsucht, Rachsucht. Schon Platon im Phädon und vorzüglich im Philebos deutete solche Uebergänge an. Der schnelle Wechsel des Gefühls in demjenigen, welcher sich eben aus einer grossen Lebensgefahr, doch mit Verlust seines Vermögens rettete; die innig an einander gränzenden Gefühle in dem Schwärmer der Liebe; die einander überwältigenden Gefühle, das Schwanken mancher Zustände sind Beweise dazu. Hier verdrängt die Lust das entgegengesezte Gefühl und so umgekehrt.

*) S. dessen Psychologie. S. 386.

Nun aber gibt es, strenger und wissenschaftlich genommen, keine solche zusammengesezte Gefühle; denn jedes Gefühl an sich ist einfach, auch ist Lust immer Lust, wie es nur eine Art von Unlust gibt. Nur eine Verschiedenheit der Grade waltet ob. Die Einfachheit macht eine Haupteigenschaft der Gefühle aus, und was Mannigfaltiges in ihnen unterschieden wird, liegt nicht in ihnen selbst. Es sind aber auch nicht Gemischte vorhanden; denn das Angenehme und Unangenehme können in dem geistigen Organism nicht neben einander, sondern nur nach einander bestehen. Lust und Unlust schliessen sich in demselben Momente wechselseitig aus. Ein Gefühl wird von dem Andern jedesmal so verdrängt, dafs immer nur das eine Gefühl im Bewufstseyn herrschend heissen kann. Dieser successive Uebergang erfolgt aber so schnell, namentlich in den dunkeln Gefühlen, dafs sie im Strome ihrer Abwechslung und ihres Wogens dem Bewufstseyn gleichsam zusammen zu

fliessen scheinen. Rein und allein ist also im Menschen Lust, wie Schmerz.

Entwiklungsgeschichte (und Grade der Verwandtschaft) der Gefühle.

A. Durch die ganze Natur herrscht ein allgemeines Grundgefühl, mit verschiedener Form, — (Magnetism, Galvanism, Electricität). Es erscheint aber dieses

a) in den Pflanzen — am dunkelsten und dämmernd, — in ihren Uebergängen zur Empfindlichkeit. Hier ist es noch nicht getrennt vom Triebe, wie die Lust nicht von der Unlust.

b) In den Thieren und — dann den Menschen. Hier tritt die Erste Trennung ein.

Das Thier fühlt, denn es sinnet und begehrt; Sinn und Trieb sezt aber nach obiger Deduction Gefühl voraus. Das niedere Thier, wie fliegende Insecten, geben Töne von sich, die ein dumpfes Gefühl verrathen. Ihnen mufs das Gefühl abgezwungen oder aufgedrungen werden. Die höhern, vierfüssigen haben stärkere Gefühle, Affecten und schreien. Die Vögel besizzen noch leisere Gefühle; daher ihr klagender oder jubelnder Gesang. Obgleich aber die Thierheit fühlt (während die Pflanze nur Reiz, nicht Sinn und Sensibilität, sondern nur Irritabilität hat), so fühlt sie doch anders als der Mensch,

so hat sie doch nicht das Gefühl, weder in ihrem Geiste, noch in ihrer Gewalt. Die Nothwendigkeit des thierischen Instincts verräth sich auch in der Art, wie das Thier fühlt. Es fühlt blos Schmerz und Unlust, nicht Traurigkeit und Vergnügen, eben weil es blos unwillkührlich fühlt; weil es den Schmerz nicht verhüten kann, indefs der Mensch die Traurigkeit und das Vergnügen zu hemmen vermag. Traurigkeit aber ist ein neuer Schmerz über seinen nnglüklichen Zustand; beim Schmerz verbleibt der Muth und Traurigkeit macht das Gemüth krank.

Ferner fehlt dem Gefühle der Thiere das charakteristische Menschliche, — die Reflexion. Das Thier kann sich also nicht zum Mittelpunct der Welt machen. Es ist weder des Glüks, noch des Elends fähig; denn eben dazu gehört eine Reflexion über den eignen Zustand. Es fühlt den Schmerz (objectiv), ohne sich (subjectiv) unglüklich zu fühlen. Sein Schmerz ist nur einzeln; ein ganzes schmerzliches Daseyn fühlt es nicht, weil es überhaupt sich selbst nicht fühlt. Im Menschen lebt das starke Selbstgefühl.

Des Thieres Gefühl zeigt sich also auch als blos sinnlich, eben weil es ohne Geist ist; es geht eben daher leichter in den Trieb als in Vorstellungen über, die ohnehin bei ihnen nur dunkel bleiben. Eben daher aber ist ihr Gefühl endlich auch flach und flüchtig, nie so tief, aber auch nie weder so erhebend, noch so erschütternd als im Menschen. Des Menschen Loos war es wohl,

einen bittern, aber auch einen süssen Schmerz, herzandringendes Weh, aber auch reine Wonne zu empfinden. Ja das menschliche Vergnügen kann sogar stark machen wider niedern Schmerz und höhere Traurigkeit. Nur das tiefere menschliche Gefühl kann überwältigen das leichtere thierische, wenigstens ihm die volle Wage halten.

Der Mensch allein hat begeisternde Gefühle, Gefühl des Erhabenen und Unermeſslichen. Nur der Mensch kann auch in den beweglichern Wogen und hinreissendern Stürmen seines Gefühls Gleichmuth, diesen reinmenschlichen Zustand, erringen. Aber eben dieser wird nur durch Freiheit erworben; er beruht auf Reflexion, und zwar auf Reflexion über das Unerhebliche, das Täuschende, über das Blendende thierischer und thierischmenschlicher Freude und Schmerzes, und über die Zukunft. — Wir sehen es, es dauert nicht lange, weder der Schmerz noch die Freude. Daher hält der höhere, der wahre Mensch es für etwas Kindisches, sich in beiden zu übernehmen, oder in die Wolken zu fliegen, um bald in einen Abgrund zu sinken.

Selbstgefühl ist das menschliche Gefühl. Dieses kündigt sich an a) als Gefühl des körperlichen Selbst; b) als Gefühl des zweiten Ichs unsers andern Selbst, — also Mitgefühl; c) als Gefühl des eigenthümlichen Ichs, also freies Welt-Gefühl im Ich. Das Selbstgefühl erweitert sich aber dann erst zum Mitgefühle, indem wir in Andern unser Wesen und zugleich eine Person ahndend achten lernen.

B. Entwiklung des Gefühls in der menschlichen Natur.

Es entwickelt sich das menschliche Gefühl

1) Von Unbestimmtheit und Dunkelheit aus zur Klarheit und Deutlichkeit. Dies gibt Grade der Faſslichkeit *).

Dunkle Gefühle sind solche, deren Ursachen, oder Gegenstand, oder Richtung, oder Stärke wir nicht angeben können. Von dieser Art sind alle Unbestimmte, wie alle Vielumfassende, die aus einer Menge einzelner, an sich unbedeutenden Gefühle bestehen, welche aber die Elemente von grössern sind. So in allen Fällen, in welchen der Fühlende sagt, er wisse nicht, wie ihm geschehe; also bei jeder Betäubung, die nur eine halbe Besinnungslosigkeit zuläſst, oder während eines leichten, das Bewuſstseyn nicht ganz verdunkelnden Schlafes, oder beim Einschlummern, oder in der Zerstreuung, wo man von einer zu grossen Menge verschiedener Gegenstände zugleich gerührt werden, oder bei Ueberraschungen **). Die dunkeln Gefühle sind daher blos Lust, die klaren sind mehr Wohlgefallen.

2) Aus Vorgefühlen gehen hervor Mitgefühle und dann Nachgefühle. Vorgefühl ist das durch die Phantasie gewekte Gefühl in Hinsicht einer

*) Allerdings liegt eigentlich die Deutlichkeit des Gefühls nicht in ihm selbst, sondern ausser demselben; allein die Verbindung mit demselben erfordert eine Darstellung der Grade auch an obiger Stelle.

**) S. Reinhards christl. Moral. 1 Th. S. 163.

vorausgesehenen Erfahrung; Mitgefühl wird durch den Sinn unvorhergesehen erzeugt; Nachgefühl entsteht durch Befriedigung und Begierde.

3. Von extensiv lebhaften Gefühlen (Affecten) entwickeln sich intensiv verschlossenere und mildere. Erst bewegen, dann bestürmen und zulezt beleben sie uns und unser Thun.

4. Es schreitet die Entwiklung auf von Gefühlen a) für das nächste Objective im Sinne, und zwar zuerst für Tastreize, dann für Geschmak, endlich für Lichtreize. Darauf für das entferntere Objective im Geiste, wo die Idee des Wahren dem Gefühle Ruhe, Gesundheit und Sicherheit gibt. — b) Es folgen Gefühle in der mildesten äussern Umgebung für das Reizende, zugleich für die Idee des Schönen, (entgegengesezt der Gefühlsarmuth) welches dem Gefühle Zartheit, Reichthum und Freiheit gibt. (Contemplative Gefühle). — c) Gefühle für das Nüzliche, und endlich für die Idee des Guten, welches dem Gefühle Reinheit gibt (Pathologische Gefühle.)

5. Vom Schmerze aus zur Lust. — Schmerz ist das Urgefühl, also auch der Urreiz für den Trieb und erst mittelbar für den Sinn. Er ist älter und kürzer lebend (d. h. immer verfliegend) als die Freude nach folgenden Gründen:

1. Die ursprüngliche Unbestimmtheit des Gefühls (die es noch zu keinem Absoluten macht) wird aufgehoben durch Störung, durch Hemmung, nicht so wohl des Seyns als seiner Erregung, durch unbefriedigtes Seyn. Der Schmerz ist das erste Bestimmte, ja das Positive in unserm Gefühle. Aus Nacht geht der Tag, aus Weh die Wonne, aus Verwirrung und Krieg Ordnung und Friede hervor.

2. Schmerz ist nothwendige Bedingung der Möglichkeit des objectiven Entstehens und des subjectiven Innewerdens und Frohwerdens (Genieſsens) der Freude. Vergnügen ist blos eine Negative, d. i. eine Befreiung von Schmerz; es entspringt aus dem innegewordenen oder wahrgenommenen Verlassen eines gegenwärtigen Zustandes, mithin macht es das Aufhören des Hindernisses aus. Lust ist in dieser Hinsicht nichts als das innegewordene Aufhören eines Widerstandes.

3. Schmerz ist der erste Reiz vom Nichtich, oder der Sinnenwelt. — Jeder Reiz aber, der nicht aus dem Ich oder dem Gemüth stammt, vollends der aus Ueberreizung des sinnlich genieſsenden Körpers, ist anfangs schmerzhaft.

4. Schmerz wekt alle Bedürfnisse des Menschen, geht also auch den Trieben voran, wie der Durst und Hunger dem Selbsterhaltungstriebe. So macht Leiden die Menschen menschlich.

5. Wie Schmerz das Erste ist, so ist er auch das Lezte. Mit Schmerze, obgleich mit milderem und reinerem geht der Mensch aus der Welt, um reiner, heitrer, und nicht nur menschlicher, sondern auch göttlicher zu fühlen. — Darum muſs vor jedem Vergnügen (Lust) der Schmerz vorhergehen.

6. Von der sinnlichen Art der Lust entwickeln sich die Gefühle zu ihrer Vergeistigung, Verschönerung und Versittlichung. — Dann wird das Vergnügen über ein Vergnügen möglich.

7. Von den niedern Graden der Lust und Unlust erheben sie sich zu höhern, und zwar folgenden Graden:

a) Körperliche Behaglichkeit des Bewufstseynlosen, angenehmen Gefühls; auf der entgegengesezten Seite: Mifsbehagen; — oder Munterkeit und Mifslaune.

b) Thierische Lust (Wohllust), — das Gefühl, von dessen Ursache wir eine helldunkle Ahndung haben; auf der entgegengesezten Seite: Unlust, Verdrossenheit.

c) Sinnliche Freude, wenn wir ein deutlich aus einander geseztes Bewufstseyn von unserm äussern Wohlstande haben. Diese bezieht sich auf ein Object als Gut. Sie kann steigen bis zum Entzücken, — Enthusiasmus.

d) Geistiges Vergnügen. — Nun erst beginnen die uninteressirten und contemplativen, intellectuellen und moralischen Gefühle. Es kann steigen bis zur Wonne, — Begeisterung.

e) Aesthetisches Wohlgefallen — mit Beziehung auf eine objective Ursache und Billigung; also ausser dem Sinne, in der Vernunft, und verbunden mit der Thätigkeit der Urtheilskraft. — Da schlägt man sich entweder die Freude ganz aus dem Sinne, weil man sie hihrer sonst schämen

müfste, oder da gibt es für den Menschen eine bittre Freude und einen süssen Schmerz (das Lezte z. B. in der romanhaften Stimmung, wo man nichts thut und lauter Gutes zu thun wünscht, oder bei der Rührung während der Lectüre der Romane). Da kann uns also der Schmerz zuweilen unmittelbar gefallen, ob uns gleich der Gegenstand des Schmerzes misfällt (z. B. eine Erbschaft von einem Freunde). Hier gibt es aber auch ein Vergnügen über ein Vergnügen. Dies ist das Nachvergnügen, das reinste, im Bewufstseyn; doch auch schon ein Mitvergnügen. So vergnügt das Vergnügen selbst nicht, welches man im Spiele findet, dagegen wohl ein an sich reines Vergnügen. Nicht jedes Vergnügen ist also mit Billigung, geschweige unsrer selbst, verbunden, wie nicht jedes Mifsvergnügen mit Mifsbilligung unzertrennlich und nothwendig verbunden erscheint, vielmehr sich gegenseitig ausschliessen kann. Die Billigung hängt nehmlich von einem Urtheile ab, und es kommt auf die Norm an, nach der man urtheilt, ob nach einer niedern des Verstandes oder gar der Sinnlichkeit oder nach einer höhern der Vernunft.

Wesen und Grund der Rührung

unsers Gefühls theils der Erregung stärkerer Gefühle überhaupt, theils der Erregung angenehmer Gefühle insbesondere. — Das leztere schliefst zugleich die Antwort auf die Frage in sich: Worin besteht die Kunst, sich zu freuen und stets und immer mehr sich zu freuen?

Die Erregung der stärkeren Gefühle und ihre Erhöhung hängt überhaupt ab von dem Uebergewicht der Phantasie über die Intelligenz, und der Neigungen über den Willen. Die Ursachen (also nicht etwa blos zufällige Veranlassungen) angenehmer Gefühle sind aber:

theils allgemeine Bedingungen des menschlichen Vergnügens,

theils besondere Gründe individueller Freuden oder Annehmlichkeiten.

Jene wirken unmittelbar in allen Menschen mit, diese hingegen bewirken mittelbar die Grade in einzelnen Menschen.

I. Allgemeine Bedingungen.

Nicht nur die Menschen, wie sie sind, haben oft den wahren Grund aller Freude übersehen, sondern selbst die Psychologen haben ihn verschieden angegeben:

A. Negativ. — Grade darin, worin die Menge gewöhnlich uud am meisten den Grund sucht, liegt er nicht, nehmlich nicht in den äussern Gegenständen. Die Menge fragt gewöhnlich: Was macht, worüber hat man die gröfste Freude? Hier entsteht die Frage: Welches ist denn das wahre Verhältnifs der Gefühle zu den Objecten?

Allerdings steht jedes Gefühl in Beziehung auf ein Object. Es weifst auf Aussendinge hin, insofern jedes Subjective ein Objectives voraussezt. Diese veranlassen und wecken also Gefühle überhaupt, aber durchaus verursachen sie nicht nothwendig eine bestimmte Art von Gefühlen. Der Grund erhellt aus Folgendem. Alle Objecte sind als solche dem Herzen fremd; denn das Herz lebt nur in sich selbst. Soll also ein Gegenstand dem Herzen beikommen, so mufs derselbe nothwendig dem Subject ähnlich seyn oder wenigstens ähnlich geglaubt werden. Daher tragen die Objecte, mit denen sich der Mensch in Verbindung sezt, seyen es Sachen oder Personen, jedesmal die Farbe von dem Seelen- ja sogar von dem Körperzustande des Menschen *). So beschaut der Mensch gern sich selbst in Andern; allein diese sind ihm eben nur Spiegel, in denen er sich wiederfindet oder zu finden glaubt.

Dafs in den Objecten an sich der Grund bestimmter Gefühle nicht liege, lehrt die Erfahrung. Dieselben Gegenstände begleiten ja ganz verschiedene Gefühle in verschiedenen Verhältnissen, Orten, Zeiten. Derselbe Mensch, der in dem jezzigen Augenblicke ein angenehmes Gefühl erregte, kann in dem nächstfolgenden ein unangenehmes erregen; dieselbe Speise kann dem einen Subject Heifshunger, einem Andern Ekel bewirken, ja auch demselben Menschen, je nachdem er gesättigt ist oder nicht. So ist Ein Mensch angenehm dem Freunde, widrig dem Feinde. Darum hat man in solchen Fällen schon oft bald die Räthselhaftigkeit, bald die Veränderlichkeit des Menschen angeklagt. Die ältere Vertheidigung war: Es mufs ihm gethan seyn. Die

*) Vgl. Abicht psych. Anthr. 1ste Abth. S. 87.

spätere Selbstvertheidigung: Es ist mir einmal so gemüthlich, oder, mir war diesmal ganz sonderbar zu Muthe.

Also auf diese Gemüthlichkeit, die nicht etwa eine unbestimmbare Laune, vielmehr recht wohl näher bestimmbar ist, kommt Alles an. Nicht das, was die Gegenstände wirklich sind, entscheidet über unser Gefühl, sondern wie sie den Menschen erscheinen und zwar jedem insbesondere erscheinen. So wenig also ihr Eindruk auf uns in den Sinnengegenständen liegt, so noch weit weniger unser Gefühl. Man erwäge, wie Viel in dieser Bemerkung liegt! Unser Herz kann frei seyn von den Bestürmungen der Aussenwelt. Alle Erscheinungen derselben, und wären es die der Zerstörung und des Todes, der Verkennung und Verfolgung, sie müssen nicht furchtbar, nicht schauderhaft werden und sie sind auch nicht niederschlagend, so bald wir — wollen. Und würde die Erde wüste von allen Gestalten, auch die wüsteste Einöde verödet nicht unser Herz, so wenig als die bitterste Armuth es verarmen lassen kann. Wir sind es, die uns die Dinge der Welt auf irgend eine Weise fühlbar machen, und fangen wir es nur recht an, so können wir eine volle Herrschaft über unser Herz erringen und behaupten. Nur äussere Empfindungen entstehen ausserhalb dem Gemüthe durch Objecte. Ein Tyrann z. B. kann uns zwingen, etwas mit anzusehen, allein über unser Gefühl dabei ist er nicht Herr. Die Anschauung eines Objects mufs in ihren Grundsäzzen immer dieselbe bleiben, doch durchaus nicht dasselbe dem

Herzen. Diesem bieten die Gegenstände immer andere und neue Seiten dar; ihm kann die Wüste ein Paradies, der weit Getrennte ein innig Naher, der Tod ein Frühlingsbote, ein Jugendverkündiger werden.

Treten wir nun näher dem Geheimnifs der Herzen und fragen: was ist nun in ihm, was mit diesem Gegenstande heute Freude verknüpft und morgen Schmerz? — Zuerst stehe hier eine (wieder erst negative) Prüfung der Antworten der Schule. Das also, was uns angenehme Gefühle erregt, soll seyn:

1. Die Zufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustande. Daraus liefs Reinhard *) das Gefühl der Lust bestehen. Allein diese Antwort reicht nicht zu, theils insofern sie das Factum unzergliedert wiedergibt, theils weil aus ihr leicht eine nichtige Ansicht hervorgeht. Nach ihr nemlich erscheint der fühlende Mensch als ein wetterwendisches Wesen, bei dem Zeit und Zufall nur entscheiden, wie er eben fühlen wird.

2. Die Zusammenstimmung mit dem Grundtriebe des Menschen und den davon abhängigen Neigungen, ja (wie Platner sich ausdrükte **), sogar das (klare?) Bewufstseyn etwas für diesen Grundtrieb (doch wohl der Glükseligkeit?) erlangt oder verfehlt zu haben, wohl gar mit dem Streben, den Zustand zu erhalten. Allein durch diese Erklärung aus dem Begehrungs-Vermögen würde das

*) S. dessen christl. Moral. Th. 1. S. 160.

**) S. dessen philosoph. Aphorism. Th. II. S. 650.

Gefühl nicht blos von dem ursprünglichen Triebe abhängig, sondern es müfsten dann auch Alle dasselbe fühlen, insofern ja in Allen dieser Grundtrieb vorausgesezt wird. Weit mehr als der Grundtrieb könnten sogar die individuellen Neigungen entscheiden, nicht aber wieder aus dem (allgemeinen) angebornen Streben nach Thätigkeit der Kräfte (wie Maafs behauptet); auch müfste noch Kenntnifs des Gegenstandes vorausgesezt werden.

3. Die Angemessenheit an unsre Vorstellungen, und zwar von der Vollkommenheit der Gegenstände *). Hier wird also nicht den Gegenständen und ihrer Materie und Wesen an sich und unmittelbar, sondern allerdings richtiger nur den Vorstellungen von ihnen eine Bethätigung der Gefühlskraft zugetraut. Ohne irgend eine, wenn auch noch so dunkle Vorstellung von den Gegenständen kann wenigstens kein bestimmtes Gefühl, d. i. kein angenehmes oder unangenehmes entstehen, daher uns das, was wir gar nicht kennen (wenn auch nicht grade — erkennen) gleichgültig ist. Geben wir nun aber auch zu, dafs unsre Vorstellungen von den Objecten, seyen es nun Wirkliche oder blos Mögliche, Gedachte oder Eingebildete, unsre Gefühle von ihnen zu Stande bringen, so bewirken sie doch nur die Vorstellung von ihren Eigenschaften und Formen (z. B. Schönheit, Grösse), nicht aber von ihren Wesen an sich, ja auch wieder sogar nicht einmal jede dieser Vorstellungen, nicht also unsre blosse Kenntnifs

*) M. vergl. Hofbauers Naturlehre am geh. Orte und Jakob beim intellect. Gefühle.

nifs solcher Gegenstände. Vielmehr sind uns unsre Kenntnisse, an sich allein betrachtet, gleichgültig. Daher ist uns ja nicht Alles, was wir kennen, angenehm, vielmehr oft grade das, was wir sehr genau kennen, und wären es auch wirkliche Vollkommenheiten, unangenehm (dem Neider z. B. die Kenntnifs der Vollkommenheiten seines Nebenbuhlers). Daher können uns manche, uns sehr gegenwärtige Vorstellungen von dem, was als unsrer Gesundheit zuträglich erkannt wird, sogar zuweilen unwillkommen, ja verhafst seyn. Man kann daher auch nicht einmal mit Abicht*) „die für wahr angenommenen Vorstellungen von solchen Vollkommenheiten ihrer Formen“ für die eigentliche Ursache ansehen; denn nicht Jedes, was wir für wahr anerkennen müssen, ist uns angenehm. Auch lassen uns ja oft grade die deutlichsten Vorstellungen von den Gegenständen am meisten kalt.

4. Endlich soll vielleicht der Grund auch die Ahndung, oder wie man sogleich sagt, das Bewufstseyn einer uns angemessenen Thätigkeit aller unsrer Kräfte, vollends eines dadurch entstandenen, uns nüzlichen,**) höhern Grades ihrer Stärke, oder Leichtigkeit seyn. — In diesem Grunde liegt allerdings mehr Treffendes als in den Vorigen, aber doch nicht das ganz Treffende. a) — Mehr Treffendes; denn es läfst sich nicht leugnen, dafs schon einiges Vergnügen der Bemerkung von Kraft, — von in uns angeregter Kraft

*) S. dessen Ps. Anth. S. 67.

**) S. Abicht a. a. O. S. 66.

erst unsers Körpers, dann unsers Geistes, vollends von starker, leichtbeschäftigter, ja sogar harmonisch- und selbstthätiger Kraft in uns, — folgen kann. Daher pflegt angenehm zu seyn, was unsern Körper stärkt, den Durst und Hunger stillt,*) den Geruch erquikt, die Hör- und Seh-Kraft angemessen unterhält; was ferner unsre Seelenkräfte hinreichend, ja viel, doch leicht beschäftigt,**) mithin nicht zu grosse Anstrengung kostet. Aus dem lezten Grunde mifsfallen dann Gegenstände, die uns unübersehbar grofs oder unempfindbar klein erscheinen, zu langsam oder zu schnell erscheinen.***) Daher gefallt die Erhöhung der Kraft durch den Contrast wie durch das Neue und Seltne, blos wegen der Abwechselung und Mannigfaltigkeit der Kraftthätigkeit, wie das Alte wegen Erholung und Stärkung der Kraft. b) Allein nicht ganz treffend ist jener Grund; denn an sich kann dies nichts Erfreuliches oder Widerliches seyn, da sonst die Vollkommenheit unsrer Seelenkräfte, ihre Schwäche oder Schwerfälligkeit uns zulezt zur Höllenpein werden müfste.

B. Positiv. — Nur das Gefühl wird angenehm, was unser Selbstgefühl verstärkt, und dieses wird verstärkt nur

durch inniges Innewerden (nicht zufälligerweise entstandener Stärke der Seelen-

*) Vgl. Tiedemanns Psych. S. 153.

**) S. Abicht a. a. O. S. 85, 8.

***) S. Tiedemann a. a. O. S. 155, 11 und 156.

kraft sondern) unsrer eignen, selbstthätigen, freien, selbsterworbenen, im Fortschreiten und Steigen begriffenen Verstärkung unsrer Kraft.

Nur dieser Erklärungsgrund ist ein hinreichender, und erschöpfender; denn er allein ist ein unmittelbarer und unbedingter. Würden wir in unserm eignen Kraftgefühle etwas zufällig Entstandenes bemerken, so könnte es uns sogar unangenehm werden, und wirklich wäre es ja auch ein sehr hinfälliges Gefühl, insofern es nicht aus unsrem Innersten stammt. Alles Objective mufs ein Subjectives werden! Diesem Grunde haben wir uns allmählich genähert. Das angenehme Gefühl mufs sonach steigen mit dem Grade der Nährung, Verstärkung und Förderung unsrer Selbstthätigkeit, mit dem steigenden Bewufstseyn selbstangewandter und selbsterweiternder eigner Kraft; so wie im Gegentheile die Passivität, die Unterbrechung, Beschränkung und Hemmung dieses Fortschreitens das unangenehme Gefühl erzeugt.

Also der, der am wenigsten selbst ist, hat am wenigsten ächte, also auch am wenigsten sichre und dauernde Freude. Hat sich dagegen der Mensch erst frei fühlen lernen, so schöpft er rein aus dem Urborn der Himmels-Wonne und trägt sie überall über. Grade also der Freie, der wenig fürchtet und muthig ist, geniefst der meisten und reinsten Freude. Es ist der froh, welcher sich eines Gegenstandes, eines Genusses, einer Wahrheit bemächtigt hat und sie nun frei beherrscht. Daher macht Vergnügen nur das Bewufstseyn des Ent-

reissens aus der Herrschaft der Gegenwart; daher findet der Mensch Vergnügen an den Lächerlichkeiten Andrer, in so fern er sich schmeichelt, von ihren Fehlern frei seyn, insofern er sich sogar einbildet, die entgegenstehenden Vorzüge in einem höhern Grade wenigstens zu besizzen als jene Fehler. Selbstangewandte Mittel, und selbsterfundene sind uns daher theurer und das Fortschreiten jedes Vermögens, wie vorzüglich die Thätigkeit der Phantasie macht Vergnügen. So schmekt zwar dem Trunkenen der Wein immer besser, je mehr er sich von Kräften trinkt; aber der Trunkene fühlt seine zunehmende Schwäche anfangs nicht, fühlt sich im Gegentheile immer lustiger, kraftvoller, reicher, und er vermag Alles. — So ist es also auch wahr: — Selig sind, die nicht sehen und doch glauben. — Darum ist die Fertigkeit sich zu freuen, eine Kunst. Der Weg geht also nicht vom Glauben zum Schauen, sondern vom Schauen zum Glauben.

II. Besondere Gründe — eigenthümliche Quellen der einzelnen Arten angenehmer Gefühle.

Hier gelten nun mittelbare Ursachen, welche auf jene unmittelbaren wirken. Hier ist dem Einen Individuum etwas angenehm oder mehr angenehm, was es dem Andern entweder gar nicht oder doch weniger ist. Hier wirken Manche von jenen, oben verworfenen, an ihrer Stelle.

Solche individuelle Ursachen sind

1. Die gewöhnlicher und herrschender gewordene Stimmung und der Ton des Gefühls — so wie der sich daran anschliessende besondre Tact des Temperaments. Da geht der Tact des Gefühls bald schneller bald langsamer.

2. Grad der Angemessenheit an unsre Art zu begehren und an unsre bestimmten Lieblingsneigungen. Da hat Jeder seine Lust und seinen Schmerz; da trägt Jeder seinen Lohn und seine Strafe; da wird dem Einen leicht, was dem Andern Last ist. Daher gefällt das, was zur rechten Zeit kommt, was man (lange) entbehrt und gewünscht, oder gar nicht mehr erwartet, schon aufgegeben hatte. — Der Eine liebt sanfte, der Andre starke Erregung, der eine mehr die der Sinne, Ordnung u. s. w.

3. Anschmiegung an unsre Vorstellungen, namentlich an die unsern Lieblingsneigungen entsprechenden Reproductionen der Einbildungskraft, das ist, die eigenthümlich gewordenen Ideenverbindungen oder die sogenannten zufälligen Nebenvorstellungen. Daher können die Vergnügungen andrer Nationen, (alter und neuer, und wären es selbst die Tonangebenden Pariser) nie für uns den vollen Reiz haben, den sie für Andre haben, so wenig als die der höhern Stände denen der Niedern, — eben weil wir bei ganz andern Nebenbegriffen uns nicht gleich leicht nach Athen, Rom, Paris und höher hinauf versezzen können. Wie anders mufste ein Grieche, der die Wettkämpfe in Elis sah, seinen Pindaros lesen und hören,

als wir! — Diese Nebenbegriffe aber wirken um so mächtiger, je dunkler sie sind, je unmerklicher sie sich in uns festsezzen. Wie viel können daher Erzieher und selbst Fürsten zu der Verbannung des Trübsinns wirken durch wohlgewählte Ideenverbindungen! Es opferte Mancher sein theures Gut Andern, weil diese das Schlimme in mildere Ausdrücke, in blühendere Bilder zu kleiden wußten. — Durch diese Associationen werden uns vorher angenehme Orte auch bei veränderten Eindrücken etc. unangenehm; durch diese wurden gewisse Farben oder Kleidungen Sinnbilder der Trauer. Daher ist aber auch die Freude die stärkste, welcher wir uns überlassen, ja mit dem ganzen Gefühle hingeben, oder die wir von Herzen geniessen, wie die Kinder, ohne unsre Neben-Vorstellungen erst zu prüfen, ohne über die Gründe der Freude zu grübeln und ihre Bestandtheile zu zergliedern.

4. Angemessenheit an unsre ganze Individualität; — also das, was uns unsre besondre Vollkommenheiten fühlbar macht, seyen es nun vorher nicht geahndete, sogar schmerzlich vermißte oder auch blos eingebildete (welche die Zergliederung nicht auflöst). Hier theilt sich nun Alles nach den individuellen Richtungen selbst. — Dem schwächern Sinne z. B. des Auges und Ohres, des Verfeinerten oder Kranken verursachten schreiende Farben (wie roth und goldgelb), oder eine rauschende Musik schmerzliche Gefühle, die den Wilden hohe Freude schaffen. So ist dem Eiteln alles angenehm, was sich auf seinen Körper bezieht, oder

auch auf Eigenschaften, zu deren wirklicher Erlangung er zu schwach ist. So ist ihm das Lob, welches man dem, was er sein nennt, nachsagt (und wären es nicht einmal seine Kinder, sondern nur seine Kleider) vorzüglich angenehm. So ist es dem Bessern die höchste Wonne, etwas überraschend zu erhalten, dessen er sich dennoch würdig fühlte. Kurz die Gegenstände unsers Gefühls sind bald unsere Sinnigkeit, bald unsere Verständigkeit, Besonnenheit, bald unsere Vernünftigkeit, Gefügigkeit, Geradheit, Thätigkeit u. s. w. — Die besondere Gewohnheit macht alles leicht und schwer und gleichgültig.

In dem Studium solcher Individualitäten liegt die Möglichkeit eines Gefühls-Messers, d. i. des Entwurfs eines Maasstabes, an dem man fremde Gefühle einigermaßen errathen und zart (was so nothwendig ist und so wohl thut!) berüksichtigen kann.

Steigerungen der Lust und Unlust nach verschiedenen Graden.

In der noch aus der ursprünglichen Indifferenz fortdauernden Unbestimmtheit des Kindes kann kein Gefühl noch zur Stärke eines Affects, geschweige eines vorherrschenden sich erheben. Daher gibt es in dieser Periode der Unentschiedenheit eine Laune, die zwar eben sowohl eine trübe, obgleich keine finstre, als auch eine heitere, obgleich noch keine lustige ist, was sie erst im Knaben werden kann. Daher können Kinder mit einem Auge weinen und

mit dem Andern lachen, d. h. Beides wechselt sehr schnell und leicht mit einander, — fast wie in jenen sogenannten gemischten Gefühlen.*) Schon die Zerstreutheit des sanguinischen Kindes läfst nur einen leichten Schmerz und eine leichte Freude zu. Für rüstige Affecten ist ohnehin das Kind noch zu schwach, fühlt auch zu sehr seine Ohnmacht. Die Furcht würde ihm daher immer näher seyn als der Zorn; allein selbst die Furcht greift nicht in seine bewegliche Seele ein. Erst mit dem Gefühle erwachender Körperkraft treibt sich die unbestimmte Lustigkeit aus.

Das Kind kann anfangs weder weinen noch lachen, weil zu beiden Reflexion auf eigne oder fremde Mängel gehört. Es hat überhaupt Fühllosigkeit ohne Herzlosigkeit, d. i. nicht die Affectlosigkeit und Apathie des Weisen, der sich von keinem lebhaften Gefühle überwältigen und hinreissen läfst, sondern jene, welche keine Rührung hat. Mifsbehagen und Wohlbehagen sind die ersten bestimmteren Gefühle.

Mehrere Arten der Steigerung.

1. Grade der Begränzung der Fülle und Harmonie. — Vom unbestimmten schreitet das Gefühl auf zu bestimmtem, von Unentschiedenheit zur Entschiedenheit, von Laune und Aufgelegtheit weiter auf.

---

*) Wie Homer (Il. 6, 484.) die Andromache schildert: „sie lächelte weinend“ (δακρύσν γελάσασα), getheilt zwischen der Besorgnifs für ihren Gemahl und den Hofnungen für ihren Säugling.

2. Grade der Faſslichkeit. — Von dunkeln Gefühlen zu klaren. S. oben S. 391.

3. Grade der Extension oder Ausdehnung, in der Zeit, der extensiven Grösse, d. i. der Dauer nach. — Hier erscheint die Gefühle flüchtiger oder dauernder a) als Bestimmte, z. B. sinnliches oder geistiges Gefühl. Dies sind blos äusserlich Gewekte; das sinnliche vergeht übrigens am schnellsten. Kurz ist die Lust, doch kurz auch der Schmerz. Dagegen haben diejenigen Gefühle die längste Dauer, deren Quelle in Selbstthätigkeit des Menschen liegt, und welche von keiner fremden Ursache abhängen; also die moralischen Gefühle. Daher eine ewige Seligkeit. Sie werden aber auch dauernder b) als schneller Wechsel mehrerer Gefühle durch die Menge auf einander folgender Vorstellungen und Empfindungen. Sie werden ferner unterbrochener oder anhaltender überhaupt, mit Mässigung oder Uebermaafs.

4. Grade der Intension oder intensiven Grösse, d. i. der Stärke und Verstärkung nach. Hier ist jedoch wahre von scheinbarer Stärke, jene die des Gefühls, diese die des Affects, zu unterscheiden. Die wahre Stärke liegt immer in dem ruhigen und gesunden Gemüth, welches ein reines Gefühl begleitet. Dagegen ist der Affect eine aufwallende, mithin eben so bald nachlassende, Stärke ohne Festigkeit und innern Nachdruk, die scheinbare Stärke eines Fieberkranken, eine augenbliklich glänzende Erscheinung (wie der Enthusiasmus) und eine plözliche Anspannung der Kräfte, welcher jedoch bald eine Abspannung folgt. Der Affect

macht das Gemüth durch seine Blindheit unvermögend, lange zu überlegen oder sich nach Grundsäzzen zu bestimmen. Durch das Ueberraschende des Gefühls wird die Fassung des Gemüths aufgehoben. Die Gefühle sind aber stets um so stärker, je dunkler sie sind, je weniger das Erkenntnifsvermögen beschäftigt, oder je schwächer im Ganzen dessen Thätigkeit ist. Uebrigens zeigen sich grade die thierischen körperlichen, oder sinnlichen der höchsten Stärke fähig; daher auch ihre Macht furchtbar wird. — Dennoch vergrössert auch ein mattes Gefühl die Quantität des ganzen Gefühls, von dem es ein Theil ist, so wie die Erhöhung der Gefühle ferner bestimmt wird durch das individuelle innere Bedürfnifs *) und das äusserlich Ungewöhnliche, Seltne, Unerwartete, Neue, Mannigfaltige, Contrastirende. Dagegen schwächt die Gefühle das Gewöhnliche, Erwartete, Alte, Gleichbleibende und Einförmige.

Vergleicht man die Gefühle ihrer Stärke und Dauer nach, so findet sich,**) dafs Beide sich wechselseitig Abbruch thun; denn je stärker die Gefühle sind, desto kürzer, je schwächer sie sind, desto länger können sie erhalten werden.

5. Grade der Reinheit. — Das Gefühl wird um so reiner, d. i. freier von affectartiger Beweglichkeit oder leidenschaftlicher Begehrlichkeit, je älter es ist. Daher sagt Jean Paul: „Jedes poetische Regieren über ein Gefühl sezt dessen längeres Alter voraus.“ Das jugendlich enthusiastische Gefühl wird abgekühlt von seinem Feuer, welches leicht auflodert, ohne an der Wärme zu verlieren, welche durchdringend belebt.

*) S. Jakob's Psychol. S. 345.

**) Nach Jakob. S. dessen Psych. §. 610.

6. Grade des Genusses des angenehmen und unangenehmen Gefühls. — Hier hat man die Ueberfeinerung eines leckerhaft überreizten Gefühls genau zu unterscheiden von den allmähligen Uebergängen zu einer immer höhern, d. i. innigern Wonne oder Betrübnifs. Beide spiegeln sich am besten in ihren Rükwirkungen auf die Thätigkeit des Menschen.

a) Die stärkste Lust würde die mit allen fünf Sinnen, auch wohl mit dem Vitalsinne seyn, und die gröbste der Kizzel des Betastungssinnes, die feinste Lust die im Gaumreiz. — In der Betastung ist das höchste Vergnügen die harmonische und gemässigte Bewegung der Betastungswerkzeuge, so wie hier das Gefühl am deutlichsten ist, daher wir hierzu auch mehrere Ausdrücke besizzen. Auch im Geschmak schmekt das gut, was mässig reizt und harmonisch belebt. Wie sehr die Griechen aus ihm angenehme Gefühle schon zu ziehen wufsten, ist bekannt. — Es gibt hier aber auch die Regel: Je sinnlicher das Gefühl, desto flüchtiger ist es. Grade diese äusserlich gewekten vergehen am schnellsten.

b) Die höchste Freude ist die unerwartete und überraschende, wohl schon aufgegebene.

c) Das höchste Vergnügen liegt in dem Bunde mit der Phantasie, so wie in der Anregung der höhern Geistesthätigkeiten.

Also ergibt sich überhaupt: das Vergnügen steigt, je individueller es ist; es wird süsser durch Contrast. Eben darum gehören die sogenannten gemischten angenehmen Gefühle zu den süssesten, also z. B. das Gefühl des Mitleidens an den Trauerspielen.*) Aus diesem Grunde wird aber auch das menschliche Vergnügen erhöht durch Vergleichung mit fremden Schmerz, und dies nicht darum, weil etwa der Mensch Andern Leiden wünscht.**) Eben daher ist es möglich, dafs Kinder und das Volk sich an fremden Leiden (bei der Hinrichtung eines Verbrechers) ergözzen können; eben darum ist es dem Selbstleidenden ein Trost, Andre leiden zu sehen, indefs er unter lauter Glüklichen seinen Schmerz noch tiefer fühlt.

Wirkungen des Vergnügens.

Die Wirkungen des Vergnügens sind entweder Krafterregend, bethätigend. Dies ist dann der Fall, wenn es allmählich wächst, sogar abgebrochen, zuweilen untermischt mit Unannehmlich-

*) Daher sagt Schiller: Das Traurige gefällt uns, indem es uns eine verhältnifsmässige Zwekwidrigkeit (Unvollkommenheit) darbietet, uns vermittelst derselben auf die lebhafte Vorstellung einer höhern Zwekmässigkeit (Vollkommenheit) führt und diese durch jene sichtbarer macht.

**) S. Kants Anthrop. S. 181.

keiten, und etwas Genufs noch der Zukunft aufbewahrend, mithin nie ganz sättigend. Zu dieser Art gehört das Vergnügen des Vorschmaks; das Vergnügen des Umgangs mit Gesitteten von reinem Geschmak, auch wenn er übrigens noch Zwang mittheilte; der Gesellschaft mit Gebildeten, auch wenn sie noch etwas conventionsmässig wäre. Dahin ist das reine Vergnügen an dem Classischen (Schriftstellern), wie an allem Grossen zu rechnen. Schon Chesterfield klagte darum, dafs die Britten zu sehr zwangvollere Gesellschaften meiden. — Und in der That gewährt grade dieses sparende Vergnügen den meisten, dauerhaftesten und gnügendsten Genufs. Spart der Mensch immer mehr, so findet er endlich, während sich indefs auch seine Denkkraft gestärkt hat, dafs er wohl des Vergnügens entbehren könne. Daher ists auch so wichtig, Kinder entbehren zu lehren; daher mufs die Jugend Alles entfernen, was sie der Progression des Vergnügens unfähig macht; folglich mufs sie sich das Vergnügen durch Cultivirung auf die Zukunft sparen.

Oder die Wirkung ist Kraftabnuzzend, Kraftabzehrend, z. B. das Sinne Füllende und Geistlose beim Genufs, die wilde Lust in Gesellschaft, wo es auf Genufs allein angelegt ist. Dies eben wird ein Hindernifs mehr Vergnügen zu geniessen; daher ist die laute Freude nicht grade die innigste. Dahin gehören aber namentlich der frühe Gebrauch des Geschlechtsvermögens, dem sich eine frische kräftige Jugend am meisten zu widersezzen hat. Wer sein Geschlechtsvermögen verschleudert, hat sich ein sehr schaales Alter aufgespart. Die

blosse Verminderung eines Vergnügens schlägt schon durch seine Abnahme nieder. Frühe und leichte Genüsse machen Kinder vornehmer oder reicher Aeltern erst weichlich, dann abgeneigt gegen jede Anstrengung, bequem, daher abhängig von ihren eignen Bedienungen, — zu keiner Thätigkeit aufgelegt als zu einer unsteten, abspringenden, mühescheuenden, nie wahrhaft befriedigenden, — gleichgültig in sehr kurzer Zeit, mithin launisch. Vor lauter Genufs hat am Ende der Reiche eigentlich nichts genossen, der Sinn für das Uebersinnliche blieb verhüllt, und wurde verdrängt. — Kein Vergnügen erschlafft so sehr, als ein leicht erworbenes Vergnügen, ohne alle Ungemächlichkeit. Dagegen verweichlicht Unbequemlichkeit und Ungemächlichkeit nie, vielmehr macht sie thätig und wacker und zugleich neuer Vergnügungen fähig. Daher wird des Stoikers: Sustine et Abstine so ergiebig. Unannehmlichkeiten concentriren die Lebenskraft und das Versagen erhält das Leben; denn das eigentliche Princip des Menschenlebens ruht in des Menschen haushaltendem Geiste.

Besondere Steigerungen des Schmerzes.

1. Der leichteste und unterbrochenste Schmerz bleibt der sinnliche, ein blos vorübergehender, — Verdrufs. Doch ist der Gehörte grösser als der gesehene.

2. Es steigt der Schmerz durch Einsamkeit noch mehr durch Verlassen-Werden, durch Contrast und durch Vergleichung mit fremder Freude. Daher sind dem, den der Kummer nagt, fröhliche Mienen nicht blos unangenehm, sie vergrössern auch seinen Schmerz. Eben daher kann mancher Unglükliche hart werden, so wie man sich am leichtesten mit fremdem Unglücke tröstet.

3. Er steigt ferner durch fremde Geringschäzzung des herabgesezten Unglüklichen, wohl gar durch Schadenfreude.

4. Durch Mangel an Kenntnifs ähnlicher oder grösserer Unglüklichen, mithin durch die Vorstellung, dafs es keinen grössern Schlag hätte geben können. Daher hält sich ein solcher Mensch zulezt für den Unglüklichsten. Noch mehr findet dies bei vorhergegangnem grossem Glücke und plözlichem Wechsel bis zum Extrem statt.

5. Grösser ist der Schmerz des unschuldig Leidenden, welcher jedoch noch mit einem wackern Gefühle der Entrüstung über fremde Beleidigung versehen ist. Der Beifall, den der Mensch sich selbst gibt, ist hier der überzeugendste und kräftigste. Daher fafst ein solcher Unschuldiger Muth; es kann sich der Mensch freuen, dafs er unschuldig leidet, und tröstet sich selbst. So wird physisches Leiden in der Erinnerung süfs.

6. Der Schmerz steigt bei dem unschuldig Leidenden, welcher Schwäche hegt. Da klagt der Mensch.

7. Der gröfste Schmerz liegt in dem Schuldigen, welcher sich erst rüstig, in polterndem Unmuthe zeigt, der gemeiniglich selbst Schuld ist.

8. Und endlich im Schuldigen, der durch völlige Unbesonnenheit und Leichtsinn sein Leiden bereitete.

Ueberhaupt steigt (wie schon Rousseau treffend ahndete) der Schmerz mit der Vermehrung und Vervielfältigung der Bedürfnisse. Je beschränkter des Menschen Verhältnisse sind, desto weniger findet sich Schmerz. Cook stellt die Bewohner der Insel Terra del Fueggo als die armseligsten Menschen dar und doch zugleich als so vergnügt, dafs ihnen nichts zu wünschen übrig blieb.

Hier entsteht nun die Frage: Wiefern steigt der geistige Schmerz mit der Bildung? Mufs auf höhern Stufen der intellectuellen, sogenannten practischen Cultur nothwendig eine innre Unruhe, eine Besorgnifs, sogar Unzufriedenheit mit sich steigen? Folgendes ertheilt hierüber Aufschlufs.

1. Roheit ist nicht Herzlosigkeit, wohl aber Gefühllosigkeit, Sympathielosigkeit, eine sinnliche Selbstgenügsamkeit dumpfer Art, dem Thiere gleich; — kurz der Indifferenzpunct. Der Instinct ist süfs; dagegen ist der erste Austritt aus dem Thierischen Kerker der Nothwendigkeit in die menschliche Welt der Freiheit mit Wehen verbunden. Mit dem ersten Griff nach dem Baume der Weisheit beginnt auch die Schaam. Darum ist nur der Mensch elend, nicht das Thier, aber auch nur Er selig. Glüklich ist die Unwissenheit des Kindes und des Thoren; welche wenig wissen, sind froh, selbst indem sie glauben, Viel zu wissen. Leicht und bald ist der Naturtrieb und die sinnliche Begierde befriedigt, doch schwer und langsam die Neigung und der Wille. Dort folgt auf Befriedigung Sättigung, Leere, Ekel; hier Unersättlichkeit, ewiger Durst. —

2. Halbe Bildung oder einseitige intellectuelle Bildung wird sogar entweder jedes Gefühl abstumpfen und erkälten, oder das innere Gleichgewicht aufheben und zwar a) entweder das der Vorstellungen gegen die Triebe, wo der Trieb zurükbleibt hinter den Vorstellungen und diese weder in der Ausübung noch in der fremden Anwendung erreicht werden können, b) oder das der Triebe, wo diese stärker werden als die Vorstellungen. So steigt mit den Begierden die Nichtbefriedigung. Was hoft der Jüngling nicht von der Welt! Mit den steigenden Bedürfnissen aber steigen auch die leeren Wünsche. Ja schon des Kindes beginnende Spiele zeigen Nichtbefriedigung; daher seine unruhige Neugier.

3. Dogmatisches Wissen befriedigt nimmer auf die Länge. Nur dem Trägen behagt es, aber auch er fürchtet, aus der Sicherheit zu kommen, die es gibt; daher meidet er jeden wohlthätigen Widerspruch und Zweifel, jede Untersuchung. Viele kluge Leute vertragen sich nicht in die Länge. Der blosse Gelehrte, oder der blosse Theoretiker, sie fühlen oft den Mangel an Geschmeidigkeit, an practischem Wissen und an Fertigkeit zur Anwendung des Erlernten oder Gedachten. Daraus kommt die Unzufriedenheit über Kurzsichtigkeit, über Beschränktheit des Gedächtnisses, über Langsamkeit des Talents,

oft aus Aengstlichkeit, vollends im Vergleich mit Andern.

4. Höhere Bildung. Auch sie ist erhöhtes, erweitertes Leben, und dies verräth sich auch im Gefühle. Sie ist gesteigerte Aufmerksamkeit, auch auf klein scheinende Dinge und auf sich. Da findet sich nun ein Conflict mit Beschränkungen aller Art, mit Schwierigkeiten, mit dem weiten Kreise des Wissens, und seiner Unergründlichkeit, mit der Unerreichbarkeit des theoretischen und practischen Zieles. Grade der, welcher am höchsten steht, sieht, dafs er am wenigsten weifs, dafs sein Thun nur Stükwerk sey. Hier waltet das Bewufstseyn der allseitigen Schranken. Am Grabe liegen tausend getäuschte Wünsche, die so mancher Arbeit nicht werth scheinen.

Jedes Bewufstwerden, vollends Bewufstseyn ist aber ein Aufgehaltenwerden und zwar entweder Bewufstseyn seiner Selbst (des Realen) d. h. eines noch mit dem Nicht-Ich gemischten Ichs, also ein Weilen bei einer unergründlichen Tiefe; — oder es ist Bewufstseyn des Göttlichen, d. i. dessen, was über dem Selbst, und dem Realen ist, der ewig unerreichbaren Höhe der Ideen, welche wir nur mit einem erhabenen Schauder denken. Der Mensch sucht also sich und findet sich nicht; sucht das Göttliche und findet es ewig nicht. Da sagt sich der Mensch: Du — und Gott — welch' ein Abstand! — So auch das Bewufstseyn unsers Werthes, d. i. der Beziehung unsers Selbst auf das Göttliche. Die Mahnung der innern Stimme ist immer ernst, immer furchtbar, und furchtbarer mit der steigenden Gefahr der Verirrung.

Aechte Verfeinerung (nicht Verzärtelung) jedes Gefühls, also auch des sittlichen, macht reizbarer, und daher empfindlicher für kleinere Schwächen und Gebrechen in uns. — Allein doch ist Ruhe überall Stillstand. In endlichen Banden soll der Mensch nimmer Frieden finden, und er will Krieg; er mufste fallen und irren, um gehen und stehen zu lernen. Das ist der Geist der Unersättlichkeit des Menschen, welche schon im Physischen und Endlichen steigt bis zum Widerspruch mit dem Unendlichen. Aber es ist auch ein grosser Schmerz, obgleich ein erhebender, reinigender. Es soll sich der Mensch entfremden von dem Aeussern als einem Zufälligen. Tiefer ist der Schmerz des Tugendhaften, denn seine Endlichkeit mahnt ihn an sein Irdisches, an seine Mängel und an die Mängel der Welt; aber er ist doch zugleich reiner, d. i. freier von Leidenschaft und gehobener zu den Ideen und zu dem Ueberirdischen. Das Schöne und Edle und Wahre wird dann immer zarter und theilnehmender bemerkt, leichter jeder schöne Zug gefühlt, wie jedes Glied in der Kette der hohen sittlichen Angelegenheiten. Das selige Leben liegt nur in den ewigen Momenten, wo wir leben im All. Selbstbefriedigung ist die reinste; das Aeussere gibt sie ewig nicht. Nur in unserm Innern blüht die Wonne; daher wird der Mensch froh nur im Augenblicke der Berührung mit dem Unendlichen.

Mitgefühl — Sympathie.

Wie werth auch das Mitgefühl einer Untersuchung ist, so wird diese theils durch das oft Befremdende in der genannten Erscheinung, theils durch die Unmöglichkeit ihr in jedem besonderen Falle durch eine ununterbrochene Causalreihe nachzugehen, theils durch die Unbestimmtheit des Ausdrucks erschwert. In der früheren Zeit kommt sie als qualitas occulta in den Körper- und Seelenlehren vor, da sie für eine geheime Kraft der Natur galt. Bestimmter finden wir sie bei den Chemikern in der Verwandtschaft der körperlichen Bestandtheile. Man trennt Sympathie im physiologischen Sinne mit Recht als die sympathetische Reizbarkeit der Körper bei ähnlichen Nahrungsmitteln etc. von der anthropologischen, welche zwischen dem Körper und der Seele eintritt; von dieser aber dann noch die psychologische, zu welcher die Vorstellung des Andern als eines fühlenden Wesens gehört, ehe man sich in seine Stelle durch Phantasie versezzen kann. Daher gehört Vernunft zu ihr, und von dieser Seite ist es das eigentliche Menschengefühl, dessen kein Thier fähig ist (humane Sympathie). Daher konnte man sie bisweilen für einen moralischen Grundtrieb, ja für das Princip der Moralität halten.

Man unterscheide aber in der gesammten Aufstufung also: 1) Miteindruk, — unwillkührliche Nachahmung einer äusseren Bewegung und der dieser entsprechenden inneren. In ihr stimmen alle Menschen überein. 2) Mitempfindung, — Bewufstwerden einer innern Rührung und Ahndung einer Aehnlichen ausser uns. Bei dieser finden wir noch

viele Menschen übereinstimmend. 3) Mitgefühl, — die Ahndung oder Wahrnehmung des eignen und fremden Zustandes zugleich, oder beider als zusammenstimmender, wenigstens zusammenpassender Zustände. Hier schon werden nicht Viele als gleich erscheinen. 4) Mitaffect, — lebhaftes und deutliches Mitgefühl mit Reflexion, also mit oder ohne Theilnahme, d.i. Wohlwollen. 5) Mitleidenschaft, — ein Mitaffect, welcher in Zuneigung oder Abneigung d. i. in Sympathie oder Antipathie, die sich bis zur relativen Gefühllosigkeit ausdehnen kann, übergegangen ist.

Das Mitgefühl zertheilt sich in Mitleid und in Mitfreude. Beide haben gemeinschaftliche, aber auch besondere Bedingungen. Wie es kein ganz gleiches Mitdenken, noch ein ganz gleiches Mitstreben gibt, so auch kein ganz gleiches Mitgefühl. Es ist das Mitleid daher ächt, nicht wenn man ganz das fühlen sollte, was ein Anderer fühlt, sondern bei der unaffectirten Versezzung in ähnliche Gefühle mit zartem Verstehen derselben.

Das Mitleid ist älter als die Mitfreude, weil der Schmerz eine frühere und haftendere Erfahrung des Menschen ausmacht als die Freude. Doch selbst das Mitleid äussert sich anfangs als oberflächliches Gefühl und ist früher kaum bemerkbar. Daher hat man Kinder und wilde Völker oft der Grausamkeit beschuldigt. Allein der Grund seiner spätern Entwiklung ist, a) weil das Kind noch nicht viele Erfahrungen von Schmerz gemacht hat; b) weil es sich derselben nicht sogleich deutlich bewufst

wird; c) weil der Erhaltungstrieb anfangs mächtiger spricht als der Geselligkeitstrieb. d) Von manchen fremden Zuständen hat auch das Kind noch gar keine, nicht einmal eine allgemeine, geschweige eine individuelle Vorstellung; es kann sich noch nicht zu den allgemeinen Leiden der Menschheit erheben.

Aus seinem Schlummer erwacht das Mitgefühl namentlich bei Manchen erst spät, und zwar spät a) bei den ganz Glüklichen oder nur im Glücke Erzogenen. Kommt bei diesen Subjecten noch eine weichliche Erziehung dazu, so wird es sogar vor der Blüthe noch abgestumpft; daher wir oft Gefühllosigkeit neben der Verfeinerung finden. b) Bei den Selbstsüchtigen, wo das Gefühl der Individualität weit bleibender vorherrscht als das der Humanität, wo die Furcht noch nicht von der Liebe vertrieben ist, und wo sogar ein verwilderter Egoismus Plaz ergriffen hat, da erwacht es spät. Ist es endlich erwacht, so kann es wenig und mehr genährt und im lezten Falle von der Zartheit bis zu einer reichlichen Reizbarkeit übergehen. Als zartes Mitgefühl wie als Mitfreude hängt es mit einem tiefen Gefühle und mit einem heitern Frohsinn zusammen, und heifst daher oft der Antheil schönerer Seelen, namentlich des weiblichen Geschlechts und feuriger Jugendseelen. — Dennoch führt das Mitleid mehr das reinere Gefühl der Menschheit herbei als die Mitfreude, welche minder uneigennüzzig ist. Leidenschaften können das Mitgefühl unterdrücken, Affecte es wenigstens momentan hemmen, die Lebensart kann es abstumpfen, das Schiksal es schwächen.

Die nächsten und unmittelbaren Vermittler sind auch hier Empfindungen; wenn auch nicht gleiche, doch ähnliche gehabte Empfindungen. Dann kommen sinnliche Vorstellungen hinzu, oder theils Empfindungen für Zeichen und Ausdruk des Zustandes, theils Bilder für den Zustand selbst, Vorstellungen von den bestimmten oder unbestimmten, sprechenden oder unbegreiflichen Aeusserungen eines fremden Zustandes. So geht das Mitgefühl also von Selbsterfahrung aus.

Ein Hauptgrund liegt aber für dasselbe in der Einbildungskraft und ihren Gesezzen der Associationen. Mit der erwachenden Thätigkeit derselben steigt auch das Mitgefühl. Selbst bei noch eingeschränkter Selbsterfahrung kann der Glükliche wie der Elende sich freuen. Es bestimmt die Einbildungskraft auch die Grade, je nachdem sie das Leiden oder die Freude geringer oder gröfser oder unermefslich darstellt. Ihre mit mehr oder weniger Erinnerung verbundene Reproduction erneuert die Selbsterfahrung, entweder die an Andern wirklich wahrgenommenen oder die blos gedichteten und vorgestellten Gefühle; denn auch das, was ich mir vorstelle, wird mein, vollends wenn diese Vorstellung unaufgedrungen und lebhaft genug war. Daher wird das Mitgefühl auch schon durch den Anschein von Leiden, und nicht blos durch wirkliche erwekt. Die Vorstellung eines Gegenstandes ist eine Wiederholung und Erneuerung des vormals Gefühlten, wenn auch nur im schwachen Grade. Je lebhafter die Vorstellung oder das Bild, z. B. der Freude, ist, desto lebhafter wird auch das Gefühl. Die Vorstel-

lung der Freude oder des Glüks Anderer aber kann uns wie die des Unglüks sehr mächtig ergreifen.

Diese Lebhaftigkeit der Vorstellungen richtet sich nach den Reproductionen der Einbildungskraft. Die lebhaftesten Mitgefühle sind daher: 1) die selbsterfahrnen. — Wer nie litt oder liebte, sympathisirt minder mit den Quaalen der Leidenden. Daher sind die, welche im Wohlleben aufwuchsen, meist herzlose Menschen. 2) Die besondern und individuellen. — Man findet nie die Menschheit, sondern nur besondere Formen; daher haben individualisirte Begebenheiten den sympathetischen Reiz. 3) Das Verwandte und Bekannte. — Einer, der nie aus seinem Vaterlande trat, sympathisirt minder mit fremden Nationalen. Daher stammt die harte Behandlung der Fremdlinge unter rohen Völkern; daher das höhere Wohlgefallen an denen, die uns ähnlich oder nahe sind, wie Aeltern, Freunde. — Daher sympathisiren wir mit denen, welche wir lieben; daher sucht der Liebende Aehnlichkeiten mit dem geliebten Gegenstande auf. 4) Das Anschauliche erzeugt auch hier starke, ja hinreissende Gefühle. Da können wir uns bei der lebhaften Vorstellung der Todesgefahr eines Andern in die Fluthen stürzen. Doch je lebhafter hier der Affect wird, desto vorübergehender ist er auch und er will daher im Handeln ergriffen seyn. 5) Endlich hat sogar das Neue hier Einfluss. Die Gewohnheit mit Leidenden umzugehen kann das Mitgefühl schwächen, die Erscheinung eines seltnen Schmerzes kann hingegen unsre Phantasie frei steigern.

Auch die Association der Vorstellungen und Empfindungen wirkt stark mit und das Mitgefühl folgt ihren Gesezzen. So erregt das Anschauen oder Anhören des Zeichens oder des sichtbaren Ausdruks des Gefühls leicht auch das Gefühl selbst. Daher kann man eine Geberde, eine ausdrucksvolle Miene (selbst das Gähnen oder Lachen) nicht sehen, eine Tonart nicht hören, ohne nicht eben dazu gestimmt zu werden. Eben so wirkt die Vorstellung der Ursache ehemaliger Empfindungen und Gefühle zur Erneuerung.

Der Grund der willkührlichen Sympathie liegt in der Reflexion, wo man sich einen ähnlichem Zustand schon als möglich gedacht hat, und dann an den Plaz Andrer stellt. Noch höher aber erhebt uns die Reflexion, wenn sie uns als Gattungswesen handeln läfst und das Gefühl der Individualität verdrängt. Daher wird die Sympathie durch jede Schwächung oder Verdrängung eines vorher dringenden oder gar betäubenden individuellen Bedürfnisses geschwächt.

Nebengründe oder besondere Bestimmungsgründe eines höhern Mitgefühls können, ausser einer lebhaften Einbildungskraft, auch die Leichtgläubigkeit, eine erhöhte subjective Empfänglichkeit für Eindrücke und eine Gewöhnung minder in als ausser uns, vollends in Andern zu leben, werden. Je deutlicher die Vorstellungen der Objecte sind, desto undeutlicher die des eignen Subjects, wo man sich in dem Andern verliert und wo das Gefühl der Individualität verdrängt wird. Der Unglükliche er-

scheint, als ein Individuum, welches nichts besizt, welches wohl gar im Kampfe mit dem Naturmechanism zu erliegen droht. Diese seine Dürftigkeit und Schwäche gibt uns ein stärkeres Gefühl des Reichthums und der Stärke, eines Ueberflusses, dessen man sich zu entledigen ein Bedürfnifs fühlt. So wekt auch jedes Bild der Zerstörung als ein Zeichen des Siegs der rohen Natur über menschliche Selbsthätigkeit ein Gefühl der Trauer, und hier gibt schon die dunkle oder deutliche Vorstellung, dafs der Leidende Mensch sey, dem also eine Herrschaft über die Natur zukomme, einen Anspruch auf Alles, was wir besizzen.

Uebergehen kann das Mitgefühl zum Affect, wie beim Mitleid nicht blos in Enthusiasmus für den Leidenden, sondern auch in Entrüstung gegen die übrigen Menschen. Erhöht wird das Mitgefühl, wenn der beobachtete oder gedachte Schmerz mehr vorgestellt wird als a) ein niederschlagender, welcher als kraft- mithin hülfloser erscheint; b) ferner als ein unverdienter; denn dem verdienten traut man ebenfalls mehr Kraft und Schädliches zu. Selbst wenn er c) ein verdienter wäre, dabei aber ein freihingebender, der nicht wüthet und mithin Schwäche verräth, so erhöht dies. Das Bekenntnifs der Verschuldung läfst schon mehr Selbstbesiegung und wiederkehrende Freiheit ahnden. Daher läfst sich hier wohl ein, wenn auch nicht geheimes, doch minder erkanntes Interesse der Moralität denken. Anspruchlosigkeit aber nimmt immer ein.

Nur äussere Veranlassungen finden wir in der Bestimmung der Grade der psychologischen

Sympathie. Durch körperliche Disposition, besonders durch ein feiner organisirtes oder verfeinertes, oder momentan angespanntes Nervensystem werden sie hervorgebracht. So in dem sogenannten sanguinischen Temperamente; so in dem weiblichen Geschlechte. Nur spreche man nicht von einem Phantasieorgane (wie Platner). — Wenn man sonst den Urgrund in die natürliche Güte des Herzens sezte, so nahm man ein unbestimmtes Factum auf. Nicht minder unbestimmt nannte man den Lebenstrieb, und eine anziehende Kraft der Wesen. Vielmehr liegt der Urgrund des Mitgefühls im Triebe der Selbsterhaltung, der sich als Geselligkeitstrieb äussert und das Gleiche und Verwandte an sich zieht. Daraus ist zugleich die Verwandtschaft mit der Liebe zu erklären.

Es gibt zwar ein Ideal des Mitgefühls, dies ist die Harmonie der reinen Herzen; allein kein vollständiges Mitgefühl, denn kein Mensch kann ganz mit dem Andern fühlen. Dies hat seinen Grund sowohl in der Unähnlichkeit der Menschen, deren Nebenvorstellungen und Nebenbesorgnisse das geringere Mitgefühl hervorbringen, und deren ungleiche Stimmung eine ganz gleiche Theilnahme gewinnt. Dann hat es auch darin seinen Grund, dafs kein Mensch sich ganz mittheilen, nie sich ganz an die fremde Stelle versezzen kann, und dafs man oft mehr mitzufühlen glauben wird, wenn man die Zeichen verschieden deutet und den fremden Zustand verkennt.

Wer sich am vollständigsten in Andere versezzen will, mufs sie sich am innigsten aneignen. Da-

zu gehört eben sowohl eine tiefere Menschenkenntnifs als auch Liebe. So sezt das Mitleid allgemeines und besonderes Interesse voraus und findet seine Bedingung in unbefangner Beobachtung des Leidens.

Eintheilung der Gefühle nach ihren Beziehungen.

Betrachten wir die reinen Gefühle nach ihren Beziehungen, so erhalten wir folgende Eintheilung derselben. Das reine Gefühl bezieht sich entweder auf die Vernunft, und da erhalten wir intellectuelle Gefühle; oder es bezieht sich auf den Trieb und Willen, da erhalten wir moralische Gefühle. Zwischen diesen Beiden (dem geistigen und sittlichen Gefühle) liegt das ästhetische innen. Alle drei fafst das religiöse Gefühl zusammen. Das moralische Gefühl ist gerichtet auf die zukünftige sich entfaltende Realität, das ästhetische auf den vergehenden Wiederschein der ewigen Urform, das religiöse auf das ewige Seyn.

Intellectuelles Gefühl.

Dieses zeigt sich in dem Wahrheitsgefühle und dem Wahrscheinlichkeitsgefühle, welches ohne Einsicht in die Gründe beistimmt. Nicht allein das Deutliche, das Gewisse, das Wahre und Zusammenhängende interessirt und schaft Vergnügen, sondern auch schon das Wahrscheinliche. Eben so das Neue und Wunderbare. Das Gefühl des

Gewissen wird durch die Wechselwirkung mit dem moralischen Gefühle hervorgebracht. — Glaube, als Gefühl und nicht als das Ergreifen des unwandelbaren Seyns in dem veränderlichen Wechsel betrachtet, ist Gefühl nicht blos des Entschiedenseyns des Idealen, sondern auch der Zuversicht zum Realen. Dieser zeigt sich einmal als Allglaube des Herzens an das objective Daseyn des Einzelnen, des Aeussern in der Sinnenwelt ohne eigne Erfahrung; dann als Glaube (der Einbildungskraft) an die Objectivität des Subjectiven, an die Realität des Uebersinnlichen im Sinnlichen — Offenbarungs- und Wunderglaube, aus dem die Scheu und Furcht den Aberglauben erzeugt. Jenem folgt der Glaube an die Subjectivität des Objectiven. Höher aber und auf Ideen gegründet steht endlich der Vernunftglaube an die Zusammenstimmung des Realen zu dem Idealen.

Aesthetisches Gefühl.

Mit dem ästhetischen Gefühle verwechselt man gemeiniglich den Geschmak und zieht diesen hieher, an eine für ihn nicht passende Stelle. Dieser ist nemlich das Vermögen zu urtheilen über das Schöne und Erhabene, nicht Gefühl. Das ästhetische Gefühl kann höchstens nur als Schönheitssinn und Sinn für das Erhabene betrachtet werden.

In dem Schönheitsgefühle liegt das freie uninteressirte Wohlgefallen an der freien Zwekmässigkeit der Formen, abgesondert von dem Stoffe, welche in dem Mannigfaltigen die Einheit bilden, oder an dem Ausdrucke der harmonischen Fülle des Le-

bens, — an dem Schönen. Alles Schöne wekt angenehme Gefühle. Zunächst wird das Schöne im Gefälligen, in dem, was gefallt, gesucht. Dieses bezieht sich aber immer noch auf das Individuelle und sezt nicht allgemeines Wohlgefallen voraus. Das Schöne wird erst durch seine Anschaulichkeit. Nur das, was durch die Art gefallt, wie seine Anschauung von uns leicht vollendet wird, kann als schön gefallen. Darum mufs auch das Wohlgefallen an ihm ruhiger seyn als das am Gefälligen.

Erhaben ist der Gegenstand, welcher objectiv als vollkommen vorgestellt wird, subjectiv aber ein Gefühl der Unvollkommenheit erregt. Dieses bezeugt, dafs wir ihn nie in der Anschauung zu erreichen oder zu vollenden im Stande seyn werden; darum steht es auch mit dem Unendlichen in Verbindung. Physisch-erhaben ist ein Widerspruch, da es kein sinnlicher Gegenstand an sich seyn kann. Der Gegenstand, welcher erhaben ist, und würde die Idee des Erhabenen erst durch den sinnlichen Gegenstand angeregt, übersteigt die Sinne. Die Phantasie überfliegt ihn; nur lassen die endlichen Schranken die Unmöglichkeit des Erfassens fühlen. Deshalb wird das Gefühl des Erhabenen von der höchsten Spannung der Phantasie begleitet, und das Wohlgefallen an der Erhabenheit und dem Unendlichen wechselt mit der Unlust der Beschränkung. In Beziehung auf den Raum zeigt sich das Unendliche als Mathematischerhabenes, in Beziehung auf die Zeit als Dynamischerhabnes. Mit der Beimischung eines moralischen Interesse hört das Erhabene auf, reinästhetisch zu seyn.

Diesen Stammgefühlen sind Andere mehr oder minder verwandt. So steht mit dem Erhabenen das Feierliche in Verbindung. Das Gefühl des Feierlichen aber geht aus der Mehrheit stark anschaulicher Vorstellungen hervor, welche die Vorstellung der Würde und Wichtigkeit mit dem Gefühle der Eingeschränktheit verbinden. Für dasselbe wird ein schon ausgebildeter Sinn erfordert. Noch würde das Naive, das Lächerliche u. s. w. hieher gehören, wenn sie reine uninteressirte Gefühle hervorbringen könnten; ihnen hängt aber das Annehmliche an und sie interessiren.

Moralisches Gefühl.

Es gibt ein moralisches und zwar ein ursprünglich moralisches Gefühl, wenn es auch nicht an Laugnern desselben, selbst unter den wohlwollenden und sittlichern Theoretikern fehlen mag. Sie können sich nemlich nicht losreissen von dem Gedanken, dafs die Vernunft blos Begriffe, nicht auch etwas Lebendiges bewirke; daher geben sie höchstens nur Fähigkeit, das sittliche Gefühl aufzufassen, zu. In Allen und unter allen Völkern war und ist das moralische Gefühl rege. Das, was alle verschiedene Wahrnehmungen bald mit Mifsfallen, bald mit Billigung ursprünglich verbindet, lebt in uns. Dafs sich Menschen in ihren Urtheilen über dieselben Handlungen widersprechen, beweifst nichts. Das Urtheil ist theoretisch; ohne anderes Interesse aber billigen oder mifsbilligen wir in uns. Daher wird die Kälte gegen veraltete Religionsübungen erklärbar. Sittliches und Unsittliches hängt nicht von Schik-

salen ab; denn in dem Menschen liegt ein Leztes, ohne welches alle moralische Ausbildung weder anfangen noch Endpuncte erreichen kann. Auch unter Bösewichtern und Verbrechern ist es vorhanden. Allerdings kann es beschränkt und unterdrükt werden und zwar durch frühe Macht und Ueberlegenheit der Sinnlichkeit; minder durch Erziehung, denn diese vermag nur wenig. Immer bleibt es aber das am meisten entwickelte Gefühl.

Das moralische Gefühl theilt sich in Gefühl der Billigung (welches beim ästhetischen dem Gefühle des Schönen entspricht) und in Gefühl der Achtung (welches dem Gefühle des Erhabenen entspricht). Jenes ist an bedingte gültige Regeln gebunden, dieses an unbedingte Gesezze; dadurch sind sie verschieden. Billigung und Mifsbilligung begleiten nur das Urtheil, Achtung und Verachtung aber bringen Handlungen in Verhältnifs zu den sittlichen Gesezzen. Wir können Handlungen mifsbilligen, ohne sie zu verachten. Es gefallen oder mifsfallen eigne und fremde Handlungen nach ihrer Uebereinstimmung mit dem Rechte. Achtung kann nie der ungebildete Mensch fühlen, nie auch bei dem in Verehrung übergehen, welcher das Unendliche nicht zu fassen vermag.

Als Grade lassen sich im moralischen Gefühle Folgende unterscheiden: a) Moralischer Sinn. Er ist früher als das Gewissen vorhanden, da dieses nur auf die geschehene eigene Handlung folgen kann. Das Gewissen wird dann zum Vermögen, die Sittlichkeit unsrer eignen Handlungen zu beurtheilen, ist nie täuschend und kann nur ein Böses heissen, weil das gute Gewissen nichts als das Bewufstseyn des Guten seyn würde. Die Erkenntnifs des Guten und Bösen aber und das Urtheil kann kein Gefühl seyn. — Wird der moralische Sinn mehr geschärft, so entsteht b) die moralische Delicatesse, sittliches Zartgefühl, entgegengesezt der conventionellen, welche sich an äussere Formen Worte stöfst und die Berührung scheut. Nur zu oft ist die Lezte ohne jene ein täuschender Schleier über einen wilden, unsittlichen Grund. c) Moralische Stimmung. Diese ist weiter ausgebildetes, dauerndes und durch öftere Anregung herrschendes Gefühl, welches in Denken und Handeln eingreift. Mit ihr sind eine grössere Reihe von Leiden verknüpft, die der Rohe und der verfeinerte Klügling nicht kennt; denn das Steigen der Cultur führt Schmerz herbei. Es scheint daher die Bemerkung zu allgemein, dafs ausgestandene Leiden in der Erinnerung einen Anstrich von Angenehmen wegen des Bewufstseyns der bewiesenen Kraft bekommen und die Leiden bei höherer Cultur Freuden erregen. Durch die erhöhte Steigerung des moralischen Gefühls gewinnen wir wenig Selbstzufriedenheit. Dennoch führt das Wohlgefallen am Guten viel Süsses herbei nnd jeder edle Zug schaft theilnehmende Freude; nur die Zufriedenheit mit sich steht dagegen im ungekehrten Verhältnisse.

Das sittliche Gefühl nimmt die Modificationen der Vernunft an, weil es durch sie bewirkt wird; daher es stark oder schwach, zart oder grob erscheint. Dem Gefühle des Edlen sind überwundene

Schwierigkeiten und Versuchungen zur Entwiklung behülflich. — Auf das Gewissen hat das sittliche Gefühl Einflufs, durch welchen aber dies nicht zu jenem selbst wird.

Religiöses Gefühl.

Die höchste Steigerung des Gefühls enthält das religiöse auf das ewige Seyn gerichtet. Es äussert sich einmal als der Sinn für das Unendliche, und dann als die Stimmung für das unendliche Seyn. Egoistische Geniefssucht, welche das Selbst dem höhern Ich nicht aufopfert, Zerstreuungsfertigkeit des flüchtigen und endlichen Sinnes, der das Beharrliche und Unendliche nicht in der Idee auffafst und zu dem Herzen führt, und endlich die falsche Unabhängigkeit ohne Selbstbeherrschung, mit Abhängigkeit von dem Zufalle und Wechsel äusserer Umgebungen, diese bilden den Gegensaz des religiösen Gefühls und aus ihnen entspringt, wenn sie überwiegen, die Religionsgleichgültigkeit, welche Schwächung und Verdrängung des an sich unverlierbaren religiösen Bedürfnisses, Unterdrückung des Glaubens und Hoffens ist.

Affecten.

Die Affecten unterscheiden sich von den Gefühlen 1) durch den höhern Grad der Stärke, also auch ihrer Ursache (sowohl in Hinsicht des Angenehmen als Unangenehmen); 2) durch die stärkere Bewegung des Gemüths.

Durch sie werden die vorstellenden Kräfte erhöht; vorzüglich aber die Einbildungskraft. Entweder nemlich ist der Gang und Lauf der Vorstellungen schneller und rasch zuströmend bis zur Verwirrung der Vorstellung und der Betäubung des Bewufstseyns. Nicht minder erfolgt dann durch ihn Ueberwältigung des Sprachvermögens; daher alle Affecten des höchsten Grades stumm sind. — Oder es ist der Gang der Vorstellungen gehemmter und zu augenbliklichem Stillstande gebracht. Auch hier berühren sich also die Extreme; denn der Anstrengung folgt Erschlaffung oder Hinneigung zum Entgegengesezten, dem Reize folgt der Gegenreiz des Contrastes. In sehr heftigen, länger anhaltenden Gemüthsbewegungen ist der Uebergang zum Entgegengesezten augenbliklich und leicht. Die feierlichste Stimmung, ja sogar die heftigste Betrübnifs führt oft zu seliger Wonne (wie in einem Gebete), ja reizt sogar zum Lachen. Aus der gröfsten Lustigkeit fällt der Mensch oft in Betrübnifs. Dieser Wechsel ist um so schneller, wenn der Affect unbestimmter ist, wie im Kinde das vereinte Lachen und Weinen. Die Kraftanstrengung, welche die Affecten begleitet, erwecken eine Menge von Vorstellungen, welche die Phantasie zusammenschmelzt; daher rühren dann die Dichtungen und Uebertreibungen. Mit jedem Affect ist ein Hang zu Vorstellungen verbunden, die ihm verwandt sind. Es werden deshalb alle Heterogenen oder Entgegengesezten ausgeschlossen: doch sieht auch deshalb der Affectvolle Alles in seinem (falschen) Lichte. Die entgegengesezten Vorstellungen können in dem höchsten Sieden des heissen Affects gar nicht und spä-

terhin bei dessen Abnahme nur schwer aufgenommen werden. Dies geht so weit, dafs selbst Menschen bei niederschlagendem Affect und fortdauernder Ursache selbst alle Aufheiterung fliehen, troz des eigenen Wunsches befreit zu werden.

Kurz ist im Ganzen die Dauer des Affects, theils weil die Anstrengung unverhältnifsmäfsig ist, theils weil die Denkkraft und der Wille, deren Thätigkeiten allein dauerhafter sind, überwältigt werden. Doch gründen oft wiederkehrende Affecten dann auch jenen Hang zu Vorstellungen, wenn nicht in andern Gefühlen (z. B. der Verachtung), oder in dem höhern Entschlufs eine Gegenwirkung liegt. Der oft Neidende wird neidisch, der oft Zürnende jähzornig. Gewohnheit entscheidet jedoch hierüber nicht, da Mancher grade durch sie ruhiger und gleichgültiger wird (z. B. gegen Beleidigungen).

Die Affecten beginnen meistentheils mit schwachen Regungen. Wo sie kein Gegengewicht antreffen und sich die Phantasie aufregt, da verstärken sie sich schnell; dies um so mehr in erregbaren, nicht gefafsten Gemüthern. Ihre Gewalt kann so anwachsen, dafs sie auf der Stelle tödtet *). Daher rühren aber auch die verschiedenen Grade der Stärke derselben. Sie werden zur momentanen und einseitigen, ja ausschliessenden Erregung eines Triebes mit Ausschliessung andrer Neigungen, und zeigen sich dabei als ungewöhnlich und unerwartet.

*) M. S. die Beispiele in Reinhards christl. Moral Th. I. S. 333 e).

Von dem Verhältnisse des Affects zur Leidenschaft war oben die Rede. (S. S. 306.)

Eintheilung der Affecten.

Die Eintheilung der Affecten könnte entnommen werden von den Ursachen, und möchte sich dann an die Eintheilung der Gefühle anschliessen. Dann erhielten wir angenehme und unangenehme Affecten.*) Wenn aber hierbei auch consequent verfahren würde, so diente die Quelle mit wenigerm Rechte zum Eintheilungsgrunde. Besser verfahren wir daher, sie nach dem eigenthümlichen Charakter einzutheilen und sie so an die Eintheilung der Begierden anzureihen. Diese Eintheilung gründet sich auf die ursprünglichen beiden Triebe, den positiven und negativen, die Entbindung und Beschränkung. So zeigen sich dann: a) schmelzende, — beschränkende Affecten und b) rüstige (wackere), — entbindende Affecten.

Die schmelzenden Affecten durchdringen das Gemüth mit stillerer Thätigkeit und sind nicht allein Kraftlhemmend sondern sogar verzehrend; sie wirken abspannend und erregen Leiden. Die rüstigen erschüttern das Gemüth, wechseln plözlich zu einer hinreissenden Heftigkeit, die das Innerste aufrührt, sind Kraft- und Thätigkeiterregend zur Ueberwindung von Widerstand und wirken anspannend. Minder sind diese Affecten, welche ästhetisch erhaben

*) Reinhard a. a. O. S. 335. Tiedemanns Psychol. S. 183.

heissen können, Gemüthsschwäche als jene, welche ohnmächtig bleiben. Nun ergibt sich folgende Uebersicht:

Schmelzende Affecten
Beschränkende
(Cohäsion)
Erstaunen, Verwunderung.

In der Gegenwart:
Ekel — Abscheu
Grausen — Schrecken
Schaam — Blödigkeit
Sprödigkeit — Reue
Neid — (Eifersucht)
Betrübniſs
Wehmuth
Gram
Harm
Kummer
Laune
Schwermuth
Verzagtheit — Kleinmuth

In der Zukunft:
Furcht — Angst
Verzweiflung.

Rüstige Affecten
Entbindende
(Expansion)
Bewunderung, Verehrung.

Für die Gegenwart:
Freude — Entzücken
Schadenfreude.
Muth
Herzhaftigkeit — Dreustigkeit.
Unverschämtheit.
Verdruſs
Zorn — Unwille
Rache.

Für die Zukunft:
Hofnung.

Einige der Affecten liegen gleichsam zwischen den Schmelzenden und Rüstigen inne, so daſs ihnen der doppelte Charakter zukommt, wie Verdruſs, Neid, Schaam, Laune etc.

Schmelzende Affecten.

Erstaunen — Verwunderung.

Den Gemüthsbewegungen geht der plözliche und starke, das Bewuſstseyn unterbrechende Eindruk voraus. Dieser bringt das erste Gefühl eines frappirenden Gegenstandes hervor, oder das Wundern, welches in verschiedenen Graden aufsteigt. Zuerst zeigt sich Stüzzen vor dem Unerwarteten, Betroffenseyn vor dem Neuen, welches unerwartet ist; dann wird es Befremdetseyn vor dem Ungewöhnlichen oder wenigstens vor dem ungewissen Seltenen, und endlich Erstaunen nicht blos über das Grosse und Neue im Innern und am Aeussern sondern auch über Unerreichbares und Unermeſsliches. An sich noch kein Affect, kann es sich zu demselben erheben. Liegt in dem überraschenden Gegenstande ein Unbegreifliches, mit oder ohne Bemerkung der Abweichung von dem Gewöhnlichen, so geht es über in Verwunderung. Der Stillstand, welchen der Eindruk hervorbringt, kann dann durch seine Grösse zur Erstarrung führen, welche vor dem unsern Naturtrieb plözlich Hemmenden und Zurüktreibenden entsteht.

Ekel — Abscheu.

Ekel macht die physische Empfindung eines Widerstreites von einem Genusse aus und wird zum Sträuben gegen widrige Eindrücke. Er ist thierischer Affect. Zum Abscheu bildet er sich als das Bestreben den widrigen Gegenstand, welchen man schon zu fassen anfängt, von sich zu entfernen.

Grausen — Schrecken.

Das Gefühl des Unangenehmen, welches plözlich überrascht wird, ist das Grausen. Liegt diesem Grausen ein unerwartetes Uebel, welches schnell über uns kommt, zum Grunde, so wird es Schrek, dessen plözliche Erregung ihn zum Affect macht. Dieser ist der Furcht nahe verwandt, und enthält eine plözliche Aufregung der ganzen innern Thätigkeit zur Abwendung. Nicht Jeder wird für den Schrek von einerlei Gegenstand berührt, ja ein erhöhter Grad von Seelenstärke kann es fast so weit bringen, vor Nichts zu erschrecken. Alles beruht dabei auf der Vorstellung von dem, was ein Uebel sey; daher auch der Gegenstand des Schreks nicht immer ein wirklicher zu seyn braucht. Jeder erschrikt vor dem drohenden Verluste des Gegenstandes seiner Lieblingsneigung; der Weichliche vor einem plözlichen sinnlichen Schmerz. Ist das Schrecken durch seine Verwandtschaft nicht sowohl von niederschlagender als unruhiger Furcht begleitet, so regt es die Kräfte der Seele eben so plözlich wie vorher das Gefühl auf und erzeugt Geistesgegenwart und eine oft bewundernswürdige Kühnheit im Handeln.

Schaam — Blödigkeit — Sprödigkeit — Reue.

Von dem Gefühle des Schreckens geht die Schaam aus, welche zugleich die erste Anregung des sittlichen Gefühls bewährt. Die Schaam aber zeigt sich die plözlich, unwillkührlich und stark erregte Einschüchterung oder Angst vor gegenwärtigem Uebel; also nicht vor einem vergangenen oder künftigen, sondern vor einer unmittelbar nahen Beschränkung seines freien Ichs (durch irgend eine unserm Bewufstseyn sich aufdringende Schwäche und Abhängigkeit von einem Aeussern und Irdischen). Sie ist nemlich Angst vor Bemerkung eigner Blösse und der Anerkennung eigner Mängel, mit der Furcht vor ihrer Selbstverrathung verbunden. Der Schrek in ihr ist desto stärker, je verborgener dem Subject selbst diese Schwäche war; auch wohl je geheimer es sie vor Andern verbarg und je tiefer der Abgrund erschien, in welchen ihn eine solche Schwäche stürzen könnte. Je rüstiger sich der Mensch zeigt, desto mehr entsteht daraus das Streben, die Schwäche entweder zu unterdrücken und zu überwinden, oder sie zu verhüllen, ja zu verschönern (in Wiz oder List). Erröthung ist (wie in dem erröthenden Zorne) das Zeichen der Besorgnifs, dafs das Bewufstseyn eigner Unvermögenheit sichtbar werde. Daher bei ihr das niedergeschlagene Auge, das verhüllte Gesicht, die Flucht vor Menschen. Schaam sieht gar nicht auf die Leute; sie ist viel zu tief und auf sich beschränkt, als dafs sie vor etwas Anderm erschrecken sollte als vor das gefährdete Ich.

Es äussert sich aber die Schaam in verschiedenen Formen und zwar als Verschämtheit, — als zartes Gefühl der Besorgnifs, etwas Unanständiges oder Anmassendes zu unternehmen, und eine ungünstige Meinung bei den Verständigern zu erregen; als Schamhaftigkeit, — Leichtigkeit sich zu schämen (wie Reizbarkeit gegen Beleidigungen der Keuschheit), stets aber nach bestimmten Gründen; als Schüchternheit (von Scheuchen), — die fliehende Furchtsamkeit vor aller Gesellschaft

ohne Selbstvertrauen; in der Züchtigkeit, d. i. der Eigenschaft des Menschen, welcher seine Phantasie in Schranken oder zurük hält und von üppigen Bildern entfernt, — dessen, welcher auf äussere Zucht und Sitte hält, (in Betragen und Bekleidung) und jede unanständige Regung der Begierde meidet. Dabei ist einer ihrer Gründe Ehrbarkeit. — Bald neigt sich die wahre Schaam zur falschen und zeigt sich dann zuerst in der Blödigkeit, in der aus Gesichts- oder Urtheilsschwäche entstandenen übermässigen Schamhaftigkeit. Hier findet sich Mischung von Unvermögen und Furcht und verworrener Vorstellung von fremder Mifsbilligung (bei Kindern). Noch mehr steigt sie in der Ziererei, der erzwungenen oder affectirten Blödigkeit. Endlich auch in der Sprödigkeit. Diese ist eigentlich a) Mangel an elastischer Nachgiebigkeit, ein zurükhaltender sich verschliessender Widerstand; b) ein starres Zurükhalten und Weigern von Hingebung, das Festhalten einer Vorstellung oder eines Betragens. Dies kann starrsinnig werden, da es vorher blos die Miene, ja die Grimasse in Gebehrden und Haltung eines Schwachen war. c) Als Prüderie, eine übertriebene Züchtigkeit (wo man sich das Unschuldigste nicht zu nennen getraut). Sie ist entweder partiell, nur auf manche Erscheinungen und Personen beschränkt, oder total, bis zur Härte und Grausamkeit; entweder unwillkührlich in der Einfalt — die ängstliche des Tropfs, oder willkührlich bei überspannten Grundsazze und bei der List, — die affectirte, Coquetterie und Scheinheiligkeit. Jene entsteht früh, wie in Mädchen; diese findet sich erst mit der Pubertät im Weibe und entsteht reflectirend. — Immer ist aber die Sprödigkeit offenbare Unnatur; denn der Mensch ist wahr und kräftig, ja dreust erschaffen, und sie dem Weibe nicht nothwendig eigen. Sie zeigt sich im weibischen (kindischen, geckenhaften) Manne wie im männischen (herrischen) Weibe, und bleibt stets etwas Sclavisches.

Nahe mit der Schaam verwandt ist das unangenehme Gefühl nach einer vollbrachten willkührlichen Handlung, die Reue, d. i. die Selbstverachtung bei dem Bewufstseyn einer unzwekmässigen That, die man unachtsam ausübte. Sie zeigt sich aber verschieden, als a) die Zornige. Da möchte der Mensch gern in andern, selbst in todten Gegenständen die Ursache finden, oder an ihnen seinen Schmerz auslassen; auffahrender Selbstunwillen. b) Als die Aergerliche, welche durch Selbstliebe geleitet, und durch Selbstschmeichelei eingeschläfert wird, dabei aber selbst süfs ist; c) als die Betrübte und Büssende, welche durch Traurigkeit, Kränkung bei moralisch-religiösen Vergehungen entsteht und die bitterste und die heftigste, wenigstens die unbesinnlichste und trostloseste ist; ausgenommen, dafs der Mensch in der Traurigkeit jedes Ereignifs mehr für eine Sache des Schiksals ansieht; d) als die Kaltunwillige, welche mit Selbstverdrufs verbunden und die edelste, fruchtbarste an Vergütung des Geschehenen ist.

Verschieden ist noch die Reue nach der mehr oder minder übertriebenen Vorstellung von der Grösse des verscherzten Gutes. Sie geht über entweder in Affecte des schmerzlichen Sehnens oder in unverzüglichen Entschlufs und That.

Wenn auch unter der Schaam und der Reue Verwandtschaft statt findet, so enthüllt doch eine genauere Vergleichung ihre Verschiedenheit. Schaam ist mehr Schrek und mehr mit der Furcht zusammenhängend; Reue mehr Betrübniſs und mehr mit dem Verdruſse verbunden. In der Schaam liegt mehr Ueberraschung des Bewuſstseyns seiner Unvernunft; in der Reue mehr Ueberraschung seines Unverstandes (z. B. einen Vortheil versäumt zu haben). Schaam bleibt mehr Instinct, Reue hingegen ist mehr Reflexion. Mit der Schaam steht mehr Selbstgefühl, die Gefahr unsers Selbst, mit der Reue mehr Gefühl des drohenden Verlusts unsers Glüks in Verbindung. Schaam bezieht sich ferner auch auf Andere, Reue auf uns; denn man schämt sich vor Andern, man bereut aber für sich; darum ist die Schaam sympathetisch. Schaam zeigt sich als vorübergehende Erschütterung, Reue als ein längerer, quälender, doch auch bisweilen süsser Seelenschmerz, und zwar quälend, weil der Mensch eine grosse Meinung von der Freiheit seines eignen Willens hat und von dem Wahne gequält wird, daſs er anders handeln könnte; doch auch süſs, da der Mensch darin ein Verdienst und davon gute Folgen erwartet. Beide sind stärkere, oft wiederkehrende Gefühle; doch ist Schaam leichter zu überwinden als Reue. Man spricht nicht von ewiger Schaam, wohl aber von ewiger Reue. Auch läſst sich Schaam minder verbergen als Reue. Es geht die Schaam der Reue vorher, nicht umgekehrt; darum steht auch die Reue höher. Der Vernünftige kann nie schaamlos werden, Schaam aber auch nie Leidenschaft, selbst nicht in dem Blödesten.

Wohl aber kann Reue in die Leidenschaft der Verzweiflung übergehen.

Die Phantasie mahlt blos die Besorgnisse der Schaam aus, dagegen ist der wahre Schöpfer derselben nur die mahnende Stimme der Vernunft, uns nicht fesseln oder einschläfern zu lassen.

Neid.

Bei einer Geschichte des Neides unterscheide man das, was Natur ist von dem, was Verstimmung hervorbringt. Als Natur geht der Neid hervor a) aus dem ursprünglichen oder minder zartem Gefühle der Sympathie an fremdem Schmerze und Glücke, welches noch thierisch heissen kann. Dann zeigt sich der abgeleitete, vorübergehende Affect des Unmuths über von uns begehrte Auszeichnung und Erhebung oder Verkennung und Erniedrigung Andrer. Dies kann menschlich heissen und wird zur billigen Unzufriedenheit über das Glük des Unwürdigen. Bald aber tritt Verstimmung hinzu, welche erst hie und da, dann überall und immer Gefahr, ja Tod um sich sieht. Da entsteht für fremdes Glük — Neid, für fremden Schmerz — Schadenfreude.

Diese Seelenschwäche ist anfangs ein vorübergehendes, unangenehmes und leicht beunruhigendes Gefühl, und zwar nicht sowohl der Traurigkeit (obgleich Seneca sagt: invidere querentis et moesti est) als ein Affect des peinlichen und quälenden Mifsvergnügens, mithin entweder ein rüstiger Ver-

drufs oder ein kraftvolles Aergernifs. Dabei zeigt sich der Neid in folgenden Steigerungen:

1. Affect des Verdrusses über die Gewalt (nicht über das Recht) des Stärkern, welcher uns einen Gegenstand unsers willkührlichen Bedürfnisses entzieht. Dieser ist vorübergehende Aufwallung ohne Scharfsinn und Reflexion, daher offen und laut, und anklagend, ja angreifend.

2. Das leere und ohnmächtige Aergernifs über eignes Mifsgeschik. Fertigkeit, — bis zur Leidenschaft. Erkennt der Neidische das Mifsgeschik als unverschuldet und nicht als Folge eigner Schwäche, so wird er erst gegen die Glüklichen, dann gegen das Glük mifstrauisch, finster. Hier wird der Neid klagend und jammernd; er gräbt sich dann tief ein und bleibt verschlossen.

3. Verdrufs oder Aerger über ein fremdes Glük oder Glüksgut, welches auch wir brauchen könnten, auch wir gern besässen, dessen Besiz oder Genufs also der Neidische entweder noch für unbrauchbar, wenn auch nicht für gleichgültig hält, oder wirklich vermifst, und wenigstens für sich unentbehrlich glaubt.

4. Verdrufs oder Aerger über ein bedeutendscheinendes, vorzüglicheres fremdes Glük, über fremde Vorzüge, entweder blosse Naturgaben oder ihren Genufs. Hier sind die Vortheile jedoch solche, durch welche dem Neider kein Abbruch geschieht (quae nihil nocent invidenti, Cic.) Diese machen meistens äussere Vorzüge der Schönheit, des Reichthums etc. aus. Es wird dieser Neid zur

Scheelsucht, die sich oft ohne Wort nur mit dem Blik des Auges kenntlich macht.

5. Verdrufs oder Aerger über nicht blos besondere Vortheile und Vorzüge des Andern, sondern über fremde Auszeichnungen des Andern vor uns (invidi laudis alieni, gloriae invidentes). Dies geschieht entweder, wenn der Andre etwas vor uns erhält, was wir selbst erstrebten (z. B. Amt), oder indem uns ein schon gehoftes, oder erhaltenes Gut (z. B. Erbschaft) entrissen wurde. Mifsgunst. In beiden Fällen aber geht diese Mifsgunst über fremdes unverdientes Glük hin zum —

6. Verdrufs über den Beglükten, als die Ursache unsrer Zurüksezzung und Verdrängung. Hier wird der Neid nicht allein Eifersucht, sondern auch wohl auf Eine Person und ihre Verdrängung fixirte Leidenschaft des Hasses und der Feindschaft.

7. Endlich kann der Neid die vollendetste Seelenkrankheit, in dem bitteren, finstern Verdrufs über jedes fremde Glük (des Menschenhassers und Menschenfeindes), welcher das Geschik und die Gottheit selbst anklagt, werden.

Verwandtschaft hat der Neid mit der Betrübnifs, mit dem Hasse, und mit dem Wetteifer. Der Wetteifer geht von der Bewunderung des Grossen, der Neid von der Befremdung über das Kleinste aus.

Die Art der Aeusserung ändert sich nach der Steigerung des Neides. Erst wird Wenig beneidet,

dann Alles; erst ist er ein rüstiges Gegenstreben in That und Wort und Blik, dann immer stiller und verschlossener; erst kündigt er sich nur in Worten und in Verkleinerung des Werthes Andrer an, und da entweder in keckem Schimpfanthun, wie im Homerischen Helden, oder in anklagenden Worten. *) — Sofern der Neid verschlossen nagender Gram wird, zehrt er den Körper ab, das Gesicht wird welk und bleich von bräunlicher Todtenfarbe (livor). **) Ueberhaupt ist seine Wirkung Abzehrung der physischen und moralischen Kraft.

Fast um Alles beneidet der Mensch; denn er beneidet, was Sache des Zufalls und eines ausgezeichneten Glüks ist, was er selbst begehrt oder zu bedürfen wähnt, und worin sich Jemand auszeichnet. Mehr aber ist doch der Neid auf äusserlich scheinende Dinge gerichtet, wie mehr auf Personen in gleicher Lage. Am meisten beneiden sich gleiche Geschlechter und Stände, weil sie sich am nächsten sind und sich am meisten kennen; weil sie als Nebenmenschen mit gleichen Ansprüchen nach gleichem Ziele strebend betrachtet werden und leichter collidiren; weil sie dieselbe Stufe, ja auch eine noch höhere einnehmen und ausfüllen zu können meinen. Daher entsteht der Brod- und Zunft-Neid. Oft wird der Neid getilgt, wenn ein

*) φθονος Tadel aus Neid, d. i. Verkleinerung — wie Iliad. IV. 54. f.

**) Später erst leitete man dies Wort aus der Schwarzblütigkeit des Neidischen ab.

ein Beneideter ausserordentlich erhoben wird; denn Höhere werden nur beneidet, wo Unverdienst und Anmafsung zu ihrem Glücke kommt; der Höchste aber nie.

Der Glaube, als müsse derjenige am zufriedensten seyn, welchem das Glük wohlgewollt hat, trügt; denn der Neid herrscht schon mehr unter den Glüklichern und Reichern als unter den Armen, mehr unter Geizigen als den Wohlthätigen. Der Ehrgeizige und namentlich der Ruhmsüchtige, wie der eingebildete Stolze mit kleiner, aber aufgeblasener Seele, diese sind in einem Gegenstande und in demselben Puncte die Reizbarsten und Neidischsten.

Verfolgt man den Neid bis zu seiner Quelle, so ergibt sich, dafs er von fern eine Empfänglichkeit für Aussendinge voraussezt und zwar nicht blos einen Sinn, sondern auch eine Reizbarkeit für Glük. Damit vereint sich dann eine Anfmerksamkeit auf Andere und ihr Glük; *) Mangel an Sympathie mit dem Frohen und mit diesem fremden Glücke, weshalb der Neid auch nicht in den beiden Extremen, dem Sanguinischen und Phlegmatischen, wohl aber im Cholerischen und in dem Melancholischen, in den heroischen Zeiten und den später verfeinerten statt findet. Mit der Heftigkeit der Begierde steigt sofort der Neid. — Für den unschuldigern rüstigen Neid kann man immer den Unmuth gegen übermässiges, unverdientes Glük als die tiefste und reinste Quelle annehmen. Daher nennt man

*) Cicero leitet daher invidentia ab von: nimis intuendo fortunam alterius. Tusc. qu. III. 9.

seinen Neid lieber Zorn, ja sogar Hafs, da er eine innere Empörung gegen das selbstgefällige eitle Hervordrängen Andrer ohne Zartheit gegen Verdienstvollere ausmacht; daher war die Eifersucht der alten Götter nichts als ein gerechtes Gefühl der Mifsbilligung. Für den schwachen Neid bleibt die Quelle die Schwäche der Feigheit und der zitternden Furcht, welche eignes Unglük nicht ertragen kann, sondern es vielmehr durch die Einbildungskraft steigert und den Scharfsinn zur (oberflächlichen) Vergleichung mit Andern benuzt. Für den leidenschaftlichen Neid hingegen wird die selbst- und habsüchtige Gier über das hinaus, was man hat, zur Quelle, und dieser läfst eine oberflächliche Würdigung des Werthes des Menschen, oder oberflächliche Kenntnifs des Werthes der Menschen anwenden. Hier entsteht dann die Aviditas, oder Begehrlichkeit des Genieſslustigen, — nicht grade Erweiterungstrieb in Hinsicht auf Güte, sondern in Hinsicht auf Einflufs. Daher beneidet der Geizige mehr als der Eitle, das schwache Weib mehr als der Mann, der Unzufriedene mehr als der Zufriedene.

Eifersucht.

Der Ursprung der Eifersucht und ihre Verwandtschaft mit der Mifsgunst und dem Verdrusse lassen ihr hier eine Stelle einräumen, ob sie gleich unter die Leidenschaften zu zählen ist.

Beurtheilen wir die beiden Theile dieser Erscheinung, den Eifer und die Sucht, so können wir jenen in Naturschranken als natürlich, diese

hingegen als unnatürlich, d. i. als ausschweifenden Eifer, anerkennen. Der Eifer ist etwas Kräftiges und Gesundes, daher kann er nicht blos männlich sondern auch schön, mithin weiblich, heissen. Er stammt aus dem tiefern Rechtsgefühle, dafs Harmonie herrsche zwischen der Art des Strebens und dem Grade der Erfüllung; dafs allem Schönen und Reinen auf Erden eine würdige Vergeltung werde, insbesondere von denen, welchen eine solche Belohnung sogar leicht und süfs werden kann. Dies Gefühl geht aber auf ein doppeltes Recht. Einmal auf ein Gleichheitsrecht, wo der Saz gilt, dafs, was dem geringsten Menschen gebührt, auch mir gebührt, dafs ich gleiche Auszeichnung, wenigstens im Innern des Andern, erwarten darf; dann aber auch auf ein Eigenthumsrecht, wo es gilt, dafs das, was ich allein angeregt habe, auch gleicherregend auf mich wirkend seyn mufs, und dafs ich entweder höhere Auszeichnung, als der Minderwürdige und Minderverdiente, oder sogar ausschliessende Auszeichnung erwarten darf. Stärker als sonst ist dieses Gefühl in der Liebe; denn die Liebe ist in ihrem reinsten Sinne uneigennüzzig, entsagend und sich für Andere aufopfernd. Sie ist mit dem Gefühle der ewigen Hingebung verbunden, also auch mit der Erwartung einer unvergänglichen, nimmer verlezbaren, nie hinfälligen oder gar verlierbaren Liebe. Aus dem tiefsten Herzen und aus der ganzen Seele ward sie gegeben, daher erwartet man sie strahlend wieder.

Und eben dieses Gefühl geht sehr natürlich in ein Streben über, dieses Recht auch geltend zu

machen; woher das Streben unsre Auszeichnung auch fühlbar, sogar über fremde, fühlbar werden zu lassen rührt.

Die Sucht aber, gegen den Eifer gestellt, ist etwas Einseitiges und Krankliches, und eben darum beginnt mit ihr die Indivdualität und die Unnatur.

Unumschränkter, unverlierbarer, sogar unerschütterter Besiz ist hier der Gegenstand der Sucht. In den Ringen nach Besiz wird eine Person zur Sache und die Liebe zu ihr eine Forderung, ja eine despotische oder willkührliche Anmassung.

Es sezt die Eifersucht voraus, ein unreines Selbstgefühl, d. h. ein solches, welches zu schwach ist, um sich selbst zu gnügen und einen Andern nicht erst neidisch zu verkleinern, — und welches zu stark ist, um Andern zu vertrauen, Andre als Person zu behandeln. Aus dem Gefühle eigner Schwäche stammt der Mangel an Zutrauen zu sich und an Vertrauen zu den Zusicherungen oder der Kraft Andrer. In ihr wird die Macht des Selbst eifriger behauptet als die stille Energie und Würde desselben. Daher rührt dann das seltsame Gemisch von Feigheit und verzweifelnder Kühnheit; die Kühnheit der Ansprüche und ihrer Steigerung; die kecken Zumuthungen, Andre, die man zu lieben vorgibt, nicht froh sondern lieber zitternd und gequält, wie der Tyrann seine Beute, zu sehen. Daher kann aber auch eher der Ehrgeizige und der Geizige überhaupt als der wahrhaft sich selbst genügende Stolze eifersüchtig seyn. Daher

stammt aber auch die Furcht und Verzagtheit, Andre möchten Vorzüge vor uns blicken lassen, oder wenigstens denen sich verrathen, auf deren Liebe wir etwas halten; als müfste die Liebe, die dem Himmlischen anhängt und als solchen sich Einem hingab, dem Irdischen Preis gegeben werden können.

Der Eifer wirkt heifs für Alle, die Sucht nur kalt für sich. — Die Eifersucht ist geneigt, sich zu ereifern über die Gleichheit des Objects des Strebens mit Andern, und über die Möglichkeit seiner Theilung mit Andern oder seiner Aufopferung für einen Andern. Bei ihr mufs man aber eine Schein-Eifersucht unterscheiden, die zuweilen nicht egoistisch seyn kann. Viele Handlungen werden daher der Eifersucht zugerechnet, die nicht zu ihr gehören. Wenn ein liebendes Mädchen wünscht, ihrem Geliebten Alles zu seyn, so ist schon dieser Wunsch egoistisch. Begäbe sie sich in dem Glauben, ihm nie Alles werden zu können, vielleicht nicht einmal so viel als eine Andre Schönere, Talentvollere und Edlere, so wäre dies nicht Eifersucht, aber es verriethe eine schwache (vielleicht doch eitle) Verzweiflung, lieber unterzugehen als ihm einst nicht ganz zu gnügen, von ihm vielleicht einst, hätte sie sich ihm verbunden, kalt behandelt oder vernachlässigt zu werden, ohne zu denken, dafs einem edlen Manne schon ihr Streben werth seyn könne.

Unter den Arten der Eifersucht lassen sich unterscheiden: 1) eine rüstige und thätige, und 2)

eine ruhende und stille. Da sie überhaupt, auch auf Menschen gehend, diese dennoch immer als Sachen annimmt, so geht sie entweder a) auf Macht und Einflufs (durch Seltenheit, Güter etc.); oder b) auf fremdes Vertrauen und Liebe, auf ihren Genufs selbst den sinnlichen; oder c) auf ausgezeichnetes Vertrauen und Liebe, auf ihren Besiz. Mit der Gewifsheit oder Ungewifsheit des Besizzes sinkt und steigt sie.

Sie ist verwandt nicht sowohl mit dem Neide, dessen Kleinlichkeit oft des Selbstgefühls ermangelt, und der auf persönliche Vorzüge nicht Rüksicht nimmt, als vielmehr mit der Mifsgunst, da sie in fremden Ansprüchen eine Beschränkung des eignen Besizzes und Recht und ein Hindernifs, dies beides geltend machen zu können, erkennt. Verwandt ist die Eifersucht ferner mit dem Geize, da sie sogar ein Geizen nach Eigenthum und ungekränktem Genufs heissen kann; ferner mit dem Ehrgeize, dem Stolze, der Eitelkeit und mit der Wollust.

Betrübnifs.

Betrübnifs ist das niederschlagende Gefühl, welches von der Ahndung einer Ursache, die man für wichtig und bedeutend ansieht, begleitet wird. Nicht immer nemlich steht klares Bewufstseyn mit ihr in Verbindung.*) Sie äussert ihren Schmerz ohne Zwek und jammert und weint.

*) Wie Platner annahm. S. dessen Aphorismen Th. II. S. 668. §. 1168.

Nicht jedes Uebel aber erscheint Jedem als ein zureichender Grund zur Betrübnifs, vielmehr steigt diese von kleinen und unbedeutenden Gegenständen, z. B. über Hindernisse eines sinnlichen Vergnügens, mit dem höhern Werthe des Menschen zu grösseren auf. Indefs bleibt die Betrübnifs nicht lange rein, das ist, ein blos niederschlagendes Gefühl; vielmehr geht sie bald über in andre dauerndere, sowohl thätigere Affecten als leidentliche Zustände. Wird die Ursache des unvollkommnen Zustandes nicht im Bewufstseyn als Object erkannt, doch das Uebel selbst als unverdränglich angesehen, so entsteht Traurigkeit. Diese steigt sowohl durch den Contrast mit dem vorhergehenden eigenen Angenehmen, an welches der starkgewordne Trieb nach Vergnügen und die Phantasie gern erinnert, als auch durch den Contrast mit dem Vergnügen Andrer. Deshalb sucht sie Einöden auf und kann menschenfeindlich machen. Ist der Traurige schwach, so ist er leicht zu lenken und gibt nach; es unterdrükt die Traurigkeit dann die eigne Kraft und hebt die Thätigkeit auf. Da sie das Kraftgefühl unterdrükt, so macht sie einsylbig, ja stumm. Sie hemmt sogar Leidenschaften (wie Stolz, Ehrgeiz) und bringt, noch mehr hingegeben an fremde Kraft, Geneigtheit zum Aberglauben hervor.

Wehmuth ist die Betrübnifs, welche sich der eignen Ohnmacht so bewufst wird, dafs sie sich nach Rettung sehnt. Sie klagt und äussert ihren Schmerz mit Zwek. Gern weilt sie bei den einzelnen Anlässen des Kummers und nährt ihn. Anders erscheint die Klage des elegischen Dichters, wovon

Tasso bei Göthe sagt: „Sie liefs im Schmerz mir Melodie und Rede, die tiefste Fülle meiner Noth zu klagen, und wenn ein Mensch in seiner Qual verstummt, gab mir ein Gott zu sagen, was ich leide.“ — Sanft sucht sich die Wehmuth anzuschmiegen, darum ist sie auch mehr der Antheil weiblicher Seelen.

Gram wird die Betrübniſs, wenn sie sich den von ihr entfernteren Gegenstand tiefer in das Gemüth einprägt und anhaltend fortdauert. Bei ihm ist die Einbildungskraft stärker beschäftigt, und leere Sehnsucht ist hier das, womit man kämpft. Gram verzehrt und zerreifst das Gemüth, wie selbst nicht die Furcht.

Harm ist die Betrübniſs über das Gegenwärtige mit dem Bewufstseyn der Kraftlosigkeit. Er ist heftiger Affect, weil das Gegenwärtige den stärksten Eindruk hervorbringt; daher übt auch die Seele durch ihn die gröfste Gewalt über die Gesundheit aus (der Mensch härmt sich ab).

Kummer heifst das langfortgesezte und absichtlich genährte Mifsvergnügen über Andere. Er ist vom Grame und Harme durch seinen geringern Grad verschieden.

Laune.

Im allgemeinsten Sinne des Worts würde Laune überhaupt das unwillkührliche Spiel der noch unbestimmten Triebe seyn, sofern man sich ihm überlafst. Dann könnte man Laune, so gefafst in

allen drei Vermögen finden, und zwar auch für das Erkenntnifsvermögen die Fertigkeit von Einfällen und dem Wizze, welchen man Humor nennt, oder auch den sogenannten ästhetischen Sinn der Laune (in der Phantasie des Dichters), und für das Begehrungsvermögen die Lust zu etwas (in der Sprache des Eigenwillens und der Nachgiebigkeit gegen die Neigung).

Richtiger beschränken wir den Sinn des Wortes auf das Gefühl, wo es die Stimmung seines Gefühls ist, in der man zwar etwas, jedoch nur über seinen Zustand und dies ohne deutliche oder befriedigende Gründe, mithin dunkel und unbestimmt fühlt. Ihr Gegensaz ist Besonnenheit und zwar schon in den ersten Graden als Bewufstseyn der äussern Gegenstände. Diese Besonnenheit erwacht früh genug; daher jene Laune auch früher Leitung bedarf, falls sie nicht Unnatur werden soll. Natur kann man Laune nur so lange nennen als das Ueberlassen an jenes Spiel der Kräfte Naturberuf ist, und in die Periode des unbestimmten Träumens und des Kraftandrangs der Kindheit fällt.

Als Affect zeigt sich die Laune in den Launenwechsel. Nur dies ist die schwankende Unbeständigkeit, welche von angenehmen zu unangenehmen Gefühlen übergeht; bald vergnügt, bald grämlich ist, bald sich glaubensvoll, bald zweifelnd zeigt, bald liebt und bald hafst. Ein Wechsel geht zwar allerdings an sich zwischen Heiterkeit und Trauer fort, wird aber dadurch zu einem unnatürlichen, dafs er blos leidentlich, ohne thätige Mitwirkung geschieht,

dafs ihnen bestimmte und feste Richtung mangelt, und dafs er plözlich ohne allmählige, bestimmbare Uebergänge erfolgt.

Es zeigt sich die Laune ferner in den verschiedenen Arten des herrschenden Gefühls verschieden, nemlich a) als launige Manier, oder oft sogenannte gute Laune, die aber von der Freundlichkeit bis zur unvorsichtig scherzenden, muthwillig wizzelnden und spottenden, ja bis zur zügellos ausgelassenen Lustigkeit überspringt. Mehr aber als in dieser und am bestimmtesten zeigt sie sich — b) in dem launischen Wesen, der sogenannten üblen Laune. Diese geht von der Ernsthaftigkeit über in Murrsinn, ja in finstres Wesen, wird begleitet von phantastischer Grübelei und Grillenfängerei (Hypochondrie) und läfst den Kleinigkeitsgeist, den unentschiednen Unmuth und Trübsinn, zu dem sie sich hinneigt, obwalten. Mistrauen gegen seine Kraft oder gegen fremden Willen, Tadelsucht, selbst Stumpfsinn und Erbitterung gegen sich selbst machen ihr Gefolge aus. Charakterlos gibt sich der Launische blind an Benuzzung der kleinsten Eindrücke zu unangenehmen Bildern hin, findet in den unbedeutendsten Vorfällen Anlafs und schwer nur wird er zur Ueberzeugung geführt, für welche er unempfänglich ist. Hier paart sich dann eine weiche und träge Gemüthsart mit Mistrauen, und es kann Menschen geben, welche nur lucida intervalla haben, die sorgfältig wahrgenommen werden müssen, wenn sie selbst noch brauchbar werden sollen. — Der Uebergang der Laune in Leidenschaft ist schnell und bringt dann Eigenheit des Menschen hervor.

Schon in dem Kinde findet sich die Laune mit dem Drange erregter Kräfte, und zwar früherhin noch rein, späterhin getrübt durch falsche Richtungen und Verwöhnung. Das Lästige des Gefühls der Langenweile sucht der Trieb nach Veränderung zu vermeiden, und er selbst wird nur im Wechsel. In der Receptivität für angenehme und unangenehme Eindrücke liegt der Hauptgrund der späteren eigensinnigen Veränderungssucht. So lange das Herz noch weich ist, bleibt es bestimmbar für jeden Eindruk und soll es bleiben; dauert aber diese Bestimmbarkeit von aussen länger als sie soll fort, so beginnt Verwöhnung. Im Wechsel leben wir zwar, aber wir sollen uns dieses Wechsels bewufst werden.

Schwermuth wird die Laune als eine durchaus herrschende und langwierige, welche alle Stimmung zu frohen Gefühlen auslöscht. Sie geht über in Verzagen.

Verzagen heifst dann das langsame Erschöpfen der Kräfte und der Geduld in Leiden, Kleinmuth das unangenehme Gefühl vermeinter Schwäche und Erschöpfung. In dieser Abstufung der Betrübnifs erkennt man leicht, welche mehr männliche oder mehr weibliche Affecten sind. Dem Manne an sich geziemt und kommt nicht das Seufzen und feige Weinen, geschweige das Geschrei zu, das selbst Weiber unterdrücken. Den Gram weifs der Mann schnell hinwegzuwerfen; in der Wehmuth vergeht das Weib. — Stärker ist der Schmerz des Nahen als des Entfernten, wenn es nicht als ein Künftiges in der Einbildungskraft steigt oder das Vorurtheil

anräth, dafs man es dem Verluste schuldig sey, sich zu quälen. Dann gibt es einen Genufs des Schmerzes. Kurz ist der Schmerz, sagte schon Epikur*), wenn er zum Höchsten ward; eben so wird der allmählige fortschreitende Schmerz erleichtert und geschwächt **).

Furcht.

Unter den ahndenden Vorgefühlen ist das unangenehme einer möglichen, wahrscheinlich drohenden Beschränkung unsers Zustandes, oder eine Vernichtung unsers vorherrschenden Triebes — die Furcht. Zwar ist sie thierisches Gefühl als Schauer und dem Instinct der Selbsterhaltung gleich, allein als eigentliche Furcht ist sie menschlich, nemlich die Freiheit, mit der man erst den Gegenstand vermeidet oder sich gegen den Gegenstand in gewisse Lagen bringt. Entsezzen wird die Furcht, wenn das zufünftige Uebel eine uneudliche Grösse erhielt. Den Gegensaz von derselben bildet die Hofnung, in welcher Selbstbefriedigung in der Aussicht vorliegt, indefs die Furcht ein Selbstmifsbehagen enthält. Beide aber sind kein eigentliches Voraussehen, sondern lebhafte, mehr oder minder thätige Gefühle.

Die Furcht ist aber älter als die Hofnung, also auch ursprünglicher und tiefer; sie ist mächtiger als die Hofnung, weil man das Unangenehme flieht. Sie geht hervor aus dem ersten Aufschrecken durch das schmerzliche Einwirken der Sinnesschranken, welches mithin noch vor der Furcht vorhanden seyn mufs. Tief liegt sie da im Menschen und eine Furcht oder Etwas von der Furcht ist unverlierbar, sowohl in physischer als moralischer Hinsicht, wobei sie jedoch nicht als herrschend gedacht wird, wie in der Feigheit. Sie geht, parallel dem Triebe nach Ehre, über in Ehrfurcht, in zarte Scheu vor dem Heiligen und Gewissensangst, in Schaam als Furcht vor Selbstbeschämung. So ist sie verwandt mit dem sittlichen Gefühle. Als Furcht des Gewissens steigt sie noch mehr in dem sittlich Gebildeten. Anders aber erscheint a) Furcht vor äusseren physischen Uebeln; anders b) die Furcht vor moralischen Vergehungen; anders c) die Furcht vor jenen Uebeln als Strafe dieser Vergehungen. Anfangs sind ihre Gefahren und Uebel unbestimmt (Bangigkeit), mithin der Phantasie und deren Brüten noch Preis gegeben. Dann aber raubt sie den Muth und kann entseelen; dann bewährt sie sich als die wichtigste und verfährt blind. Späterhin wird der Gegenstand bestimmt, und hier fafst ihn der Verstand ruhiger auf, und sie läfst sich besiegen. Unbesiegbar ist allein die Furcht vor dem Gewissen; denn dies wird in des Herzens Tiefe bewahrt. Die Bedingungen, unter welchen sie steht, sind folgende: Das Kind kann sich noch nicht und kann sich nicht eher fürchten als bis es vorher a) Hindernisse fühlen, b) darüber erschrecken, c) sich ohnmächtig fühlen, d) seine Kräfte kennen und messend mit fremder Gewalt vergleichen, e) die Zukunft ahnden konnte. — Früher als eine Zartheit des Gefühls vorhanden war, kann das Kind nicht fürchten. Der Gebrauch des

*) S. Cicero tusc. quaest. II. 19.

**) Cic. tusc. qu. III. ex.

Gesichts und noch mehr des Gehörs macht es zwar schon stuzzig, aber noch nicht furchtsam. — Die starke Furcht raubt Besonnenheit. Nur mit der vermehrten Reflexion und mit dem erhöhten Selbstgefühl und Selbstbewufstseyn wird sie vermindert; und dann kann sich aus ihr Muth entwickeln.

Da aber die Furcht nicht schon im Kinde anfänglich vorhanden ist, sondern erst durch den Schrek erregt wird, so hängen die Bedingungen ihrer Grade der Stärke von der subjectiven Beschaffenheit, der Individualität des Fürchtenden ab. Es hängt der Grad davon ab, a) ob sich das Individuum widersezzen konnte oder dies zu können glaubte, daher Kinder, welche ihre Kräfte noch nicht kennen, so wie Trunkene Nichts fürchten; b) ob das Individuum mehr oder minder Unglük oder Glük erfuhr; c) ob der Glükliche oder Unglükliche und in wie weit er sich bereits glüklich oder unglüklich fühlte, dabei über Art und Quelle seines Zustandes nachdachte; d) auf welchem Grade der Bildung und mit welchem herrschenden Charakter er seinem Geschicke begegnete oder entgegenging, sowohl in Hinsicht auf sein Gefühl als auch auf sein Erkenntnifsvermögen (ob mit mehr Sinnlichkeit oder mit Phantasiren) und seinen Willen. — Der Eine fürchtet blos ein Uebel, der Andere Vergrösserung desselben. Manche fürchten mehr und schwächer; Andere weniger und stärker; Manche mehr als sie zu fürchten haben. Der Unglükliche fürchtet anders als der Glükliche. Dieser ist schwächer und daher auch minder muthig. Er fürchtet andre Uebel als der Unglükliche, Verlust, Schwächung seines gegenwärtigen angenehmen Gefühls, Unterbrechung durch Langeweile. Es fürchtet ferner der Glükliche am meisten im Uebermaasse, im Momente des höchsten sinnlichen Glüks (wie der Verlust der Geliebten in der beseligenden Liebe). Strebt er nach sinnlichem Glücke, so fürchtet er den Tod am meisten, überhaupt aber immer das Empfindlichere. Nicht so der Unglükliche, dieser fürchtet stärker als er hoft; fürchtet Fortdauer, Befestigung und Steigerung des Uebels, das Herannahen von neuem Unglücke. Er fürchtet den Tod nicht, aber kann als Tiefgebeugter verzweifeln. Der durch sich selbst unglüklich ward, wird mehr fürchten, so wie der Schuldlose dabei Muth gewinnt und diesen in der Verzweiflung noch bewährt. — Anders fürchtet das Weib und anders der Mann; anders das Kind und anders der Erwachsene; anders die verschiedenen Temperamente. Der Gebildete mit einem Charakter berechnet sein Schiksal und fürchtet minder. Nur der Weise fürchtet im Besizze des Charakters bei jeder Lage Nichts; er geht seinem zufälligen Schiksale um so unerschrockener entgegen, weil er das Nothwendige ruhig ahndet. Nicht der Tod kann ihn mit Furcht erfüllen, denn mächtiger und stärker als jedes Schiksal ist sein Geist; wohl aber einzig die Verlezzung seines Gewissens und der Tod des Geistes, die Erschlaffung der Seele.

Nothwendig ist's, Furcht als reines Gefühl und als Affect zu unterscheiden. Die Phantasie spannt die Furcht an und unterhält sie; dies um desto mehr, je dunkler der Gegenstand oder wenigstens die Nebenbestimmungen des Uebels sind. So fern sich die

Furcht der Betrübnifs nähert, so schlägt sie nieder und ist kraftlos und unthätig. Dann lähmt sie sogar alle Thätigkeit durch die herrschendgewordne Vorstellung, dafs das Uebel unvermeidlich sey. In quälende Unruhe stürzt die Furcht des Unvermeidlichen *). So fern sie aber dem Verdrusse und Unwillen verwandt ist und dabei unruhiger wird, so bietet sie Kräfte auf und spannt sie oft übermäfsig an. — Sittlich gut kann die Furcht selbst noch als Affect seyn, mischt sich hingegen Leidenschaft bei, dann erscheint eine falsche Furcht. In ihrem höhern Grade ist sie unter allen Affecten diejenige, welche die Urtheilskraft am meisten schwächt. Was sie an sich bewirkt, ist Vermeidung und Furcht vor dem gegenwärtigen Uebel. Sie regt die Thätigkeit nicht für Dauer auf, wo der gefürchtete Gegenstand schon zur Gewohnheit geworden ist, sondern ihr stärkstes Wirken ist, wie bei jedem Gefühle und Affect, im Moment. Ihr Einflufs auf nothwendige Vermeidung eines Künftigen, vollends eines dem Subject nicht genug bekannten Uebels, läfst sich keineswegs behaupten. — Ihr schädlicher Einflufs ist weit umfassend. Wer sich in die Unruhe der Furcht stürzt, schwächt sein Gemüth und ermangelt dann auch zu künftigen Fällen des Muthes. Ueberhaupt aber liegt der Nachtheil der Furcht nicht darin, dafs sie die Gefahr übertreibt (denn dann würde sie nicht hindern die zwekmässigen Rettungsmittel zu wählen); vielmehr darin, dafs sie die Gefahr anders und anderwärts darstellt als sie ist und wo sie ist.

Aus-

*) Qui id, quod vitari non potest, metuit, is vivere animo quieto nullo modo potest. Cic. tusc. quaest. II. 2. add. IV. 16.

Ausser der unbestimmten Furcht, der Bangigkeit, finden wir noch eine andere Form derselben, die Angst. Diese ist die Furcht, welche sich bange, d. i. beengt, beklommen fühlt; jede Beklemmung, bei welcher der Mensch sein Unvermögen zur Vermeidung oder Erduldung oder Ueberwindung eines bevorstehenden Uebels besorgt. Ihre Unruhe ist jedoch, wie Platner schon bemerkt *), noch nicht Affect. Sie steht dem Gefühle freier Erweiterung entgegen.

Aengstlichkeit verhält sich zu ihr, wie die Furchtsamkeit zur Furcht, wie der Zustand zum Affect, d. i. wie das Dauerndere, obgleich eben darum Gemilderte, dennoch mehr Einwurzelnde zum überraschten Gefühle. Sie zeigt sich in verschiedenen Arten, welchen allen jedoch der Grundzug einer beklommenen Furcht verbleibt. Man kann sie im Allgemeinen nach den Temperamenten und Lebensaltern ordnen: a) Aengstlichkeit des Sanguinischen und Kindischen (denn das Kind, welches noch keine Furcht kennt, nährt doch die Aengstlichkeit) d. i. die flüchtigste, (Unruhe) des Zerstreuten und sich Uebereilenden, des Blöden. Sie ist Gemüthstäuschung. b) Aengstlichkeit des Cholerischen und des Jünglings, d. i. Verlegenheit des Schüchternen, Reizbarkeit des Ungeduldigen, Neidischen. Sie ist Gemüthsschwäche des Affects. c) Aengstlichkeit des Melancholischen und des Mannes, d. i. Besorglichkeit des Zärtlichen, Verlegenheit des Vielbeschäftig-

*) Phil. Aphor. §. 1239.

ten, Eingenommenheit des Zagenden, Unentschlossenheit des Schwankenden. Sie ist Seelenverstimmung — der Leidenschaft, im Geizigen, Ehrgeizigen. d) Aengstlichkeit des Phlegmatischen und des Greises, d. i. Peinlichkeit des Pünctlichen, Zaudern des Unbedächtigen, Aergerlichkeit des Unzufriedenen, Muthlosigkeit. Sie wird zur Seelenkrankheit. Unter den besonderen Arten finden sich die Grübelei des Wahrheitssinnes, und die ekle Verzärtelung des Schönheitssinnes, und die Gewissensängstlichkeit der Tugend. Ausser den äusseren Vermittlungen der Erziehung, des Lebens und der körperlichen Beschaffenheit, hat sie zur Quelle den Selbsterhaltungstrieb, der sich selbst hemmt; dann die Feigheit, reizbares Gefühl, die Beschränkung des Selbstvertrauens und der Besonnenheit, den spizfindigen Grübelgeist, die Phantasie, welche sich mit Hülfe des Scharfsinnes an das Mögliche hält.

Verzweiflung.

Verzweiflung ist die Angst über das hereinbrechende, starke, unvermeidliche Uebel mit Zweifel an die Kraft, durch die man seiner mächtig werden könnte; — mehr also als der höchste Grad von Traurigkeit (wie Andere sie nannten). Das gequälte Gemüth läfst sich hier von dem Bewufstseyn des unveränderlichen Schmerzes entweder leidend hinreissen oder strebt sich davon gewaltsam zu befreien. Daher geht die entsezliche Angst des Furchtsamen, welcher die Unmöglichkeit der Flucht einsieht, leicht in Wuth über; daher stürzt der feigste Krieger in der Schlacht, wenn ihm alle Gelegenheit zum Entfliehen benommen ist, oft wie ein Reissender auf den Feind. In dem zuerst genannten leidenden Zustande ist der Mensch gelähmt; in der angestrengteren Thätigkeit hingegen wüthet der Verzweifelnde selbst gegen sich und arbeitet an seiner Zerstörung. Dann geschieht es zuweilen, dafs die Seele jedes Mittel zur Entreissung aus solcher Angst ergreift, und deshalb über die eignen Qualen spottet. So entsteht das schrekliche Lachen und das Hohnsprechen der Verzweiflung. Ihren Gang nimmt sie stufenweise und gibt erst den Glauben an die Möglichkeit der Hülfe, dann die Hofnung auf die Zukunft und endlich das Vertrauen zu sich auf. Erst ist das Bewufstseyn gebunden in der plözlichen Betäubung, dann verdunkelt, und endlich völlig aufgehoben.

Rüstige Affecten.

Bewunderung — Verehrung.

Das Gefühl, welches vom Wundern in seinen Graden aufstieg bis zum Verwundern, wird bei dem Anschauen des Grossen und Erhabenen zum rüstigen Affect der Bewunderung. Vollkommenes mufs sich für dieselbe mit Grossem vereint haben. In ihrer Reinheit geht dann die Bewunderung zur Verehrung über.

Freude.

Freude mufs von der Vergnügung unterschieden werden, da sie mehr ist. Freude fafst

nemlich Gemüthlichkeit in sich und bildet das Innere, wenn dagegen die Vergnügung das matte Aeussere und leblos ohne Freude ist. Durch Vorbereitung und langwierige Anstalt wird diese herbeigeführt; daher es wohl überall viele Vergnügungen, wie in der Zerstreuung, geben mag, die wahre Freude oder die herzliche Sammlung selten ist. Auch unterscheidet sich die wahre Freude von der falschen dadurch, dafs jene still und mild, selig im kleinen Kreise und von uns abhängig ist, diese aber stürmisch und wild, glüklich im Geräusche, vom Zufalle abhangt.

Der Freude geht sowohl das dunkle und unbestimmte Gefühl der Behaglichkeit (im Kinde) als auch das Stärkere der Lustigkeit, das Gefühl des körperlichen Wohlseyns und der leichten Lebensfunctionen, welches nach Freude strebt und dessen Ausdruk das Lachen ist (Sache der Kindheit und Jugend), voraus. Dann erst erscheint die Freude als Affect, welche einen angenehmen Zustand, der mehr oder minder durch Vorstellungen der Gegenwart und Vergangenheit bereichert wird, und mehr oder minder dauernd ist, verlangt. Ihre allgemeine Aeusserung ist Freudigkeit; ihr höchster Grad die Entzückung.

Wir unterscheiden nun in der Freude,

a) Die gemeine Freude, Lust, welche noch thierisch ist. Sie lebt in den Objecten und reifst, ausgelassen, hin als Lust der Sinne und Triebe. Selbstvergessenheit begleitet sie.

b) Die Fröhlichkeit, — das lebhafte Wohlgefallen an unserm gegenwärtigen Zustande ohne bestimmte Veranlassung und Ursache, verbunden mit dem Streben nach einem sanftern Ausdrucke desselben. Sie äussert sich scherzend, wizzig und geht das Daseyn ermunternd in Thätigkeit über; daher sie auch geschwäzzig und geschäftig macht. In Hinsicht ihres Tons und ihres Charakters nimmt sie nach der individuellen Verschiedenheit, nach dem Grad des Selbstbewufstseyns, nach der Gesinnung etc. mannichfaltige Verschiedenheiten an.

c) Zufriedenheit. — Schon die Fröhlichkeit bezeichnet man oft als Zufriedenheit; allein sie ist mehr als jene, mehr als ein blos angenehmes Gefühl. Vielmehr heifst Zufriedenheit ein dauernder angenehmer Zustand der hinreichenden Befriedigungen unsrer Hauptneigungen und der uns angemessenen Grösse eines geistigen Genusses. Mithin begreift sie zugleich eine Reflexion auf das vorausgehende allgemeine Streben und auf das gegenwärtige Maafs seiner allgemeinen und wesentlichen Befriedigung, in sich. Die Beziehung auf objective Ursache steht mit ihrem Wohlgefallen in Verbindung. Sie wird zur Selbstzufriedenheit, wenn sie auf die Kraft unsers Selbst, oder auf die aus dieser Kraft hervorgehenden Bestrebungen, oder endlich auf die aus diesen Bestrebungen herrührenden Wirkungen und Resultate des Geschiks oder Mifsgeschiks gerichtet ist. Frieden nicht allein mit der Welt, sondern auch mit sich und dem Ewigen schliessend, enthält sie das Resultat gemässigter und zwekmässiger Neigungen und der vollkommenen Angemessenheit derselben an die wahre Natur und Bestimmung des Menschen.

Mit der weitern Entwiklung wird die Freude intensiver und dadurch ruhiger und befriedigender, daher der Greis nur heiter, das Kind aber fröhlich ist. Sie geht zur herrschenden Neigung über in der Freundlichkeit gegen Andere und der Geneigtheit zur Mitfreude, doch sogar zur Leidenschaft in der Schadenfreude. Als Charakter endlich zeigt sie sich a) in dem Wohlgefallen an dem gegenwärtigen Zustande ohne bestimmte Ursache (stumpfe Ruhe), b) in der sanften Ergözzung (vertiefenden, oft trübenden Selbstbeschauung) wie auch in der Zufriedenheit, c) in der Heiterkeit, d. i. dem lebendigen Bewufstseyn der Vollkommenheit des Zustandes durch Grundsäzze, d) in dem Frohsinne (nicht des sinnlichen, sondern des innern Bewufstseyns). Die Natur des Frohsinnes aber umfaßt als Gefühl das freiere innere Leben und höhere Bewufstseyn, frei zu seyn nicht blos von Leiden, sondern auch von Reizen. Inniges Festhalten des Selbst als eines freien verbindet sich dabei mit dem Bewufstseyn des Selbst. Als Begehrung nimmt er das Streben zu dem Bessern auf. Frohseyn hingegen kann nur als unabhängiges Bewufstseyn, entstanden aus dem Aufhören von Hindernissen, gedacht werden.

Der Geist der Freude bewährt sich im Scharfsinne und der Gegenwart des Geistes, welche die reinste Seite aufzufinden vermag, in der leichten Ansicht der Schwierigkeiten, wie in der leichten Ausübung des Schwersten. — Aus der reinen Freude sehen wir ihr würdige Wirkungen hervorgehen. Sie stimmt zum Wohlwollen, dringt auf Annäherung, macht herzlich, ist geneigt zur Nachsicht und Versöhnlichkeit und freigebig, theils um Andere zur Theilnahme zu bringen, theils um den Reizen des erhöhten Kraftgefühls zur Thätigkeit zu folgen. So wird sie zur reichsten Quelle der geselligen Tugenden. — Wie die Freude überhaupt verschieden ist, so soll und kann sie sich auch verändern und die Eine in die Andere verlieren; dies im Verlauf der Jahre. Niemand aber soll sich die Freude (die ganze Art derselben) des Kindes wünschen, sondern nur die Form derselben. Der Alte, der noch die Lust des Kindes zeigt, wird kindisch und lächerlich, während der heitre Alte ehrwürdig ist.

Schadenfreude.

Schadenfreude kann man in einem weitern und in einem engern Sinne auffassen, oder: a) als unbestimmtes Lustgefühl über alle Aeusserungen von irgend einer Schwäche, bei welchem noch Mitleiden statt findet, und b) als bestimmtes und lebhaftes Vergnügen über den Schaden (d. i. entweder ein leichter äusserer Unfall, oder eine Gefahr oder ein Unglük und Elend) Anderer, besonders der uns Furchtbaren und der Beleidiger. In beider Bedeutung lassen sich mehrere Stufen annehmen.

A. Unbestimmtes Lustgefühl, — welches vorübergehend und blind ist. — Wie jede erste Freude blind und rasch erzeugt ist, wie sie als solche ohne Reflexion über den Grund und oberflächlich verfährt, so auch die Schadenfreude, welche sich über Schwächen als über Schwache freut. Sie freut sich nemlich a) über anschauliche sinnliche

Schwäche, — so über Mangel an sinnlich starker Knabenkraft, über kindisches Benehmen, — in welchem man, weil man Schwäche findet, sich selbst auslacht und Andere nekt, dafs sie wie über etwas Lustgebendes mitlachen. Das Kind findet in solchen Schwächen so wenig ein Unglük als es im Martern der Thiere Schmerz findet; denn es sieht dabei nur das Possierliche und Unbeholfne. b) Sie freut sich über verstektere geistige Schwächen, — so über Mangel an Muth, an Geistesgewandtheit, über Thorheiten. Hier ist's das Ungereimte, was den Spott in einer noch gutmüthigen Laune reizt.

B. Bestimmtes Vergnügen. Dies steht auf mehreren Graden und wird von steigender Reflexion begleitet. a) Entweder liegt in ihm ein reineres Gefühl der Gerechtigkeit bei eintretenden verdienten Folgen einer naturwidrigen Handelsweise, — so bei der übeln Aufnahme oder dem völligen Mifslingen mancher That eines Menschen. b) Oder es macht ein minder reines Gefühl aus, welches zugleich Beschränkung des sympathetischen Triebes ist, und damit ist es α) entweder die Schadenfreude des Trägen, welcher im Gefühle der Sicherheit vor Freude dem Himmel dankt, dafs seine Ruhe ungestört geblieben sey; β) oder des (ungeordneten) Affects des Neides als Verdrusses über das grössere Glük des Andern (mit schielendem Lacheln); γ) oder der stärkern Misgunst bei der Hinderung des eignen Glückes; δ) oder, — als Fertigkeit und Leidenschaft, — der Eifersucht; ε) oder endlich, — als Hang und Sucht, — des Hangs zur Schadenfreude, des feindseligen Hangs sein Vergnügen in

dem selbstverbreiteten Unheil Anderer zu suchen, auch wenn sie ihm nicht weh thaten, und zu diesem Ende es sogar zu befördern (das kalte Hohngelachter des herzlosen Tyrannens, — die Schadenfreude des Menschenhassers).

Der allgemeine und ursprüngliche Grund für die Schadenfreude liegt im Selbsterhaltungstriebe. Das Kind, ursprünglich schwach, mufs jede Nichtverlezzung oder jede Schonung seiner selbst als Vermehrung seiner Kraft fühlen und sich als Gerettet freuen. Der besondere und abgeleitete Grund ist aber stärkeres Selbstgefühl in verschiedenen Graden. Im Knaben ist das gesunde Selbstgefühl und die daraus hervorgehende Selbstliebe bei dem Anblicke fremder Gefahren, welchen er entgeht, rege (daher auch die Schadenfreude eitlen Weibern eigen ist). Im Jüngling folgt auf das Gefühl bei Schwierigkeiten, die andere finden, er aber besiegt hat, das Gefühl durch fremdes Unglük sein eignes Glük befestigt zu sehn.

Wie aber jedes Gefühl nicht auf die äussere Erscheinung geht, so ist auch nicht die Schadenfreude darauf gerichtet; nicht auf den Schaden, sondern auf die Affection unsers selbsteigenen Zustandes. Auch der Wilde, der den gefangenen Feind langsam zu Tode quält, freut sich nicht über dessen Schmerz, sondern darüber, dafs Er ihn verursacht hat und dafs die Wirkung dieses Schmerzes ein erreichter Selbstzwek ist; er freut sich also über die Erreichung seines Zweks.

Muth.

Mit der Zufriedenheit steht der Muth in naher Verbindung. Muth aber ist mehr als Selbstgefühl und Gefühl innerer Stärke, mehr als Selbsvertrauen und Selbstbeherrschung oder Fassung, mehr als natürliche Furchtlosigkeit, als weibliche Geduld, als männliche Unerschrockenheit und als enthusiastische Freudigkeit. Er ist nemlich: besonnene und freie Entschlossenheit bei Collision mit dem Endlichen, oder bei dem festen Blicke auf nothwendige Uebel, schwierige und gefahrliche Unternehmungen, ausharrend und grade, vertrauensvoll zum Unendlichen fortzustreben, fortzuwirken — also auch Widerstand zu leisten den sinnlichen Schwierigkeiten und dem Sturme.

Der Muth scheut auch die empfindlichsten Uebel nicht, weder Spott, noch Schimpf, noch gekränktes Ehrgefühl (wie z. B. Roland der besorgten Beschimpfung durch Hinrichtung zuvorkam und wie in dieser Hinsicht mancher Duellant muthlos ist), noch auch Schaamgefühl. Muth greift an, geht drauf los, und wenigstens den Gefahren besonnen, doch ohne Grübelei, entgegen. Er hat Vertrauen und Bewufstseyn seiner Pflicht für das Ganze.

Muth mufs man von Herzhaftigkeit (der Schrekhaftigkeit, die sich kein Herz fafst, entgegengesezt), wie von Beherztheit, d. h. Festigkeit gegen Schrek, unterscheiden. Es kann auch der Schrekhafte Muth besizzen. Jene kommt mehr der körperlichen Natur zu. Die natürliche Furchtlosigkeit in Gefahr erscheint als Affect, bildet aber noch nicht den reinen wahren Muth. Sie kann herrühren theils aus Apathie, theils aus Zorn, theils aus Dreistigkeit, welche (entgegengesezt der Blödigkeit) ein Gemisch von Anstand, sich nichts zu vergeben, und von Kühnheit ausmacht. Nur diese kann, wenn sie sich in Worten äussert, Prahlerei, oder, wenn sie sich über das Urtheil Andrer hinwegsezt, und dadurch sich ein Ansehen geben will, Dummdreustigkeit werden. Gesellt sich Kekheit hinzu, so entsteht Unverschämtheit. Furchtlosigkeit und Verwegenheit, sagt Platon im Laches, kann sehr vielen Männern, Kindern und Thieren eigen seyn, weil sie mit Unwissenheit, Unklugheit und Unvorsichtigkeit bestehen. Nicht so aber die Tapferkeit, denn kein Thier kann tapfer seyn. Herzhaftigkeit, welche dem Schmerze widersteht, gilt gemeiniglich als kriegerische Tapferkeit und ist daher gewöhnlicher als der höhere Muth, welcher jene beseelen sollte. — Was Tapferkeit als Tugend ist (nach Platon a. a. O.), nemlich Beharrlichkeit mit besonnener Beurtheilung, nicht aber ein unsinniges Beharren, das ist Kühnheit in der Natur als Erscheinung, wie der Muth; dagegen ist Tollkühnheit und Verwegenheit Unnatur.

Man kann verschiedene Arten des Muthes auffinden. Viele haben den Muth etwas frisch auszudenken (z. B. eine leichte, gute oder böse That), allein nicht zu wollen, d. h. die Ausführung vorzubereiten. Noch Wenigere besizzen Muth, sie ins Werk zu sezzen. Anders ist der militärische Muth, anders der des Charakters und des Willens. Jenen wilden

haben Tausende, diesen sehr Wenige. Eben so finden sich verschiedene Grade des Muthes. Da finden wir a) Muth zum Schiksal, zur Natur überhaupt und ihrem Wechsel; b) Muth zu sich selbst, zu seiner Natur; und seiner Seelenstärke, die Selbstmacht über sein Ehrgefühl, seine Neigungen siegend zu kämpfen; c) Muth zu dem Ueberirdischen, Uebermenschlichen und Göttlichen. Dies ist der wahreste Muth, welcher stark macht zur Ertragung des gröfsten endlichen Uebels und welcher nie sein Selbst aufgibt. Dieser Muth ist entsagend, nicht etwa dem Irdischen, als vielmehr den Ansprüchen an das Irdische. Dann kann er Grofsmuth heissen.

Wahrer Muth besteht mit wahrer Furcht, doch jede Verzweiflung ist Muthlosigkeit, und schliefst jenen aus. — Was also mit Muth unternommen wird, das mufs nicht grüblerisch, sondern besonnen geschehen (daher ist der Listige auch nicht muthig), nicht wild (wie die Verzweiflung), sondern ruhig; nicht abergläubisch und schwärmerisch, sondern glaubensvoll. Es mufs der Muth nicht Launen nachgeben, nicht dem Eigensinne folgen, sondern einer höhern, innern Nothwendigkeit frei und ausharrend gehorchen, sich also nicht an Zufall, sondern hoffend auf das Höchste hingeben. Was mit Muth geschieht, darf nicht blindstürmend, sondern überlegend, wählend, nicht nachlassend, sondern bestehend unternommen werden.

Muthlosigkeit ist daher entweder Gemüthlosigkeit, d. i. Fühllosigkeit, — also Preisgegebenseyn

dem erbitterten Unmuthe gegen Andere. Oder sie ist Gemüthsschwäche, ohne Selbstvertrauen, — Klein-Muth, Verzagtheit, welche sogar erschöpft ist in der Geduld und mit Wehmuth unthätig bleibt. Diese Mattheit zeigt sich oft auch in der scheinbaren Ueberlegung, die aber nichts als ein zagendes Schwanken und Aufschieben zeigt. Oder es ist die Muthlosigkeit Gemüthsbewegung und alsdann unbesonnen, selbstbetäubend, täuschend, selbst schon vor der That; Ueber-Muth, Verzweiflung.

Zorn.

Zürnen ist die unwillkührliche Thätigkeit des rasch erregten, lebhaften, ja heftigen unangenehmen Gefühls des Verdrusses über eine als Mishandlung (subjective Beleidigung, Beraubung des eignen Rechts) erschienene willkührliche That. Der Zorn besteht daher zunächst aus Schrek und aus Gefühl eines unerwarteten Uebels, aus Gefühl desselben als eines Hindernisses und Hemmungsmittels des eignen Strebens, dann aus Verdrufs mit beigeselltem Gefühle der eignen Kraft und daher verbunden mit dem Trieb nach Widerstand. Verdrufs bleibt in ihm der Elementaraffect, welcher aus der unerwarteten gehemmten Begierde entsteht. Ein verlornes Spiel, dem der Spieler nicht traute, verdriefst ihn nicht; wohl aber wird der Landmann, welcher vergebens für seine Fluren Regen hofte, verdriefslich. Diesem Verdrusse, welcher im Zorne mehr als Betrübnifs herrscht, ist das Gefühl eigner Kraft verbunden, weshalb sich auch gegen Mächtigere und Stärkere

keit Zorn behaupten kann, und Ermattete oder Kranke minder zürnen. Das Zürnenkönnen sezt eine Rüstigkeit der Kraft, eine Fähigkeit, Willkühr wenigstens zu ahnden, voraus. Durch die Ahndung einer willkührlichen That, mithin auch eines bösen Wollens unterscheidet sich eben der Zorn vom Verdrusse. Im ersten Aufwallen des Verdrusses unterscheidet das Kind noch nicht das Leblose vom Lebendigen und dem absichtlich Handelnden. — Wird der Zorn in seinem Ausbruche gehindert, so heifst er Aerger.

Die Richtung des Zornes aber geht nie auf die Verlezzung selbst, denn dann würde nur das Gefühl des Schmerzes und der Furcht entstehen; vielmehr geht sie auf die Ursache derselben, es mag nun der Widerstreit eines fremden Strebens gegen das unsrige durch Wahrnehmung oder Einbildung gewonnen worden seyn. Daher legen wir immer dem Verlezzenden einen Willen unter, wie einen Vorsaz uns zu schaden. Die aufgeregte Phantasie ertheilt dann selbst dem Leblosen Leben, wie im Kinde sichtbar wird.

Als Grade des Zorns finden wir Folgende:

A. Affecte. — a) Der Zorn, als der erste Affect, welcher sich im Kinde entwickelt und schon im Schreien des frühern Schmerzes ankündigt. Schon das Kind will seine Freiheit nicht beschränken lassen. b) Erbossen, d. i. Böse seyn (excandescentia), welches Verlust oder wenigstens Minderung der Lust und Entstehung oder Verstärkung der Unlust enthält. Zunächst ist es im weitesten Sinne gegen blos physischen Widerstand, dann gegen moralischen gerichtet. In jenem wird er auch dem Leblosen mitgetheilt. c) Im Ungehalten seyn wird es gemildert. d) Heftig und plözlich, mit Kraft auffahrend zeigt sich der Zorn im Aufgebracht seyn. e) Schmollen, d. i. Kränkung (Verdrufs durch Betrübnifs gemildert) über seine Unbehülflichkeit vor einer Beleidigung. f) Unmuth, d. i. Verdrufs über Unrecht, das uns geschah oder geschehen soll. g) Erbitterung, — über ein bitteres Unrecht oder eine Beleidigung, welche unversöhnlich macht, und daher zur Bestrafung und zur Rache leitet. h) Unwille (fälschlich so bezeichnet, weil wohl gar oft Wille zum Grunde liegt), d. i. Verdrufs über jedes Unrecht (wie über Undank), wenn es auch nicht uns widerfuhr. Er erzeugt den Widerwillen, bei dem Verdrusse des Stolzen über die Person. i) Indignation, — rechtmässige Empörung über das Unschikliche und Unwürdige. In diesem Sinne konnte auch Aristoteles das Dulden ohne Zorn etwas Sclavisches nennen.*) k) Entrüstung, d. i. die kräftigst energische Erhebung über eine verächtliche Behandlung mit Verachtung der Handlungsweise (der Indolenz des schwächern Alters entgegenstehend).

B. Fertigkeiten. Uebergang zur Unnatur. — a) Jähzorn. Dieser ist eigentlich voreiliger, mithin grundloser Zorn, wird aber dann die Geneigtheit zum Zorn. Er beruht auf der zu grossen Reizbarkeit zum Zorne, auch über unbedeutenden oder blos scheinbaren Widerstreit und bringt die Leiden-

*) Arist. Eth. IV. 2.

schaft der Zanksucht hervor. b) Groll (eingewurzelte Gehässigkeit). Er ist stumm, erröthet mit Schaam verbunden, oder erblasset mit Schrek vor sich selbst.

C. Leidenschaften. — a) Grimm, Ingrimm. Dieser ist ausschweifender Zorn, die Grimasse des Thiers und unwillkührlicher Ausdruk der Erbitterung, des gekränkten Stolzes. b) Wuth, das blinde, unbesonnene Stürmen aus Kraftlosigkeit, daher sein Ausdruk in der Unfähigkeit zu sprechen und zu handeln, in der heulenden Stimme, im kurzen Athmen liegt. Hier geht der Zorn weiter als auf Beschränkung des Widerstandes für den Moment, nemlich auf grausame Qual und Vernichtung. c) Rache, — Rachgier.

Die Quelle des Zornes liegt nicht in dem Blute, sondern in dem Erhaltungstriebe eines angenehmen Zustandes, der nicht gestört seyn will, bei der Hemmung der ausstrebenden Begierde. Die Veranlassungen können mancherlei seyn. So erhöhte Reizbarkeit, Stolz, Eigenwille, Begierde unverlezt zu seyn, oder individuelle Beschaffenheit, wie lebhafte Einbildungskraft, Verzärtelung. — Es gibt aber keinen vernünftigen Zorn, wie Walch und Platner annehmen,*) vielmehr nur rüstiges Gefühl des Unwillens, das sich noch im reineren Greisesalter darthut. Immer zeigt der Zorn etwas Wildes und Ungebildetes, wie schon Seneca bemerkte.**) Ihn im Herzen

*) Walch's phil. Lex. S. 1696. Platner's Aphorismen S. 636.

**) de ira II. init. et al.

zen zu unterdrücken, ist etwas Grösseres als ihn zu nähren.

Herrschend sind im Zorne die Selbsttäuschungen. Es irrt sich der Zürnende im Gegenstande; denn er trägt seinen Zorn wohl auch auf solche Menschen und Gegenstände über, welche mit dem Beleidiger in keiner Gemeinschaft stehen. Er irrt ferner in der Ursache und der Annahme einer Absicht, mit welcher er das Zufällige verwechselt; nicht minder auch in der Grösse der Vorstellung von jener, wobei das Geringste selbst grofs erscheint. Diese Täuschungen erfolgen aber um so mehr, wenn der Zürnende nicht im Stande ist, seinem Zorne Luft zu verschaffen, oder er öfters durch Feindseligkeit erbittert wurde. Mit der innern Stärke steigt jedoch nur da die Heftigkeit des Ausdruks, wo der Mensch seiner Gefühle weniger mächtig wird.

So lange der Zorn ursprüngliche Naturbewegung gegen den Grad des widerstrebenden Einflusses und dem Willen untergeordnet bleibt, erhält er die Integrität der Menschenkraft und läfst das Handeln unabhängig bleiben. Dabei sezt er die Kräfte in lebhafte Thätigkeit und läfst sie immer regsam seyn, wie es die Furcht in dem Trägen bewirkt. Der Wille wird gestählt und statt des Unmuthes wahrer Muth angeeignet; daher auch die Menschen, welche im cholerischen Temperament einen rüstigen Zorn nähren, zu gewagten und schwierigen Unternehmungen tauglicher sind. Doch dies erfolgt nur dann, wenn die Einwirkung der Gegenwirkung gleich ist; wo hingegen das Gegentheil eintritt, da wird der Zorn

verzehrende Hizze, nimmt die Urtheilskraft einseitig ein und macht egoistisch und despotisch.

Rache — Rachsucht.

Unter den schwer aufzuhaltenden Affecten und denen, welche fast so alt als die Menschheit sind, steht die Rache oben an. Als Neigung gehört sie zu denjenigen, welche am schnellsten in Leidenschaft übergehen und als solche die Widersprüche zeigen, welche den Menschen sich vergessen, ja gegen sich im Selbstmorde wüthen lassen. Sie geht von dem reizbarsten Gefühle aus und kann dennoch alles Gefühl zulezt in sich ersticken. Leicht konnte sie als eine Erscheinung angesehen werden, welche man nicht allgemein als Unnatur erkennt. Es gab Bildungsstufen, auf denen ihre Krattäusserungen den Menschen ehrten und selbst den Göttern nicht unwürdig waren. In gebildeten Zeiten weifs sogar ein conventionelles Ehrgefühl sie als natürlich zu rechtfertigen. So einfach übrigens diese Erscheinung scheint, einfacher als die der Schadenfreude, so ist sie doch verwickelt, da sie sich mit Andern verbindet. Griechen und Römer verwechselten sie mit dem Zorne.

A. Allgemeine Bezeichnung. Rache ist eigentlich die Art des Rächens, die Handlung eines empörten Wiedervergeltungstriebes oder des gereizten Sicherheitstriebes, die Aeusserung des inneren empörten Triebes durch Mienen, Worte und That. An sich ist diese, als äussere Erscheinung nicht psychologisch, wohl aber gehört sie bei andrer Rüksicht in das Gebiet der Psychologie. Bei der Begriffsbestimmung der Rachbegierde wird verlangt, alle Arten vollständig zu umfassen. Dann ergibt sich aber, dafs sie das Bestreben ist, sich selbst (durch eigne, physische oder geistigmoralische, wild oder regelmässig angewendete Kraft) Schuz, Sicherheit und Genugthuung gegen einen Beleidiger zu verschaffen.

B. Geschichte der Rache und Charakteristik derselben. — Hier zeigt sich 1) Rachtrieb, als Naturtrieb dem Kinde wie dem Thiere und Naturmenschen eigen. Sie ist zuerst a) ein negatives, gleichsam instinctmässiges Streben, Nothwehr, d. i. Abwendung eines unangenehmen widrigen Gefühls, Entfernung der Hindernisse; dann b) positive, — Selbsthülfe, d. i. augenblikliche Rettung, vin-dicta. Sie bleibt im Naturzustande die einzig wirkliche, im Kinde die einzig gekannte Sicherung nur für den Augenblik, nicht für die späte Zukunft. Unangenehme Gefühle werden hier ausser einer öfteren Wiederholung am leichtesten vergessen.

2) Affect. — Sie äussert sich dann als stärkeres Gefühl (des reizbaren Cholerischen, des Weibes) leicht und schnell und offenherzig, ist stark und thätig, doch auch vorübergehend. In ihr liegt entweder (passiv) Empörung gegen willkührliche Schranken oder Hindernisse, gegen das blind ausgeübte Recht des Stärkern, — Zorn; oder (activ) die thätige, augenbliklich handelnde Abschreckung vor Wiederholungen in später Zukunft, indem nun den Gegenständen mehr Absicht zugetraut wird (so der Knabe, der den Stein schlägt).

3) Nun können verschiedene Richtungen eintreten, entweder zu der Neigung und dem Willen, oder zur Leidenschaft. Verfolgen wir sie, so finden wir, dafs die Neigung, Gefühl des gekränkten Rechts in sich schliessend, thätige, unmittelbare und pünctliche Wiedereinsezzung in sein Recht ausmacht. Wo diese sich dem Willen nähert, da erhellt die Perfectibilität der menschlichen Natur auch von dieser Seite, selbst auf dem Wege zur Rache. Einmal wird sie Streben, Andere unmittelbar durch Vorstellung (nicht mittelbar durch Gefühl desselben) zu der Vorstellung des Unrechts zu bringen. Hier vergibt man, aber vergifst nicht. Hier sucht man sich in Lehrerauctorität zu sezzen, und wenn die Vorstellungen herzlich und sanft sind, durch Liebe zur Selbsterkenntnifs zu bringen. Oder sie wird Streben blos mittelbar durch ungestört fortgesezte freie Handlung, d. i. durch intensive Stärke und Selbstbesiegung und zunächst durch das Anschauen des Dulders, zu dem Gefühl der Schaam oder dem Selbstbewufstseyn und der Besonnenheit zu führen. Am erreichten Ziele wird dann das Unrecht frei anerkannt werden. Dies ist die sogenannte edle Rache, welche vergibt und die Schuld vergessend auslöscht. Sie sucht Andern Achtung abzudringen.

Wird hingegen die Rache zur Leidenschaft, dann beurkundet sie sich durch die willkührliche Unterdrückung, d. i. durch Nährung und tritt in Verbindung mit andern Leidenschaften. Bei jener Neigung ist im Manne das Gedächtnifs stärker für die gute Seite Andrer, bei der Leidenschaft aber stärker

für die Beleidigung. a) Als Rachgier tritt sie zuerst in Verbindung mit Neid oder mit Eifersucht; wie im Schwächen, im Weibe, im Wilden. Ihr Charakteristisches ist dann leerer Wunsch, nach Beschränkung Wehe zu thun und quälende Unruhe. Bisweilen ist sie mit gekränktem Stolze, mit Eitelkeit oder mit Ehrgefühle (des Verwandten bei der Blutrache) verknüpft, in denen man sich selbst bei Verkleinerung würdiger glaubt. b) Als Rachsucht verbindet sie sich mit Hafs. Hier ist der Wunsch der Unterdrückung und Vernichtung rege, daher das ihm eigene Nachtragen und Zeitabpassen. Sie schliesst sich bald an höhere feinere Cultur oder an Vorsicht und die einseitige Selbstbeherrschung des Mannes an; zeigt sich mit Ueberlegung, Sinnen und der Absicht dem Beleidiger zu schaden, bedächtig die physische oder politische Existenz desselben aufzuheben, und lauert deshalb auf schikliche Gelegenheit. Weil aber dann die Absicht vielleicht gelungen ist, dieses Gelingen als eignes Werk betrachtet wird und der Rachsüchtige sich erhoben fühlt, so erfolgt die Erscheinung der Schadenfreude, die bis zum Hohngelächter des Wahnsinnigen ausarten kann. Bald aber schliefst sich die Rachsucht auch an Rohheit an, und dann sehen wir thierische Wuth, welche auf Vernichtung ohne Lösegeld ausgeht, oder unmenschlichen, gefühllosen Wahnsinn, der auf ausgesuchtes Quälen und Martern gerichtet ist.

Die erste Rache kann noch gut scheinen und wirklich unschuldigere Wirkungen haben. Wie jedes starke Gefühl und Bestreben sezt sie dabei allerdings viel, aber auch oft zu viel Kraft in Bewe-

gung. Sie kann dann einseitige Genie's und Dichter aufregen, nicht aber Märtyrer und Helden, denn sie macht unduldsam und rauh. Wie jede Leidenschaft mit den Jahren stiller, d. i. theils ruhiger, theils verborgener, oft auch unterdrükter wird, so auch die Rache. Ihr Ziel findet sich entweder durch freie Aufhebung der Feindschaft (Selbstbeherrschung), oder durch die Nothwendigkeit der Natur (Tod), oder durch die Zeit (Abkühlung), oder endlich durch das Rächen selbst. Im lezten Falle wird die Rache gestillt durch Befriedigung, als die äusserste Schranke des Rachetriebes. Hier ist sie am Endziele; denn ihre innere an sich schon lästige Unruhe ward durch den Ausbruch des Affects gelüftet, die Begierde befriedigt und dadurch aufgehoben, und sie selbst hat das Individuum in den Zustand des Uebergewichts gesezt, und ihm mithin ein erhebendes Gefühl verschaft, dem die weitere Rache zu klein scheint.

Die Urquelle der Rache liegt uns offen im Selbsterhaltungstriebe, vorzüglich in seiner Richtung auf die Freiheit, erst als Schmerzlosigkeit, dann als Unabhängigkeit betrachtet, vor. Der Wilde hält Erduldung und Verzeihung für Feigheit, Schwäche und Schande. Beigeordnet ist das Gefühl des Rechts, der Gerechtigkeit und Vergeltung, wie es schon im Kinde vorkommt; untergeordnet das Streben nach angenehmen Gefühlen (Glük etc.). Von ihm beherrscht wird das Gefühl der Sympathie; doch ist auch dabei das Gefühl, (der Schwäche etc.) oft tief und reizbar. Je grösser sich in dem Preisgegebenen das Gefühl der Schwäche zeigt, desto heftiger

kann sie (mit Sammlung aller Kraft zu einer Explosion) ausbrechen. Daher können diejenigen, welche Schonung erwarten und auf sie Ansprüche machen dürfen, erst erbittert und dann zur Rache geführt werden. So die mifsgehandelte Schwäche des Weibes, des Armen, des der Ehre Beraubten, und des Kranken. Das angenehme Gefühl bei und schon vor der eigentlichen Rache (welche dann süfs heifst) hat seinen Grund a) in der Vorstellung der überwiegenden Kraft in uns, welche wir wohl gar von Andern verkennt glauben, daher die Rache das Eigenthum des Stolzen und Ehrgeizigen wird; b) in der Thätigkeit, zu welcher das Sinnen auf Rache bringt; c) darin, dafs der Schmerz über die Beleidigung schon durch die Ahndung einer Theilnahme und eines unmittelbaren, völlig gleichen, ja wohl noch grössern Antheils daran in dem Beleidiger versüfst wird; d) in der Süssigkeit der Rache selbst (obgleich dies nur sinnliches, kein reines, am wenigsten das süfse Gefühl der Tugend ist), der Vorstellung, einen angedrohten Verlust oder ein Uebel abgewendet und seinem Streben nach Unverletztheit Genugthuung verschaft zu haben; e) und endlich in der Vorstellung von verdientem Schmerze und der Reue, welche der Beleidiger fühlt, wohl auch mit dem Vorschweben der vollkommenen Bestimmung desselben.

Die Veranlassungen im Subjecte, welches zur Rache Geneigtheit (Hang) hegt, sind theils grössere Reizbarkeit, theils Mangel an Sympathie, theils die Menge von Bedürfnissen und Lieblingsneigungen, theils Leidenschaften, theils endlich die durch Un-

glük (besonders durch unverschuldetes Unglük) erbitterte finstre Stimmung. Von aussen können noch frühes Reizen und Necken, früher Widerstand mit Willkühr, frühes und langes Einladen durch sich empfehlende Rachebeispiele hinzukommen und da annehmliche Gelegenheiten wie Zeit und Ort beitragen.

Hofnung.

Bei der Hofnung, dem Gefühle für die geöfnete frohe Zukunft, kann die Frage entstehen, ob es ein reines angenehmes Gefühl sey. Angenehmes Gefühl ist sie als Befreiungsmittel von einem gegenwärtigen Uebel; sie kann aber wohl auch unangenehm werden durch ihre Unbestimmtheit. Man sollte sie daher nicht unbedingt ein Gefühl der Lust, oder (mit Platner) Freude nennen; denn sie ist vielmehr Erwarten einer Freude und eines Vergnügens. Eben so wenig ist sie Vorhersehung, da dies schon eine deutliche Vorstellung seyn würde, noch weniger blosse Vorhersehung, da noch Etwas dazu kommen mufs. Auch hier wirkt Mehreres für das Eine Bewufstseyn zusammen. Die Richtung des ganzen Gemüths geht dabei auf Verbesserung des Zustandes, welche man sich wenigstens dunkel vorstellt, lebhaft fühlt und begehrt (wenn auch hierbei nicht die Art der Verbesserung). So ergibt sich, dafs die Hofnung ist: das Vorgefühl eines (früh oder spat) in der Zukunft erst nur möglichen, dann wahrscheinlichen, endlich (wenn auch nicht ganz entschiedenen, da sie dann aufhören würde) bis zur vertrauungsvollen Erwartung gewissen angenehmen Zustandes der Verbesserung unsrer jezzigen Verhältnisse. Das Streben nach einer, wenigstens im Auge des Hoffenden, gewissen und bessern Zukunft, welches sich der Hofnung beimischt, doch auf das Unbestimmte gerichtet ist, macht, dafs Befriedigung wieder Hofnung erzeugt, und dafs Unersättlichkeit im Hoffen eintritt. Möglich ist die Zukunft der Hofnung und in sofern fafst sie meistens zufalliges Gut in sich. Dennoch mufs die Möglichkeit denkbar seyn.

Die Hofnung als Erwartung eines Unbestimmten von der Zukunft, ist Bedingung des Lebens, sofern dieses das Handeln, und dieses stets das Product eines Strebens ausmacht, dies aber immer auf die Zukunft gerichtet ist. Ein Leben ohne Hofnung ist daher undenkbar. Der Mensch hoft, so lange er sich selbst fühlt und hoft um so stärker, je mehr er sich selbst fühlt. Der Gedanke, dafs man viel vermöge, berechtigt auch zu grössern Hofnungen. — Das Angenehme dieses Gefühls übersteigt meist die Freude des Genusses, weil das Unbestimmte desselben in der Einbildungskraft ein Unendliches wird. So reifst die Einrichtung unsrer Natur uns immer von dem Genusse weg zu höhern Idealen.

Die Bedingungen der Hofnung sind: 1) Es mufs ein Gegenstand vorhanden seyn, dessen Erlangung wahrscheinlich ist. 2) Dieser mufs aber auch als ein angenehmer und nüzlicher erkannt und vorausgesehen werden. 3) Es mufs hinlängliche Kraft gefühlt werden, ihn auf mögliche Weise zu errei-

chen; daher hoffen die Kraftvollen, die Stolzen, die Glüklichen und Munteren ununterbrochen.

Als Verwandtschaften der Hofnung finden sich Folgende: 1) Die nächste unter den Gefühlen, ist Freude und Bewunderung in Hinsicht auf Bestimmtheit; in Hinsicht auf Unruhe aber Furcht, Neid, Murrsinn, wie auch Muth. 2) Unter den Begehrungen ist die Liebe ihr verwandt. 3) Im Vorstellungsvermögen schliefst sie sich an den Glauben, namentlich an den für die Menschheit; an das beschauliche Vorhersehen und die Dichtung der Phantasie. Zum Theil ist Hoffen ein Schliessen von Bedingungen auf das Bedingte.

Mehrere Grade ihrer Lebhaftigkeit, Stärke und Dauer können wir unterscheiden. Es zeigt sich: 1) Gefühl, — dunkle Ahndung. Natürliche Aeusserung findet hier statt. 2) Affect, — ungewisse Vermuthung, bis zum Sehnen und den Qualen der ängstlichen Erwartung. Hier überrascht uns die Hofnung. Endlich 3) verbunden mit Leidenschaft wird sie sichre, zuverlässige, doch überspannte Erwartung, und zwar entweder unersättliches Wünschen, wobei die Täuschung der Erwartung oft noch höher spannt; oder gänzliche Hingebung und Ueberlassung an die unerwartete und starke Aussicht in ein unermefsliches Glük, das man noch nicht verstehen, nicht übersehen kann, bis zum Ersticken, welches tödtet, oder bei Fehlschlagung bis zur plözlichen Verzweiflung. Hier ist dann Hoffen entweder überhaupt schon Gewohnheit oder eine fixirte Hofnung, Fertigkeit und fixe Idee geworden.

Diese Grade hängen theils von der Sinnlichkeit überhaupt, theils von der Einbildungskraft, als Fähigkeit sich verschiedene mögliche Annehmlichkeiten vorzustellen, theils von äussern weckenden Nahrungs-Mitteln ab, theils sind sie bestimmt durch den Grad der gesammten Ausbildung.

Für ein Gefühl, welches allen Altern eigen ist, welches sogar ewig dauern soll, mufs es einen allgemeinen Entstehungsgrund geben, der alsdann nur durch besondere Formen modificirt wird. Dennoch ist die Hofnung kein Urgefühl, da schon die Furcht eher als sie vorhanden war. Ihr Ursprung liegt aber in dem verstärkten Selbstgefühle. Je inniger der Mensch auf das Ewige in sich hoft, also auch auf ein höheres Leben für sich und Andere, desto besser ist sein Streben. Je mehr die Hofnung auf innre Thätigkeit ausgeht, um desto ruhiger ist sie auch. Es hoft der Bösewicht, der mit sich uneins ist; doch nur nach dem Gefühle seiner äussern Stärke.

Die erste Hofnung erscheint als das schüchterne Vorgefühl des Wiedergenusses, ja Besizzes erfahrner (erst gesehener, dann eingebildeter) Annehmlichkeiten, die man nicht gern verliert. Da schwankt das Kind noch zwischen Furcht und Hofnung, ja die lezte erscheint eher und länger in dem Gewande der Furcht und Besorgnisse als der Hofnung.

Die zweite Hofnung der Jugend stammt aus einem schwachen Verstande, aus Bequemlichkeitsliebe und leichtem Sinne, der blos auf die Gunst des Glüks sich verläfst und von der Phantasie getäuscht wird, doch auch aus höherm Muthe. Daher steht der Glaube im Mädchen so fest an die Treue des Untreuen, selbst an die Verbesserlichkeit des leidenschaftlichen Geliebten.

Die dritte Hofnung der Männlichkeit geht hervor aus dem Streben zum Unendlichen und Unermefslichen, aus dem Gefühle des Lästigen der Langenweile und des Einförmigen in der Gegenwart, aus dem Gefühle der Freiheit über das Schiksal, das uns binden will; daher ist im Drucke, in Krankheiten die Hofnung so stark; daher rührt das Festhalten des Schwärmers an sie, auch wenn Alles verloren ist, selbst ohne Etwas weiter für sie thun zu wollen, bis zum Märtyrerthum.

Die lezte Hofnung erzeugt die Hinfälligkeit des ganzen irdischen Lebens, und dieser Gegenwart.

Zu ihrer Entstehung wirken also auch hier alle Vermögen mit; dagegen wird sie durchs Schiksal gewekt. Unglük, Mangel und Noth sind nicht Quelle, sondern nur Veranlassung der Hofnung. Der Heitre und Glükliche hoft oft mehr und kühner und gieriger. Genährt wird sie, und ihr Wachsthum wird begründet durch die Einbildungskraft und durch Gewöhnung des Bliks auf die bessern Seiten der Gegenstände. Ihre Früchte sind daher, so lange sie in ihren Gränzen bleibt,

sehr einladende. Sie ist die Mutter sanfter Freude, des Vertrauens, der Versöhnung, auch mit dem gegenwärtigen Uebel. Sie wekt die Thätigkeit, richtet auf und erhält aufrecht; sie erleichtert die mühvollsten Arbeiten und treu steht sie ein guter Schuzengel dem Menschen zur Seite. Verzweiflung ist nur Selbsttäuschung; denn Aufgeben seiner Freiheit ist nur dem Feigen, der keine innre Kraft kennt, möglich. Hofnungslosigkeit besizt nur Unnatur, nicht der reine Mensch. Die Hofnung kann nicht verloren, sondern nur geschwächt werden.

Ehe sie sich losreissen kann von der Brust des Kindes, wird vorausgesezt: dafs die Fähigkeit entstanden sey, den gegenwärtigen Zustand, wenn auch nur durch einen dunkeln Tact, wahrnehmen zu können; es müssen daher auch Erfahrungen gemacht worden seyn, aus denen die Phantasie Nahrung für Bilder der Zukunft schöpfen kann. Das Kind kann wünschen, aber eben darum noch nicht hoffen. Die Hofnung des Kindes ist uneigennüzzig, es hoft für sich wie für einen Andern, und das Nächste; sie ist schnell vorübergehend. Der muntere Knabe hat es schon mehr mit der Hofnung zu thun als das Kind, und er erbaut Luftschlösser. Der Jüngling und die Jungfrau hoffen lebhafter und stärker, ein jedes für seine Zwecke. Die Bedürfnisse sind gestiegen und die Phantasiezeit ist eingetreten. Hier wird dann die dunkle Hofnung zur Neigung, und getäuscht spannt sie nur noch höher.

Der Mann und das Weib dehnt die Hofnung weiter aus auf bessere Zeiten, und die bessere Nach-

welt durch ihre Kinder. Der Greis hoft und fürchtet zulezt nichts mehr, im Gefühle seiner selbst und am Ziele seiner Genüsse. Stille Ergebenheit und Entsagung nährt seine Brust, in welcher die Phantasie sich nicht mehr lebhaft regt.

Seelenverwandschaft.

Nicht neben sondern in der ewigen Einheit der Natur entwickelt sich eine unendliche Mannigfaltigkeit. Diese Mannigfaltigkeit konnte dem Blicke der Beobachter so wenig entgehen, dafs grade sie sich ihm früher aufdrang, als die Einheit. Doch die Folge war auch, dafs die Physik wie die Psychologie bisher zu sehr auf einzelne Facta, einzelne Beobachtungen, einzelne Begriffe, einzelne zergliederte Erscheinungen fufste. Immerhin hätte dies geschehen mögen, wenn diese Vereinzelung eine wirkliche Individualisirung, d. i. eine freie Auffassung und bestimmte Bezeichnung individueller Zustände gewesen wäre. Allein man gab mehr Zerstückelung als Zergliederung, mehr logische Scheidungen als reelle Entwickelungen. Was konnte da für eine andre Vereinigung und Bindung zu Verwandtschaften des Getrennten entstehen als eine willkührliche Bindung von Begriffen in Gedanken oder gar nur von analogischen Bildern, statt einer Vereinigung lebendiger Zustände im Bewufstseyn. Logisch hat man längst Verwandschaften aufgegriffen in den Namen für die Classen der Gemüthsveränderungen, in denen ein gewisser Charakter derselben ausgesprochen wurde.

Wir haben nach der Darstellung des Einzelnen nöthig wieder zusammenzufassen. Diese Zusammenfassung des Verwandten aber steht noch mit höherem Interesse in Beziehung, so wie die Verwandtschaft ihre einladende und ihre furchtbare Seite hat. Die einladende Seite der Verwandtschaft kann den (dramatischen) Dichter leiten, wie er Handlungen seiner Charaktere vorbereiten, wie er die Wirkung seiner Dramen berechnen könne. Nicht minder leitet sie den practischen Menschenkenner bei Beurtheilung seines Urtheils über Andere, wiefern er ihnen nach ihren Aeusserungen trauen, ihre Verschlossenheit richtig deuten, sie behandeln, ja bessern könne. Furchtbar hingegen bewährt sie sich, indem sie nicht blos den Heuchler entlarven kann, sondern auch dem Menschen zeigt, wie viel des Bösen aus kleinem Samenkorne entspriesse und wie kein Laster und kein Fehler allein stehe.

Die Quellen für diese Untersuchung sind Beobachtungen, namentlich auch die der Dichter, wie derjenigen Historiker, welche die Geschichte des Verfalls der Sitten einer Nation oder einzelner Familien und Menschen darstellen. Je individualisirter diese Beobachtungen dargestellt werden, desto brauchbarer sind sie.

Wie in der gesammten Natur alles Einzelne nur in dem Ganzen ist, und es sich daher nirgends stagnirend zeigt, sondern überall in Beziehung entweder auf das Ganze, d. i. im Steigen und Fallen, oder auf die Glieder dieses Ganzen, d. i. in wogender antagonistischer Wechselwirkung besteht, so sind auch

auch einzelne Erscheinungen im Menschen nie allein. Nur in diesem Geiste dürfen wir daher die Idee einer Verwandtschaft des Innern theils mit sich selbst, theils mit der ganzen innern Welt, wie sie auch in Andern liegt, auffassen.

Man unterscheide auf folgende Weise Verträglichkeit, Geselligkeit, Verwandtschaft und Vereinigung:

1. Verträglichkeit ist das mehr zufällige Beisammenseyn neben einander, das durch äussere Veranlassungen zusammengehaltene Zusammenfinden individueller, mithin mehr heterogener Erscheinungen. Sie findet sich mehr im vorübergehenden Wechsel.

2. Geselligkeit (Association) ist das ursprüngliche homogene Verhältnifs der Zustände zu einander. Dieses Verhältnifs ist einfach seiner Natur nach, und bildet einen Zusammenhang der homogenen Gattungswesen im Grossen, gegründet auf sympathetische Regungen. In dem Körper herrscht schon eine Mitleidenschaft (Consensus), nach welcher Manches unmittelbar, Manches nur mittelbar zusammenhängt. So bedarf mancher Theil zur Bewegung einer unmittelbaren Regung (wie das Herz); bei dem Leiden eines Theils leiden auch noch andere nicht ursprünglich afficirte Theile mit. Der allgemeinen und besonderen Mitleidenschaft im Körper aber kommt auch die der Seele gleich.

3. Verwandtschaft zieht ihre heiligen Bande inniger an und ist eben darum auf der andern Seite ausschliessender Natur. Sie drükt aus das innig-

ste Verschlungenseyn des sich aus innerm Drange von selbst Paarenden zu einem ewigen Familienbunde. Ohne Bild und angewendet auf die innere Welt, ist sie die nothwendige innere Wechselwirkung der zu dem Wesen Eines Subjects unmittelbar gehörigen und in ihm bestehenden und zusammenhaltenden Glieder eines in sich beschlossenen Cyklus von ursprünglichen und abgeleiteten Gemüthsveränderungen, nach Gattung und Art. Verwandt ist nicht das Identische, noch alles Beigesellte (z. B. associrte Organe) noch das Abgestufte. Nicht die Charakterzüge, sondern die Charaktere selbst werden durch ihre Aehnlichkeit verwandt.

4. Vereinigung endlich heifst das freie Uebereinstimmen der harmonischen Verhältnisse aller Seelenerscheinungen zu Einem Seelenleben.

Aus dieser vierfachen Unterscheidung läfst sich sogleich folgern: Alles in uns kann sich gesellen (annähern) und gesellt sich wirklich; Vieles, unglaublich Vieles in uns kann sich vertragen und verträgt sich wirklich; Wenig in uns kann, ist es abgeleitet, wahrhaft verwandt heissen; Eines nur, oder sonst Nichts, kann sich frei vereinen.

In der bürgerlichen Welt tritt oft Verwandtschaft ein ohne Verträglichkeit, geschweige ohne Vereinigung. Doch die wahre Verwandtschaft, welche wir in der physischen Welt annehmen müssen, ist immer verträglich, weil im ruhigen Gleise der Natur kein integrirendes Glied, ein Seelen-Cyklus dem Andern Abbruch thun kann,

und wenn es darin nicht gestört wird, durch den heiligen Instinct im Menschen, welcher Vernunft heifst, sogar zur schöneren Vereinigung erhoben werden kann.

Indefs gibt es allerdings nahe und weite Verwandtschaften, unmittelbare und mittelbure, allgemeine und besondere in Einzelnen Sphären, unbedingte und bedingte. Doch durchaus gibt es keine blos momentane, die nur bisweilen einträten; vielmehr sind alle Verwandtschaften ihrer Natur nach stetige.

Man unterscheide folgende Grade oder Arten der physischen Verwandtschaften:

1. Eine ursprüngliche, d. i. eine allgemeine Verwandtschaft aller Menschenseelen in der Kindheit, wie aller Menschen Geister in der Altersvollendung. Dies ist nur die Verwandtschaft der Herzen, wie sie zwischen der Mutterliebe und Kindesliebe eintritt. (Verwandtschaft im ersten Grade.) Das ist das geheime Band aller Gemüthsbestimmungen. Wer der ächten Liebe sich öfnete, öfnete sich allen harmonischen Seelenbestimmungen, wie der, der Eine Tugend wirklich und ganz errang, alle besizt.

2. Eine abgeleitete, d. i. besondere Verwandtschaft in zwei Hauptsphären (Verwandtschaft im zweiten Grade.)

Verwandtschaft der Neigungen oder Triebe übergehend und zusammenschmelzend in Vereinigung der Vernunft und des Willens, oder Verwandtschaft der Tugenden.

Verwandtschaft der Vorstellungen oder Geister

3. Eine individuelle der Triebe und Empfindungen, — wie sie in den Thieren feststehet. (Verwandtschaft im dritten Grade. Familien.)

Auf diese reine Verwandtschaft, welche unbedingt ist, gründet sich nun die bedingte, und das ist die — der Affecten
der Leidenschaften der Einbildungen.

Eine wahre Verwandtschaft kann man unter diesen nur in Beziehung auf ihren Ursprung antreffen, übrigens nur eine sich selbst durch Unverträglichkeit untergrabende.

So nehmen wir also an: a) in jedem Subjecte können mehrere Neigungen regieren, obgleich jedesmal immer nur Ein Object vorwalten kann (z. B. bei der Neigung zu gefallen und der, es Andern zuvorzuthun). Es können daher in einer Person sogar widersprechend scheinende Neigungen vorkommen, wenn sie gleich untergeordnet seyn müssen. So kann der Empfindsame hart, der Geizige verschwenderisch und in beiden Fällen die Reizbarkeit für Gefühl und Geld gleich seyn.

b) Herrschend kann jedesmal nur Eine Leidenschaft existiren, denn es liegt in der Natur der Leidenschaft, sich zu isoliren, ja den Menschen in seiner Einseitigkeit bis auf den logischen Privatsinn zu treiben und das Mittel mit dem Zwecke vertauschen und verwechseln zu lassen.

In dem Einen Individuum ist stete Bewegung und Veränderung, aber keine plözliche Umwandlung, sondern a) eine Succession und zwar nach stetigen Uebergängen, theils in allmähliger Ueberleitung, theils in verähnlichender Verschmelzung, b) eine gränzenlose Mannigfaltigkeit, aber dennoch mit hervorstechenden Richtungen und Fertigkeiten, deren Linien parallel laufen, also nicht blos neben, sondern auch durch einander bestehen können.

Die Wechselwirkung ist erst mehr allgemein, objectiv und extensiv, späterhin mehr individuell, subjectiv und intensiv; erst mehr unmittelbar (in den Stammerscheinungen), alsdenn mehr mittelbar. Nun zeigt sich aber die Verbindung entweder als eine innigere und nähere oder als eine losere und entferntere. Die nähere ist die frühere, denn sie ist die ursprüngliche, ist eine Verbindung mit dem Ganzen und Nothwendigen (dem Nachahmen des Einzelnen und Zufälligen entgegengesezt). Der gegenwärtige Reiz, welcher nahe Lust verspricht, zieht mehr an als der, welcher uns entferntes Vergnügen verspricht. So ist auch die subjective Verbindung früher als die objective, die man wenigstens später erkennt.

Es kann die Verbindung auf mehr als eine Art geschehen, daher verschiedene Gesezze aufgefunden werden.

Der Urgrund der Möglichkeit und Nothwendigkeit der allgemeinen Verwandtschaft aller Erscheinungen in uns liegt in ihrer ursprünglichen Einheit, in welcher sich Alles berührt, Nichts isolirt steht und Nichts ohne Ursache, Nichts ohne Fol-

gen ist. Dabei aber geschieht Nichts plözlich, sondern nach dem Gesezze der Stetigkeit.

Der Grund der Wirklichkeit der ursprünglichen Verbindung liegt aber in den Banden der Natur, durch welche die Erscheinungen alle umfangen werden (im Gegensazze gegen ausserwesentliche und künstliche Bande). Eben dieses begründet die erste, wesentliche Verbindung, — die Zusammenstimmung der Natur der Erscheinungen unter sich, sofern sie auf der Gleichheit ihrer innern objectiven Bestimmungen oder wenigstens der Aehnlichkeit ihrer Charaktere beruht. Dies bildet eben die unwillkührliche Verbindung, weil sie die ursprüngliche und zugleich die leichteste ist. Denn, ohne erst die zufällige Bestimmung durch ein besonderes Object abzuwarten, fliessen hier verwandte Erscheinungen schnell in einander, und gehen um so sichrer in einander über, je bestimmter dieser ihr Charakter sich ausgesprochen hat.

Grade hier sind wir aber wieder bei dem von uns als ursprünglich angenommenen Gefühle. Denn eben dieser gemeinschaftliche innere Charakter geht von der subjectiven Stimmung des Gemüths als des Gefühls aus, von welchem aus sich erst über alle mögliche, wenn auch an sich noch so verschiedene, Gegenstände Eine Farbe verbreitet. So entsteht also das Gesez: Je mehr das Gemüth zu einer Gemüthsveränderung gestimmt ist, desto leichter mufs diese Veränderung entstehen, oder desto leichter mufs das Subject zu ihr übergehen können. Hier war nemlich schon Etwas von dem, was zu jener Veränderung gehört, in dem Gemüthe vorhanden.

Dieser Charakter ist nun von doppelter Art: entweder der Ton dieser Gemüthsbestimmung d. i. die Qualität der zu derselben gehörigen Veränderung, also das Angenehme oder Unangenehme des Gefühls oder Affects, die Sanftheit oder Heftigkeit einer Begierde oder Leidenschaft, welche nun den Gebilden der Phantasie wie den Objecten der Sinne ihre eigne Farbe geben.

Oder er ist der Rhythmus, die Art der Succession jener Veränderungen, welche zu einer Begierde oder einer Leidenschaft gehören. Daher geht dieser Rhythmus schnell oder langsam, je nachdem die Veränderungen mehr ungestüm oder mehr abgemessen auf einander folgen. Veränderungen von sanftem Tone haben meist einen langsam gehaltenen Rhythmus; die von rauhem und heftigem Tone aber einen raschen und ungestümen. So regt sich's z. B. im Gemüth des Zornigen und noch mehr in dem zornigen Rachsüchtigen heftig und alles wogt mit Ungestüm rasch dahin.

Durch diesen Charakter wird der Uebergang aus einer Gemüthsbewegung in die Andere begreiflich. Der Uebergang einer Begierde zur Andern ist um desto leichter, je ähnlicher sie in Ansehung ihres Tones sind, und um so schwerer, je weniger sich ihre Töne ähneln. Daher erregt die zärtliche Liebe leicht ein leidenschaftliches Mitleiden und zwar nicht

allein gegen den geliebten Gegenstand, sondern auch gegen Andre. Wiederum erregt Mitleiden leicht Liebe, wenn man die Bemitleideten achten mufs. Daher ist der Leidende überhaupt, wenn er unschuldig leidet, als Märtyrer der Wahrheit und Sittlichkeit ein liebenswerther, ja ein achtungswürdiger Gegenstand. So geht rauschende lärmende Fröhlichkeit leicht über in Ausbrüche der Zanksucht und des Jähzorns, und im Gegentheil sind Dinge, welche unsern Zorn ehedem entrüsten konnten, dann, wenn wir im vollen Genusse der Heiterkeit schwelgen, kaum vermögend, Regungen des Unwillens in uns zu erwecken.

Der Grund dieser Erscheinung liegt theils in dem Ursprünglichen des Gefühls, theils in dem Gesezze der Stetigkeit. Dieses zeigt, dafs Nichts in Absäzzen wirkt, Nichts ohne Hinleitendes wird. So auch in dem Entstehen und Verschwinden der Gefühle und Begierden. Sie dauern so lange, als ihr Charakter als Ton und Rhythmus aushält.

Doch nicht blos ähnlich gestimmte Gemüthsveränderungen verschmelzen sich leicht in einander, sondern auch gleichartige. Daher begegnen, verstehen, berühren und lieben sich leichter Menschen und Menschen, als Menschen und Thiere; leichter Seelen gleicher Bildung; als entweder höherer oder niederer Bildung, leichter gleiche Alter, besonders Kinder und Greise; leichter gleiche Geschlechter und Temperamente. Doch schliessen sie sich aus, so bald in der Natur der Art, z. B. in einer Leidenschaft, Einseitiges, Egoistisches, Isolirendes liegt. Zwei leidenschaftliche Menschen oder auch zwei Leidenschaften können sich daher höchstens nur so weit nähern oder momentan verbinden, als eine der andern untergeordnet erscheint.

Dies führt auf eine dritte Art der Verbindung nach dem Grade der Stärke und Herrschaft einzelner Gemüthsveränderungen. Das stärkere Gefühl, vollends wenn es mehr intensive Stärke als überwallenden Affect besizt, überflügelt nicht blos die übrigen Gefühle, sondern auch Vorstellungen und Begierden. Noch fortreissender ist die stärkere Begierde, vorzüglich eine leidenschaftliche. Starke Begierden machen sich Plaz, bilden gleichsam einen Kreis, in dessen Strudel sie Alles hinabziehen, und stossen von ihm Alles ab; sie schränken es entweder blos ein oder verdrängen es zulezt sogar bei längerm Anhalten ganz aus dem Herzen, besonders, wenn sie den Hauptzwek des Strebens hindern. Diese Gewalt kann selbst eine Leidenschaft über die Andre gewinnen. Der höhere Grad besiegt also den schwächern.

Diese Verstärkung nnd Erhöhung kann auf mehrere Weise geschehen

a) nach dem Interesse des Zweks oder Gegenstandes, je nachdem er wichtiger scheint oder nicht (wie Hume annahm).

b) Nach den Hindernissen, die wir und zwar als drückend fühlen. Daher steigern Strafen oft die Lust des Thuns.

c) Durch die nähere Verbindung entweder mit uns oder mit den Objecten (entgegengesezt der blos entfernten), sofern das Subject diese Verbindung erkennt oder glaubt entweder nach Caussalität, — als Ursache und Wirkung, oder als Mittel und Zwek.

In jenem Falle wird z. B. durch die Vorstellung von der Person eines Schriftstellers der Uebergang zur Neigung für dessen Werke möglich; in diesem Falle wird, z. B. Habsucht zur Spielsucht und dabei Nachahmung möglich. Oder es geschieht nach dem Gesezze des Contrastes von einem Extreme zum andern. Neben der Beobachtung des Häfslichen wird das Schöne erhöht, die Verabscheuung der Leiden eines Andern durch die Liebe verstärkt, wie der Hafs, der auf Liebe folgt. Der Abscheu ist immer stärker als die Begierde. So sagte schon Rochefoucault: „Oft erzeugen Leidenschaften Andre, die ihnen ganz entgegengesezt sind: Geiz Verschwendung, Verschwendung Geiz. Oft ist man hartnäckig aus Schwäche und verwegen aus Angst.“ — Oder es geschieht durch vermittelnde Vermögen, nemlich die Phantasie oder die Vernunft. Die Phantasie regt zusammenstimmende Bilder und lebhafte entsprechende Vorstellungen auf. So mahlt sie, durch Leidenschaft wohl gar gewekt, das vorher Gleichgültige häfslicher oder schöner. Steht die Vernunft im Dienste der Leidenschaft, so bietet sie alle Mittel auf, und läfst sogar Liebe zu diesen Mitteln entstehen.

Je mehr aber Ursachen auf Schwächung oder Unterdrückung zusammenwirken, desto sichrer die

Wirkung. — Die Uebergänge geschehen theils durch vermittelnde (vergesellschaftete) Vorstellungen, theils durch einen dazwischen liegenden Zustand, welcher beide Seiten verwandt berührt. Soll z. B. der Zornige zum Mitleid bewogen werden, so würde er vorher eine Schwäche des Beleidigers bemerken, wohl gar Schadenfreude fühlen müssen. So führen geschikte Redner ihre Zuhörer durch mehrere Zwischenvorstellungen und Zwischenzustände zu ihrem gewünschten Ziele. Namentlich wird der Uebergang von einer Leidenschaft zur andern durch den Affect gebahnt. So wekt die rauschende Freude den Jähzorn durch den Anschein einer Beleidigung, mithin durch ein stärkeres Gefühl; der in Furcht übergegangene Argwohn wird Hafs. Zwar herrscht da; wo viel Affect ist, gewöhnlich wenig Leidenschaft; allein jede Leidenschaft hat doch (mehr oder minder, kürzer oder länger) ihren Affect und wird ihn um desto mehr aufregen, je stärker sie selbst ist. Die verabscheuenden Leidenschaften sind stärker, wofern nicht das Mittel zur Befriedigung einer Begierde unentbehrlich scheint.

Diese innern Bestimmungen gehen einander voran, sezzen einander als Bedingungen voraus, begleiten einander, ziehen sich einander nach. Ist die Verwandtschaft nothwendig, so gehören sie von Natur zusammen, ihr allgemeiner Zusammenhang gründet sich auf ihr Wesen und es läfst sich ein psychologischer Stammbaum bilden. In diesem sind die verwandten Erscheinungen nach dem Princip ihrer Abstammung aufzustellen.

Ist sie blos zufällig, äusserlich, mittelbar, so liegt die Ursache in besondern Umständen, und sie theilen sich unwillkührlich einander mit. Daher rührt die Ansteckung oder Vergiftung durch Beispiele. Dann können dieselben Erscheinungen unter andern Umständen sich vertragen; dann ist z. B. der Verschwender nicht eher ein Betrüger als auf Veranlassung einer abgeforderten Rechnung.

Höhere Gesezze für dieses Zufällige, wo mehrere Gemüthsstimmungen bleibend erscheinen, liegen

a) in dem Mechanism der kleinern oder grössern Gewohnheit und Fertigkeit in dem frühern sinnlichen Zustande;

b) in der eigenmächtigen Anwendung und besonnenen, fortgehenden Richtung der Willkühr und Freiheit. Geht die Richtung auf das Nothwendige, dann treten alle Gefühle, Neigungen und Vorstellungen in ihre wahre Gränze, in ihre natürliche Schranke und in ihre zwekmässige Entwiklung.

Nachahmung — Ansteckung.

Nachahmung *) ist nicht matte Wiederholung und Wiederkäuung eines Identischen, auch nicht

*) Für die Bestimmung der Natur der Nachahmung gnügt nicht ein zufälliger und enger Begriff, (wie man sie die Neigung, gerade so seine Thätigkeit einzurichten, wie man es bei Andern wahrnimmt, nannte; s. Reinhards Moral I Th. S. 218) sondern es kommt dabei auf die weiteste und reinste Idee an, mithin in wie fern sie als etwas Nothwendiges, Wesentliches (Unvermeidliches, selbst bei dem höchsten Selbstbewufstseyn und Selbstwirken noch) statt findet, sey es auch blosse Natureigenschaft oder freithätige erworbene Vollkommenheit.

Veränderung des Wesens, des allgemeinen Seyns, vielmehr nur ein Zurükgehen zu einem Früheren, Aelteren, Höheren, — kurz einem Ursprünglichen. Sie ist also eine Modification des besondern Seyns nach dem allgemeinen, eine Bestimmung des Subjects nach einer objectiven Erscheinung zur Reproduction des immer äusserlich Erscheinenden entweder (anfangs) blos im Aeussern, oder (nachher) im Innern. Alles Nachahmen sezt daher ein Annäherungsvermögen voraus und macht Reproduction und Assimiliren aus. So kann der Mensch sich selbst nachahmen, d. h. seinen ursprünglichen Zustand oder Stimmung nachbilden.

Die Nachahmung schreitet aufwärts, indem der Mensch erst sich den Objecten nachbildet und dadurch eben sich selbst ausbildet, nachher aber die Objecte sich selbst anbildet (aneignende Nachahmung) und einbildet (eine verleitende verschmelzende Nachahmung). Das Individuum (als noch losgetrenntes Kind) ahmt das Einzelne, Aeussere und Zufallige nach; der Genius das Allgemeine (die Gattung, die reinere Menschheit), das Innere; und von dieser Seite erscheint selbst das Genie nachahmend (das Göttliche über sich). Je selbstständiger der Mensch wird, desto mehr bildet er dann die Objecte sich nach und an.

So sezt alle Nachahmung voraus a) ein Vorbild ausser uns: α) das Einzelne Auffallende, β) die Menge (daher das Nachahmen des grossen Haufens), γ) das sinnlich Erhabene. Dann wird das Product Vielseitigkeit, Manier, Sclavensinn. b) Ein Urbild in uns; wobei das Product Individualität (Einseitigkeit) und Originalität (als Ursprünglichkeit) ist; c) ein Musterbild über uns; daher Idee und Ideal. Hier gibt sie als Product Genialität.

Einen Trieb der Nachahmung können wir nur als Zweig des Formtriebes annehmen. Er ist aber ursprünglich ein so Zartes und Bildsames, dafs er aus keinem Hange der Trägheit hervorgehen kann; er wird vielmehr gegründet auf ein Streben sich selbst zu sichern gegen das Aeussere durch Verschlingung mit demselben, Alles Einzelne in sich zu vereinen. Ging die erste instinctmässige Aeusserung desselben vorüber, so erscheint er als Hang, wie im Nachsprechen, Nachlallen. So ist das Nachempfinden und Nachfühlen, das Mitmachen mit dem grossen Haufen, oft selbst, ohne dafs es uns gefällt oder wir es billigen. — Er erscheint ferner als Nachahmungssucht, d. i. aus blinder und sclavischer Nachäffung des Aeusseren, Einzelnen und Zufälligen (der Worte und Töne), selbst des Mifsgestalteten, sey es des blos Alten oder des blos Neuen. Dies wird eine Affectation des Scheinens und dabei wenige oder nur Ein Vorbild gewählt. Nachgeäfft wird aber das, was uns gefällt, ohne eigne Prüfung. — Er erscheint ferner als Neigung zum Nachmachen, d. i. absichtliches Nachbilden zufolge eines Beispiels, welches in eine Regel

gefafst wird. Wir ahmen nach, was wir billigen und dabei werden schon mit Reflexion die Mittel zu einem Zwecke gesucht. — Er erscheint endlich als Liebe zur Nachfolge, d. i. innere Nachbildung durch inniges Einverständnifs mit dem Muster, eine Versezzung in dessen Seele und Stelle, obgleich mit Eigenthümlichkeit. Dies ist unvermerkte Annäherung durch Umgang, Nacheiferung.

Ansteckend wird das, was man unwillkührlich nachzuthun gedrungen ist, und wie die Ansteckung im Physischen, so sezt sie auch hier eine (zufällige äussere) Verbindung mit Miasmen voraus. So stecken das starke Leben des Schwärmers und die Blicke des Wahnsinnigen an; so stekt Irrthum an wie Schwärmerei und Gähnen.

Nirgends gibt es eine vollendete Nachahmung weder als chemische Verschmelzung und Durchdringung, noch als plözliche Nachbildung der Individualität oder des Bestimmtesten. Fortwährend aber ahmt sich die Menschheit nach und die Ansteckung greift um sich; denn nur da, wo der Mensch mit lebendiger Selbstthätigkeit wirkt, schreitet er fort.

Gewohnheit — Fertigkeit.

Die Natur bedarf der Beschränkung durch ein Freies, welches ihr Schranke und Richtung und Einheit in beiden ertheilt oder eines Stellvertreters des Freien. Der ursprüngliche Stellvertreter war der blinde zwingende Instinct. Der nächste, das Wesen einstweilen bevormundende und zur Freiheit erziehende

ist die minder als der Instinct zwingende, daher auch minder blinde, doch noch dunkel bestimmende Gewohnheit, welche der Mensch seine Amme nennt.

Früher als Gewohnheit erscheint die Fertigkeit, und diese steht der Natur näher, und zwar mehr der Fähigkeit als dem Bedürfnisse, wie Gewohnheit näher der Freiheit steht und zwar mehr der Willkühr als dem Willen.

Fertigkeit sezt ein Fertigseyn einer Naturfähigkeit in einem gewissen Kreise voraus und macht subjective Leichtigkeit (also relative Vollkommenheit), entwickelte, mithin bestimmte und biegsame Fähigkeit aus. In ihr liegt eine erleichterte Möglichkeit durch bestimmte, wenn auch nicht immer absichtliche Uebung der Kraft erreicht, das Thun-Können. Zum Nothwendigen, was sie an sich als Mögliches nicht ist, wird sie erst unter gewissen Bedingungen, und darum wird nicht jede Fertigkeit zur Gewohnheit; denn jede entbundene Kraft, wie die Fertigkeit, bleibt immer nur Werkzeug der Freiheit oder ihrer Stellvertreterin Gewohnheit. Darum halten die Menschen auch oft eifriger auf Gewohnheiten als auf Fertigkeiten.

Fertigkeit wird von der Kunst producirt, Gewohnheit von der Natur; jene durch den Erhaltungstrieb, diese durch den Erweiterungstrieb. Jene ist etwas Gemachtes und Erworbenes, diese etwas Gewordenes und Aufgedrungenes; jene zeigt sich als Allgemeineres, diese als Individuelleres.

Die

Die Gewohnheit heifst etwas Objectives, d. i. eine willkührliche Regel, welche sich ein Subject zu eigen machen kann, und welche einmal angenommen und wirklich eingeprägt, ein Gegengewicht gegen die Wirkung der Natur enthält. Zu dieser Einprägung bedarf es Zeit, oder, eine fortgehende Entwiklung der Natur selbst zu einer willkührlichen Richtung, welche die Gewohnheit sezt, — wenn auch nicht eine ununterbrochene Fortdauer dieser Richtung, wohl aber eine öftere Wiederholung einer Thätigkeit, welche nur in ihrer ersten Richtung willkührlich war. Von dieser objectiven Gewohnheit unterscheide man noch eine Gewöhnung, d. i eine subjective Nöthigung zu einer durch jene Regel bestimmten, besonders gleichmässigen Handlungsweise. In ihr liegt bereits ein bedingtes Thun-Müssen, eine Hinrichtung auf ein Object, — daher Angewöhnung, — ja bei grösserer Abweichung von der Naturregel, — Verwöhnung. In der Gewöhnung liegt also schon eine zwar entwickelte, aber doch gebundene Kraft, und sie wird daher mehr von Bewufstlosigkeit begleitet.

Gewohnheit kann der Natur nicht entgegenstehen, als bei ihren ersten Ansezzen, oder bei dem ersten Beginnen des Anschliessens an eine besondere, willkührliche Handelsweise. Erst Verwöhnung wird Unnatur, so in der Ueberreizung und der Abstumpfung der Sinne, in der Apathie des Gefühls, in dem Schlendrian des Handelns. Dagegen bleibt Gewöhnung natürlich, indem sie sogar unvermeidlich ist.

Gewohnheit wird erst und allmälig zur andern Natur, insofern sich in der allgemeinen Natur eine künstliche Disposition individualisirt. Die

Aehnlichkeit mit der Natur zeigt sie in der regelmässigen Wiederkehr und in der rüksichtlosen Zuversicht. Beide sind dennoch nicht gleich nachgiebig. Indefs die Gewohnheit sich sehr modificabel zeigt, widersteht die Gewohnheit vorerst; dagegen kann Gewohnheit ausgerottet werden, die Natur aber nicht.

Gewohnheit ist also nicht zweite Natur, weder als ob sie die gesammte richtige Trefkraft der ursprünglichen Natur oder des Instincts in sich fasse, noch als ganze abgeleitete besondere Natur; denn mehrere Gewohnheiten erschöpfen noch nicht die besondere Natur. Sie wird daher auch nie die ganze Natur, eher eine erste, blinde Kunst und eine fortgesezte Leitung der Natur, welche allerdings auch der ursprünglichen Natur entgegen wirken kann, wenn sie einseitig herrscht.

Die Macht der Gewohnheit ist grofs. So kann ein Phantasirender nur dadurch zu sich kommen, dafs er an einen gewohnten Ort versezt wird; so bleibt frühe Verwöhnung (z. B. Eigensinn) auch noch in bewufstlosen Krankheiten; so kann nie Gewohnheit sogar die schädliche Wirkung von Giften aufheben (wie bei dem Mohnsafte der Morgenländer). Dennoch hat die Macht der Gewohnheit ihre Gränze und zwar von dem höhern Standpuncte des Gesezzes aus.

Sie ist kein Gesez, sondern eine vom Gesezze abhängige Regel, zur Regel geworden durch öftere, endlich relativ nothwendige Wiederholung, durch öfteres Hineinsenken in einen Ort (Ein-gewöhnung) oder eine Zeit (Sichhineinträumen) oder irgend eine Form und Materie der Sinnenwelt. Als Regel aber kann sie nur bedingt herrschen, so

wie auch nur im Bedingbaren und Bedingten. Ihre Macht kann daher nie unbedingt über den Menschen walten, aber auch nie ganz gleich, und nie unbeschränkt und allseitig. Daher bildete schon die Sprache das Wort: Abgewöhnen, Desuescere. Ihre Gränzen umschliessen das Reich des Bedingten oder die Thiermenschheit, und es läfst sich entscheiden, ob Steine und Pflanzen der Gewohnheit unterliegen, sie, die von der Urmutter Natur noch am wenigsten von ihrer Urgebundenheit entlassen werden dürfen. Ihr Kreis liegt nicht in der Nothwendigkeit, sondern in der thierischen Willkühr, auch der Thiermenschheit, und beginnt mit der allmäligen Entbundenheit. So herrscht sie nicht in den sogenannten natürlichen Verrichtungen des Herzschlags, Athemholens, Blutumtriebs, Verdauens.

Gesezt, die Gewohnheit würde je wirklich die zweite Natur des Menschen und der Mensch nur Gewohnheitsthier, so ist ja selbst die blosse Natur nicht zur Besiegerin des freigebornen Menschen bestimmt. Gegen die Gewohnheit gibt es grössere Gewalten, denen sie weichen mufs, wie schon die äussere Noth, geschweige eine innere Nothwendigkeit, z. B. der Sinnlichkeit selbst, in deren Veränderlichkeit schon ein Gegengift gegen jene liegt; wie der leichtsinnige Sanguinische das Wenigste sich angewöhnt. Auch ist die Gewohnheit nie freie Anbildung, sondern unwillkührliche Anschmiegung, nicht organisch, sondern mechanisch, mithin auch nie eigentlich eingewurzelt und mit der ganzen Natur verwachsen, so wenig als ursprünglich eingepflanzt, sondern nur aufgetragen und angewebt.

Als Menschen, d. i. Vernunftwesen, in denen das freie Ich sich an nichts, das empirische Selbst sich an Vieles gewöhnen kann, sollen wir nur gewöhnt werden an das, wovon der Stein und die Pflanze sich noch nicht entwöhnen kann, weil diese mehr ursprüngliche Gebundenheit haben als selbst der thierische Instinct; — also an das Aeussere, das uns von dem Höhern abhalten, die Zeit verderben könnte; an den nichtigen Wechsel der Dinge, der Witterung, unsers Befindens, des Schiksals, an das blos Mechanische. Dabei sollen wir früherhin mehr den Geist als den Körper, späterhin mehr den Körper als den Geist gewöhnen.

Doch wahrhaft können wir ewig nur das, was wir sollen; denn die Natur kann die Freiheit nicht aufheben. Darum können wir uns nie angewöhnen, was ausser der Sphäre theils der allgemeinen, theils besondern Natur liegt. Wir können nicht wider unsre Natur, z. B. uns keinen Instinct angewöhnen, so sehr auch unser Geruchssinn verfeinert werde; wir müssen fühlen, erschrecken, wir können nie Langeweile gewohnen. Wir können uns aber auch zweitens nicht angewöhnen, was ausser der Sphäre unsrer Freiheit liegt. So nie die Genialität, die Tugend an sich.

Alles, was nur manche Menschen gewohnt werden können, ist nur einer relativen, keiner absoluten Gewöhnung unterworfen, d. h. keiner auf die Dauer ganz unveränderlichen, keiner ganz unüberwindlichen. Mithin müssen alle sogenannte Verwöhnungen theils mit den Jahren von selbst aufhören, theils wenigstens durch innere Widersprüche beunruhigt, erschüttert, oder modificirt werden. Auch können wir uns leichter etwas angewöhnen, auch verwöhnen als abgewöhnen; leichter das (passive) Böse angewöhnen als das (freie) Gute; leichter die Materie als die Form; leichter die Quantität als die Qualität.

Die Rede kann demnach nur seyn von den Graden der Leichtigkeit der Abgewöhnung und Angewöhnung. Nach diesen ist aber die Macht der Gewohnheit am stärksten über passive, träge, unthätige, abhängige, unselbsständige und geistlose Menschen, über Menschen von träger Phantasie, beschränktem Verstande, matten und flachen Bestrebungen. Daher wirkt sie mächtiger über Kinder, Weiber, das Volk, und schwächer über einseitig oder in wenigen Beziehungen Passive (z. B. nur in gewissen Vorurtheilen Befangene); schwächer über Vital-Sinn als Organ-Sinn (da man leichter mit dem Sinne zerstreut wird, als dafs die individuelle Reizbarkeit sich ändere).

Stark ist ferner ihre Macht, wo sie Körper und Seele eingenommen, oder die ganze Seele gefesselt hat. Doch auch schon hier wird sie begränzt durch die Erweiterungsfähigkeit unsers allgemeinen und besonderen Organismus (wie das Opium nur bis zu einem gewissen Maasse uns gewöhnlich werden kann). Grösser wird ihre Macht in engen als in weiten Verhältnissen, grösser im Hause als in der Welt.

Die Sphäre der menschlichen Gewohnheit ist auf der einen Seite weiter als die thierische, weil dem Menschen der Instinct nicht hemmt; doch braucht das Thier sich Gehen, Essen, Sehen nicht erst anzugewöhnen, wie der Mensch solche mechanische Functionen. Dafür ist sie weiter im Geistigen und dadurch im Sinnlichen. Auf der an-

dern Seite erscheint sie enger, weil dem Thiere die innre Gegenkraft der Freiheit fehlt.

So kann man sich also nur gewöhnen zu

1) dem Willkührlichen, was sich an Ort und Zeit schliessen läfst; (Uebrigens wünscht man mehr und häufiger Zeit- als Ortveränderung.)

2) Zu dem, wofür man irgend eine Empfänglichkeit hat (z. B. zu einer Art und Form des Angenehmen), daher verlieren sich alte Gewohnheiten, wenn die Empfänglichkeit für das Alte relativ geschwächt wird, daher dulden manche etwas Unangenehmes nur so lange, als es erträglich ist; daher zerbricht der funfzigjährige träge Sclave bei der empörendsten Mifshandlung die Ketten.

3) Zu dem, was mehr unsrer Lieblingsneigung verspricht als das Alte. Daher nehmen Revolutionen ihren Ursprung; daher sind Gefühlsarten schwerer als Denkarten abzugewöhnen. Hier bestimmt der Grad des Triebes nach Veränderung.

Man verweise die Gewohnheit in ihre — untergeordnete — Sphäre, wohin sie allein gehört. Zwar ist sie herrschend, und Jeder hat sich Etwas angewöhnt; allein schwach zeigt sich Jeder darin, dafs er sich Vieles angewöhnt hat. Gewohnheit ist des Menschen Amme, und dies wird zum Mitbeweis von seiner Freiheit zum Guten und Bösen, von der Möglichkeit, dafs der Mensch sich selbst an Gesezze binden kann und soll, aber auch von der Erweiterung, und der Vereinfachung seiner Bedürfnisse; ein Beweis von der Nothwendigkeit einer Norm für sein Thun.

193C25 I, 1
Carus
Nachoelassene Werke

DUPLICATE
0032143400

VOLUME 2

BIBLIOGRAPHIC IRREGULARITIES

MAIN ENTRY: CARUS, FRIEDRICH AUGUST

Bibliographic Irregularities in the Original Document

List volumes and pages affected; include name of institution if filming borrowed text.

_____Page(s) missing/not available:_____

_____Volumes(s) missing/not available:_____

_____Illegible and/or damaged page(s):_____

✓ _____Page(s) or volumes(s) misnumbered: VOLUME 2: PAGE 84 NUMBERED 64.

_____Bound out of sequence:_____

_____Page(s) or illustration(s) filmed from copy borrowed from:_____

_____

_____Other:_____

193C25 I
2

Columbia College
in the City of New York.
Library.

Special Fund
1894
Given anonymously.

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Psychologie.

Zweiter Band.

Leipzig 1808
bei Johann Ambrosius Barth
und Paul Gotthelf Kummer.

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Psychologie.

Zweiter Band.

Leipzig 1808
bei Johann Ambrosius Barth
und Paul Gotthelf Kummer.

Zweiter Theil.

Specialpsychologie.

Erster Abschnitt.

183408

Die allgemeine Psychologie stellte die Lehre von der Seele und von den allgemeinen Gesezzen ihrer Natur auf. Diese bleiben fortdauernd dieselben, doch kommen besondere Bedingungen hinzu, und dann behandelt die menschliche Natur unter diesen besondern Bedingungen eine Specialpsychologie. Durch diese werden die Umrisse, welche die allgemeine Psychologie aufstellte, gleichsam vollständig ausgezeichnet, und wenn die Allgemeine den Menschen mehr im Grossen und Ganzen behandelt, so hat die besondere Psychologie ihn mehr im Kleinen zum Gegenstande. Was im Allgemeinen von dem Menschen galt, bleibt auch für ihn bei jeder besondern Bedingung gültig; wurde bei jenem das Seyn (Kräfte) dargestellt, so liegt nun unserer Betrachtung das Werden vor. Die Specialpsychologie wird zur angewandten, practischen; sie greift mehr in das Leben ein, und verhält sich zur Allgemeinen wie Geschichte der Völker zur Geschichte des Menschen.

Zwei Abschnitte bilden das Ganze der Specialpsychologie, deren erster die Charakteristik der Seelenarten, und deren zweiter die Lehre von den Seelenzuständen begreift. Jener sucht das Besondere auf, dieser das Verbundene des Be-

sonderen in Wechselwirkung des Veränderlichen und Unveränderlichen; jener hat es mit Arten, dieser mit Zuständen zu thun; Beide verweilen bei Verschiedenheiten und Abweichungen.

Die Charakteristik der Seelenarten fafst aber in sich 1) die Seelenart der Geschlechter. 2) Die Seelenart der Lebensalter. 3) Die Seelenart der Temperamente und 4) die Seelenart der Nationen.

Charakteristik der Seelenart der Geschlechter.

Die Beobachtung, welche man dem Geschlechte bisher widmete, war gröfstentheils auf die bürgerlichen und die unnatürlichen Verhältnisse, minder auf die menschliche und natürliche Beschaffenheit gerichtet. Es wurde ferner das weibliche Geschlecht mehr von Männern gekannt und dennoch für unergründlich angesehen, dabei aber auch die reine Weiblichkeit mehr von Männern verkannt, als die reine Männlichkeit von Weibern. Oft haben die Männer den Weibern die Sorgfalt und Mutterliebe schlecht vergolten und was jene für diese thaten, bezog sich auf sie selbst oder kam dem Zufalle gleich. Ja es sind die Weiber nicht einmal so erzogen worden, wie doch die übrige Menschheit im Grossen sich erziehen zu lassen gezwungen ist, nicht durch die drückenden Uebel, oder durch den Staat, durch Kriege u. s. w. Dadurch aber haben sie sich auch freier vom Zwange der Verhältnisse erhalten und blieben gleichsam älter und orthodoxer als die Männer. Dennoch war das Schiksal der Weiber stets durch das der Män-

ner bedingt; denn obgleich ihr Schiksal zum Theil durch ihre eigne Natur, zum Theil durch ihre Freiheit, welche die allgemeine Natur zu der ihrigen macht, bestimmt wird, so hängt es auch von dem sie umgebenden Aeusseren und dem entgegengesezten Schiksale der Männer, dem es wieder zum Spiegel dient, ab. Je weniger wir die Geschlechter als solche und je mehr wir sie als Menschen betrachten, um desto schwieriger wird die Ergründung der ächten und charakteristischen Züge des Geschlechts. Es kommt hinzu, dafs Natur und Kunst im Streite liegen und dafs dieser Streit dann, namentlich in dem zarten Weibe, die Reinheit der Beobachtung entzieht, und schwer unterscheiden läfst, was Natur und was Freiheit sey. Die Geschlechter sind Partheien geworden und mit Leidenschaft streben sie entfremdet einander entgegen. Durch die Behandlung der Männer werden die Weiber erst zurükgescheucht oder überspannt oder zur Verstellung verleitet; daher wird man auch nirgends so oft den Vorwurf der Parteilichkeit und Einseitigkeit in Schilderungen hören als hier. Bald schwebt das Bild eines Weibes der Natur, bald das der Kunst vor, und Verdorbenheit mufs dabei mit Unverdorbenheit vermischt werden. So hat man vernachlässigt, die Weiber naturgemäfs zu behandeln, und hat sie zu Sorgentilgerinnen und wohl zum Spielwerk gemacht, obgleich Achtung und Sorgfalt gegen sie um ihres zarteren Stoffes willen um so nöthiger ist. Wie Wenige dieses Geschlechts finden daher ihre Bestimmung, wie Wenige dieselbe in dem harmonischen Wirkungskreise, dessen sie fähig wären! Uebrigens hat die Natur das Wirken und Streben des Weibes

mehr verstekt, um es zu sichern, und sie hält ihre Stärke oft geheim.

Alle diese Schwierigkeiten stehen mit Macht einer freien Forschung entgegen. Diese aber verlangt die Besiegung derselben um ihres hohen Werthes willen, da nur durch Wiederherstellung des natürlichen Verhältnisses zwischen beiden Geschlechtern ihr ewiger Frieden, die Aussöhnung der Natur mit der Freiheit und sittliche Erziehung der Menschheit möglich ist. Von Beobachtung des Vorhandenen wird ausgegangen werden müssen, um Uebereinstimmung zu gewinnen; dabei aber mufs auch, weil sich Verkünsteltes bei Natürlichem findet, das Allgemeine und Besondre, das Nothwendige und Zufällige gesondert werden. Man unterscheide 1. Gattung. 2. Geschlecht. 3. Persönlichkeit.

1. Gattung.

Als Gattung haben Mann und Weib Einen Namen, er heisse Anlage oder schon Charakter. Hier finden wir Gleichheit. Die Anlage geht, wie immer, auf das Allgemeine, die Gattung, und es ist eine solche weder für das Geschlecht, noch für das Individuum vorhanden. Darum gibt es auch kein Maas für dieselbe. Die Vergleichungen des einen Geschlechts mit dem andern, welche nach Einigen*) Alles entscheiden soll, können über das Ursprüngliche Nichts ausmachen; denn es läfst sich nur die äussere Erscheinung vergleichen und diese

*) Brandes Betrachtungen über das weibl. Geschl. Th. I. S. 32.

wird stets auch zwischen männlichen Seelen verschieden seyn, so lange die Seele empfänglich ist für äussere Anstöfse und innere Reize zu verschiedenen Richtungen. Wenn man von eigenthümlichen Anlagen *) des Geschlechts spricht, so kann man nichts Anderes damit bezeichnen wollen, als diejenige sogenannte Anlage, welche sich bei dem einem Geschlechte stärker oder schwächer, in einem höhern oder niederen Grade zeigt. Die Eigenthümlichkeit, sezt man allerdings hinzu, macht das Mehr oder Weniger. Ist dies der Fall, so ist ursprünglich die Quantität gleich und nur die Entwiklung der Qualität ungleich. Allein schon darum sollte man jene Eigenthümlichkeit nicht Anlage nennen, sondern vielmehr entwickelte angelegte Fähigkeiten, oder wenigstens Fertigkeiten. Dennoch verdienen sie nicht diesen Namen schon wegen der zu grossen Bestimmtheit und wegen ihres blos bedingten Daseyns. So gibt es Weiber, welche sich nicht blos durch ungewöhnliche körperliche Grösse und Stärke, sondern auch durch Stärke des Kopfes, durch Schwung der Phantasie, und durch thätigen Muth des Charakters auszeichnen. Nicht minder lassen sich Männer auffinden, welchen Fähigkeiten zu zarteren und tiefen Gefühlen, zu Sanftheit, zu Anhänglichkeit u. s. w. eigen sind, um hier nicht der Schwächlinge zu erwähnen. Diese Erscheinungen aber zu erklären reicht es nicht hin, (mit Brandes) zu sagen: die Natur binde sich in keinem Falle sclavisch an Regeln. Dies wäre ein ärmlicher Nothbehelf. Die Natur ist im Gegentheile durch äus-

*) Brandes a. a. O. S. 33.

sere Nothwendigkeit in ihrem allgemeinen Gange begründet und an diesen gebunden, wie an den Punkt, von dem sie ausgeht. In der Erscheinung allein scheint er abweichend; im Grunde, d. i. im Wesentlichen ist er dennoch gleich. Es müssen die Gegner dieser Meinung zugeben, dafs die sogenannten eigenthümlichen Anlagen (Fähigkeiten) des Geschlechts bei dem grossen Haufen jedes Geschlechts nur schwach vorhanden sind.*) Das Loos des grossen Haufens, dieses Mittelguts, ist allerdings die Gleichförmigkeit der Mittelmässigkeit, welche keine grosse Auszeichnung zuläfst, wie überhaupt die Erscheinung des ausgezeichneten Hervorthuns jener vermeinten eigenthümlichen Anlage selten vorkommt. Daraus aber folgt, dafs sie nicht allein den Namen: Anlage nicht verdient, sondern nicht einmal als eigenthümlich bezeichnet werden kann. Wenn es auch die Beobachtung sehr selten nachweisen sollte, dafs der Einzelne jener Anlagen des Geschlechts gänzlich ermangle, so ist diese Erscheinung doch möglich und als Beweis gültig.

Von der Anlage als solcher gibt es daher nicht einmal Gradualverschiedenheit. Die gröfsten Männer haben noch Manches mit dem Weibe gemein, und sey es nur mit ihren Müttern. — Leicht lassen sich nach dem Gesagten noch einige andre Einwürfe heben. So fällt der Saz, dafs die charakteristischen Anlagen des weiblichen Geschlechts keine bleibenden Denkmäler der Vollkommenheit liefern können, und wir nur Monumente, welche Grösse und Stärke des

*) Brandes a. a. O. S. 34.

Geistes zurüklassen, unsterblich nennen.*) Die ächten Tugenden sind nemlich die stillen, geräuschlosen Entsagungen und sind auch bleibende, ja unsterbliche. Für die namenlosen Vorzüge des Herzens, welche die höchsten sind, bedarf es nicht minder der Geistesstärke. Eben so kann nicht erwiesen werden, dafs Männer mit hervorstechendem Grade jener sogenannten Anlagen dennoch den Weibern von gleicher Art nachstehen würden, da sich jene, sind sie irgendwo vorhanden, immer auszeichnen müssen.

Die allgemeine Möglichkeit, Mensch im reinsten Sinne des Wortes werden zu können, oder die Anlage erleidet eben so wenig, als ihr Zwek auf die perfectible Menschheit, eine Veränderung durch das Geschlecht; diesem Zwecke strebt sie in ihrer Wirkung der Organisation gleichartig zu.**) Gleich ist die Anlage, gleich auch die Kraft; denn dem Manne kommt an sich nicht eine grössere Kraft zu als dem Weibe, sondern es ist eine gleiche Vertheilung Einer Kraft, nur in verschiedenen Arten vorhanden. Wirkt des Weibes Kraft mehr in sich, so wirkt des Mannes Kraft mehr ausser sich. So haben aber beide gleich starke Lebenskraft, die sich nur durch den Grad der grössern oder geringern Widerstehungsfähigkeit und Ausdehnungsfähigkeit unterscheidet, und so als verschiedene Art erscheint.

*) Brandes a. a. O. S. 35 und 37.

**) Unphilosophisch sagt Brandes a. a. O. S. 45. Die Bestimmungen der Geschlechter sind Folgen des ursprünglichen Unterschiedes der Geschlechter, der in der Regel (warum nicht immer?) statt findet.

Dafs Weiber, wenn sie gewisse Jahre überlebt haben, bei aller Schwäche im Durchschnitte älter als Männer werden, ist eine merkwürdige Beobachtung. Allein das Unbedingte wird dadurch nicht bewiesen, und die Beobachtung von Männern im höchsten Alter zeugt dagegen und zugleich dafür, dafs jedem Geschlechte auch hierbei Ein Ziel gesezt ist.

Es trennen sich durch das ganze Gebiet der Organisation Geschlechter, und stellen sich als Zeugendes und Empfangendes dar. Dennoch ist nur Eine bildende Kraft erforderlich und vorhanden, welche zulezt die Gattung bilden soll. Durch Wechselwirkung wird die bildende Kraft in ihren Schranken und durch diese die organische Bestandheit erhalten. Das Individuelle aber mufs gleichsam zurükhalten in den bestimmten Schranken und ein festes Bestehen Einer Gestaltung vorausgehen, damit sich jene Bildung entwikle. Auf gleiche Weise ist die bildende Kraft ursprünglich beschränkt, und wird auf gleiche Weise ursprünglich wieder entbunden.

Jedes Geschlecht hat ferner Eine moralische Anlage und es gibt keine weibliche Tugenden, welche nicht auch den Männern zukämen. So wird zur Geduld gemeiniglich eben so viel Seelenstärke erfordert als zum Muthe. Auf die Einheit der Grundform, nicht auf die Einerleiheit der äussern Materie kommt es an.

Jedes der Geschlechter behauptet Eine Urtendenz zur Vereinigung, und zwar erst zur physischen, dann zur moralischen. Mag auch der ur-

sprüngliche Naturtrieb zunächst nur auf die sinnliche Geschlechtslust gehen, so ist dies in beiden Ein nächstes Ziel. Auf diese ursprüngliche Richtung zu einem lezten Ziele aber, bei dessen Erreichung erst jene ursprüngliche Richtung sich rein darstellt und offenbart, kommt Alles an, nicht auf die nächste Aeusserung; denn diese erscheint freilich schon bald verschieden. Die Erhaltung der Menschengattung ward durch die Natur mit jenem Triebe verknüpft. Darum erhebt sich die Reflexion zu Einem Zwecke, erst zu dem nächsten der Erzeugung, dann zu dem entferntern und höheren der Fortpflanzung des Menschengeschlechts. Die Lust gehört dem Menschen als Naturwesen an; auf den Zwek geht er als moralisches Wesen aus. In beider Hinsicht ist aber nur Ein Leben und Ein Lebendiges da.

Doch ausser einem solchem Vereine tritt eine noch höhere Naturvereinigung beider Geschlechter ein; denn es gilt auch hier die Regel, dafs die Natur Eins sey, dafs die Freiheit trenne und die Willkühr entzweie, dafs aber Natur und Freiheit zulezt wieder vereine. Es wird das zeugende und empfangende Vermögen durch die Natur wieder vereinigt und zwar sowohl in dem Geiste und dessen Thätigkeit, als auch in dem Charakter der Menschheit. Weiblichkeit wird darum nicht das Weibische heissen können; im Gegentheile kann sich ihre Erhöhung bis zu dem Puncte steigern, wo sie mit der Männlichkeit Eins wird, und die Menschheit in Verherrlichung darstellt.

2. Geschlecht.

Als Geschlecht erfolgt die erste leise Trennung von der Geburt bis zur Pubertät, während Cultur die Eigenthümlichkeiten aus dem ursprünglich gleichem Menschen, der Einen Namen hat, hervorhebt. Hier finden wir Aehnlichkeit. Es entsteht die Frage: welche sind, da keine ursprüngliche Ungleichheit nachgewiesen werden kann, die dennoch zugegebenen Hauptverschiedenheiten jedes Geschlechts, wenn man sie vergleicht? diese eigentlichen Geschlechtseigenschaften und Grundnüancen des allgemeinen Menschencharakters, welche nicht angeboren, sondern blos früh und leicht angenommen und erworben werden? Keineswegs werden sie durch das Obige abgeläugnet; nur wird ihre Aufsuchung mehr das Allgemeine und zwar das Natürliche der Frauen, nicht der Weiber, oder wenigstens des Weibes betreffen müssen. So sagte Fichte: nur das Weib sey leidend; jedoch mit Unrecht. Beide Geschlechter sind leidende, indem sie mehr oder minder unwillkührlich und unwissend dem weitumfassenden Naturtriebe folgen. Sie sind aber auch beide Thätige und Freie, durch die Gesinnung und Handlung. Beide können in der Gesinnung mit der würdigsten Vorstellung von Fortpflanzung des Menschen ihre Gemeinschaft ausüben. Gleichmässiges Wirken zeigt sich in Beiden selbst als sinnlichen Naturwesen, wenn auch in dem Manne der Trieb mehr ausser sich, in dem Weibe mehr in sich strebt.

Das Weib geht mehr auf die Natur im Gefühle aus, der Mann mehr auf die Welt im Willen und

Geiste; dieser trennt mehr mit dem Verstande, jenes eint mit dem Herzen. Des Mannes Wirksamkeit ist ausgebreiteter; verschiedne Richtungen auf das Nothwendige liegen ihm vor und er selbst ist vielseitiger; daher auch in fremden Welttheilen Männer mehr als Weiber ausarten. — Des Mannes Kraft zeigt sich (schon im Knaben) als die productive (zeugende), bändigende und zerstörende Kraft, des Weibes Kraft (schon im Mädchen) als die reproductive, schirmende und erhaltende Kraft. Mit Recht wird man daher sagen, dafs das Weib die Pflanze in ihren Reproductionen repräsentire, der Mann hingegen das Thier in seinem Sinnenleben. Jene ist in der Gattung das empfindende, bildende, dieser das entwickelnde, befruchtende Princip. Nicht aber, dafs blos in der Zeugung diese Verschiedenheiten vorkommen, und dafs in dieselbe durch den Mann Entwiklung und durch das Weib Bildung gelegt werde, so walten sie in jeder Thätigkeitsäusserung ob. Sie sind als Allgemeine von den Besondern zu unterscheiden. Früh aber beginnen und bewähren sie sich, und wenn die Erfahrung sie deutlicher in den höhern als in den niedern Ständen nachweifst, so läfst sich dies aus der Vervielfältigung der Bedürfnisse ableiten, welche überall die Menschen theilen, bis sie das höchste Bedürfnifs, das Moralische wieder vereint.

Des Weibes Sphäre ist enger als die des Mannes, und dies erleichtert ihm selbst gleichförmig zu bleiben; dennoch ist sie auch tiefer. Als Ideal schwebt dem Weibe die Kindlichkeit vor und es lebt in der Liebe. Als Mutter schliefst es sich unmittelbar an die nächste Generation an, während der Mann mehr mit den kommenden Generationen insgesammt zusammenhängt und darum seinen Blik auf das Vaterland wendet.

Der Mann erwirbt und vermehrt das Gemeingut der Menschheit — Wahrheit; das Weib erhält und bewahrt das Gut des Mannes und der Kinder — Ehre, Schönheit, Sitten. So erzeugt und gibt der Mann mehr selbst, wenn das Weib mehr auf- und annimmt. Schon der Knabe ist sich mehr selbst genug und schmiegt sich weniger an als das anhänglichere Mädchen. Immer lebt der Mann vor- aus, und entwirft Pläne, bricht Bahnen, streut in die weite Zukunft und dringt durch die Hindernisse hindurch. Darum dünkt er sich auch im Wahnsinne oft ein Gott zu seyn. Das Weib hingegen lebt zurük, in der Kindheit des Gefühls; es hält an sich und greift mehr in die Gegenwart ein. Darum vergifst das Mädchen weit minder als der Knabe. — Die Männer haben das Ganze der Menschheit weiter geführt, und wohl oft über dessen wahre Sphäre, sey es im Besiz oder in Wissenschaft und Kunst. Die Frauen hingegen haben es immer zur Natur zurükgeführt, sich selbst erhalten; als erste Erzieherinnen, und Mütter der noch Ungeborenen schüzzen sie es vor Ausschweifung, Verirrung und rastlos austreibender Leidenschaft, und streben so die kindliche Genialität zu bewahren. Der Mann nährt in sich mehr Universalität, das Weib mehr Individualität. So zeigen Männer nur unter sich mehr Sonderbarkeit und dies von aussen her vermittelt. Der Wechsel der Dinge trift überhaupt weniger die

Frauen und bei einem eingeschränktern Leben kann sich dennoch tiefere Individualität verrathen, wie bei einem vielgeschäftigen Leben oft weniger Charakter. In die Aussenwelt wird das Individuelle durch den Mann mehr abgegeben, durch das Weib von ihr mehr aufgenommen.

Diese Verschiedenheit aber ist nicht allein nur bedingt sondern auch nur momentan. Sie dauert bis zur Entwiklung der Weiblichkeit und Männlichkeit, welche allerdings eine Reife der Natur voraussezt; dann aber geht das Streben zurük zu dem Menschen. Wenn sich die Geschlechter auch trennen, so treffen sie doch wieder in den Bedürfnissen der Vernunft und der Liebe zusammen. Auch ist keine der gewöhnlich angegebenen psychologischen Geschlechtseigenschaften dem andern Geschlechte ganz unerreichbar, wenn es auch einigen leichter, Anderen schwerer wird. Zur Aufgabe wird es hingegen, den Grund dieser frühentwickelten jedoch bedingten und nur bis zur Mittelperiode des menschlichen Daseyns dauernden Verschiedenheit nachzuweisen. Dieser Erklärungsgrund kann nur Einer seyn; er kann aber weder in der Verschiedenheit der Geschlechtsorgane, noch in der Erziehung und den Verhältnissen gesucht werden, wie es Andere wollten. Die Organisation ist nur vermögend zu veranlassen und äusserlich schwach anzuregen; auch zeugt die Erfahrung dagegen. Eben so wenig thut Erziehung und Verhältnifs. Jene kann nicht Verschiedenheit begründen, am wenigsten erst erzeugen, wohl aber das Ursprüngliche verwischen, wenn auch nicht ausrotten und vertilgen; Erziehung richtet

richtet zuerst und allein Nichts aus, im Gegentheil steht sie nicht selten mit den Erscheinungen der Eigenschaften Einzelner in Widerspruch. Aus Mädchen werden nie Männer erzogen werden, wohl aber können jene diesen durch Erziehung ähnlicher werden, da wir ja gröfstentheils nur eine bessere und regelmässigere Art von Verziehung, d. i. Abrichtung haben. Träte völlige Gleichheit der Erziehung und Verhältnisse wirklich einmal unter Sohn und Tochter ein, so würden sich dennoch, und wenigstens schwache Spuren der Weiblichkeit und Männlichkeit verrathen. Das Meiste thut immer die eigene Kraft.

Man leite die Verschiedenheit vielmehr ab aus dem Grade der unwillkuhrlichen innern Widerstehungskraft, welche sich im Mädchen schwacher gegen die äussere und stärker gegen die innere Anregung, im Knaben hingegen schwächer gegen die innere und stärker gegen die äussere Anregung, vermöge des reichen und immer reicheren Naturtriebes zeigt. Dabei gibt es Parallelismen der physischen Ausbildung, welche aber in den mittleren Jahren, wo die Pubertät ihren Zwek erreicht hat, wieder abnimmt.

Der höchste Endpunct ist im Charakter aufgerichtet und dieser ist entkleidet vom Geschlecht wie vom Temperament. Reine Menschen sind dann die Geschlechtlosen, da diejenigen, welche ihr eigenthümliches Geschlecht blos darum zu verleugnen streben, um ein fremdes affectiren zu wollen, nicht die Geschlechtlosen, sondern vielmehr blos Geschlecht sind.

3. Persönlichkeit.

Als Person bewährt Mann und Weib die gröfste Verschiedenheit, weil dabei die gröfste Freiheit wirkt, welche sich aber mit der wahren Freiheit in Menschheit auflöfst. Hier finden wir erst Verschiedenheit, dann Homogenität. Die Persönlichkeit fafst die charakteristische Individualität in sich, weiche weder der Mann noch das Weib aufopfert, sobald sie als freie Wesen handeln und sich nicht ohne Absicht oder aus eigennüzziger Absicht dem Andern hingeben. Es kann aber dabei nicht von der eigentlichen sittlichen Perfectibilität die Rede seyn, sondern von dem Unterschiede, welcher in der Natur und deren einzelnen Kräften liegt. Mann und Weib stehen als Person allein und ihnen schwebt der eigenthümliche Beruf vor, für den Mann im weiteren Kreise, für das Weib im engeren. — Die Organisation kann übrigens auch hier nicht Grundverschiedenheit darthun. Wie sich die Persönlichkeit ausprägt, mufs das Einzelne im Folgenden darthun.

Die Sinnlichkeit regt sich im Ganzen lebhafter und ungestümer in dem physisch stärkern Geschlechte als in dem zarteren, wie auch das Vorurtheil herrschend dagegen spreche. Das reinerhaltene Weib hat minder Stärke und daher geringere Sinnlichkeit; darum ist es auch in seiner Abschweifung grösserer Abscheulichkeiten fähig; darum macht der Mann den ersten Antrag und wagt kühn den ersten Schritt. Es werden im Weibe die Sinne zwar leichter gerührt und schneller und lebhafter geschehen die Eindrücke; feineres Gehör, schneller fassendes Auge und reizbarer Geschmak kann dem Weibe leicht zukommen; allein mit dieser Feinsinnigkeit ist immer auch schwächere Sinnlichkeit verbunden. Ueberdies ist seine Sensibilität oberflächlicher und unter Mehreres zerstreut; die leicht eingedrungenen sinnlichen Vorstellungen gehen leicht vorüber. So gründet sich die Macht der Weiber auf die grössere Sinnlichkeit der Männer, und jenen ist es aufgegeben die stärksten Reizungen und grossen Schmerz zu besiegen. Bei der gröberen Sinnenlust hält die Stärke der feineren Empfindung das Gleichgewicht. In dem weiblichen Ideale oder dem reinen Weibe verschmilzt die Sinnlichkeit, die, obgleich stets anwesend, doch zu zart ist, um hervorzustechen. Die Imagination, die Regsamkeit des Gefühls, die Grazie, ja selbst die Tugend offenbaren und verbergen zugleich das Daseyn derselben. Sie weicht der Schönheit; allein die Schönheit will auch, dafs sie immer zurüktrete, dafs sie immer, von Seelenadel begleitet, kaum geahndet werde und, in Aufopferung und Treue, in Gefühl und Liebe aufgelöfst, durch freie Unschuld und reine Unbefangenheit darthue, wie kein Bewufstseyn frecher Mifsdeutungen sie beflekt.

Die Einbildungskraft des Weibes springt leichter von einem Gegenstande auf den Andern und verhält sich wie dessen Sinn. Man sprach mit Rousseau dem Weibe Phantasie, wie Genie, ab, und man hatte in gewissem Sinne Recht, da die Einbildungskraft desselben mehr reproductiv thätig ist, wenn die des Mannes sich mehr schöpferisch und originell, aber auch bizarr zeigt. Die kühneren Dich-

ter waren stets Männer. Mehr hingegen sind die Weiber für das Romantische geeignet, da ihre Einbildungskraft leicht zur Schwärmerei führt. So entsteht auch und herrscht in ihnen leicht Aberglaube, Glaube an Ahndungen, an Zaubereien, welcher bis zur Exstase und zum Wahnsinne führt.

Des Weibes Gedächtnifs ist mehr bildlich, daher für Kleinigkeiten geschikt, mehr glüklich als pünctlich. Vorzüglich wird es bei ihm durch das Interesse des Gefühls gewonnen. Sein Wortreichthum steht mit seiner Neigung zu sprechen in Verbindung.

Der Verstand des Mannes heifst tief, der des Weibes schön. In diesem saugt er gleichsam alles in sich und bildet das Eingesaugte fröhlicher und harmonischer; in dem Manne hingegen stöfst er Vieles ab und schaft. Namentlich bemächtigen sich die Weiber (so vorzüglich die Brittischen) der Muttersprache leichter als die Männer. Dennoch werden sie durch Einseitigkeit intolerant und gegen Widersprüche trozzend. Nach Gründen und Ursachen fragt der Mann, was Weiber selbst belächeln können. Die Vernunft erscheint zwar auch im Weibe frei, allein mehr umherschweifend, und wenn auch zugleich selbstthätig, doch ungeregelt. Sie ist auch mehr zum Nachdenken geschikt; im Manne mehr zum Selbstdenken. Manche Weiber affectiren einen Venunftschein, wenn sie halbgebildet sind, und zu diesen gehören dann schon diejenigen, welche für den Ausdruk ihrer Rede neue und fremde Worte aufsuchen und mit Zierlichkeit vorbringen. Selbstbewufstseyn ist mehr das Eigenthum des Mannes, dagegen besizt das Weib mehr Selbstgefühl. Ueberhaupt aber findet bei dem Weibe mehr Subjectivität als Objectivität der Erkenntnifs, mehr Gefühl als Anschauung, mehr Wahrnehmung als Urtheil statt. Doch ist der Unterschied in Hinsicht des Verstandes geringer zwischen Weib und Weib als zwischen Mann und Mann. — Des Weibes Urtheilskraft zeigt sich schnell auffassend, aber auch schnell vorüber gleitend, nicht von weiteingreifendem Umfange und kein mühsames Verketten der Schlüsse oder festes Stüzzen auf Gründe und Festhalten der Folgen. Was es beurtheilen soll, darf nicht zu verwickelt seyn; denn die Methodik der Männer verträgt sich nicht mit der Weiblichkeit. Gestüzt auf Gefühl urtheilt das Weib über das Schöne, der Mann über das Erhabene. Des Weibes Scharfsinn dringt nicht tief in die Bestandtheile des Gedachten ein, dagegen ist der Wiz desselben munter und in schnellen Verbindungen sichtbar. Gilt der Mann mehr als Menschenkenner, so müssen wir die gute Menschenbeobachtung des Weibes achten, welche nicht allein durch sein Gefühl und Unverschrobenheit vermittelt, sondern durch seinen Kleinigkeitssinn, dem nichts zu gering scheint, möglich wird.

Das Leiden des Mannes ist Kampf; mit stillem Ertragen aber entgegnet ihm das Weib. Besizt dieses auch Kopf, so ist es doch sein Höchstes durch sein Herz. Sein Wohlgefallen concentrirt sich mehr in dem Kreise des Naiven und der Kindesähnlichkeit. Daher liegt in des Weibes Sphäre Alles, was das Grosse im Kleinen, das Starke im Sanften, das Mächtige im Schwachen, das Weitgreifende im En-

gen darstellt und dieses zieht es am meisten an sich. Dem Schönheitssinn des Weibes sind diese Formen angemessen. Dennoch haben die Frauen gewöhnlich viele Gefühle, im Ganzen aber wenig Gefühl. Ihre Reizbarkeit steht hoch und bringt sie leicht zu Thränen; ihr Weilen in Gefühlen läfst sie wohl eine gewisse Selbstständigkeit und Gleichformigkeit behaupten. Minder in vielfache Geschäfte verwikkelt werden sie mehr die Zuflucht und Hülfe der Unglüklichen, deren Klagen sie tröstend Gehör schenken. In ihren Gefühlen liegt zarte und schnelle Theilnahme und Lebhaftigkeit, und im ersten Augenblicke können sie Grosses wirken; allein die feine Empfänglichkeit begleitet schnellerer Wechsel, der oft dadurch wohlthut, dafs er sie der Empfindsamkeit entzieht. Der Tact, welchen sie auf kurzem Wege erreichen, ohne sich übrigens der Gründe bewufst zu werden, ist nichts anders als entweder das Reine des ersten Eindruks oder der durch anhaltende Uebung ihrer Sinne für das Nahe, ihrer Beurtheilung im kleinen Kreise und ihrer Bemerkung des Sehiklichen erworbene practische Sinn und zuversichtliche Ueberblik. Freilich bleibt dieser Ueberblik auch oberflächlich, so wie ihn auch Männer erhalten können, wenn sie nicht den ersten Eindruk zu sehr zergliedern und darüber das Wahre verlieren.

In Hinsicht des Begehrungsvermögens erhob man gemeiniglich die Weiber über die Männer und nannte sie den bessern Theil des Menschengeschlechts, weil sie liebevoller und menschlicher seyen. Dennoch glaubt man auch wieder selten an weibliche

Tugend. Wohl ist es wahr, dafs das Weib weniger heftig begehrt als der Mann; allein es begehrt auch auf eine andere Art, welche es jedoch noch nicht zu dem Bessern macht. Es begehrt nemlich der Mann mehr heroisch und seine Tugend ist erhaben; das Weib begehrt mehr auf sympathetische Art und seine Tugend wird zur Schönen. Auch ist die Triebfeder des Handelns verschieden, denn das Weib handelt nicht so streng nach allgemeinen Grundsäzzen, als vielmehr nach den in ihm liegenden Gefühlen. Ihm schwebt die Tugend in practischer Gestalt, dem Manne mehr in theoretischer vor.

Das Weib soll die Natur nie verlassen, da sie ihr so nahe steht; aus dem Naturzustande soll es die Kindlichkeit der Gesinnung erhalten, die ihm als Mutter tiefer eingepflanzt ist. Daher sehnt sich auch das wahre Weib (schöne Geschlecht) überall zu der Natur wie zu der Unschuldswelt zurük. Indefs im Mann ein Drang nach der Zukunft und Sehnsucht nach höherer Natur rege ist, wähnt das Weib in der Liebe schon die Ewigkeit zu umfassen. Der Genius des Mannes ist Vernunft, der des Weibes Schaamhaftigkeit. Dieser wird stets die reine Seele des Weibes, welche vom Wissen nicht überladen und von Begierden nicht vergiftet ist, begleiten. Dabei geht das Leben in dem Weibe stets seine intensive Richtung fort und es vervollkommt sich durch sich selbst, darum aber auch leichter. Des Mannes Tugend und Wirken bleibt hingegen immer mehr Werk einer widerstrebenden Kraft, und er mufs sie gegen Reize aller Art erst erringen und dann zur Festigkeit und Ruhe bringen. Wo das

Weib geduldig erscheint, da erscheint der Mann duldend; wo es Gefuhl äussert, da stellt er Charakter dar. Glaube und Liebe kommt daher dem Weibe, Muth und Grofsmuth dem Manne zu. — In dem Triebe behauptet das Weib mehr Ruhe, darum aber auch längere Dauer. Der Mann denkt mehr an sich und bezieht mehr auf sich; das Weib hingegen vergifst sich völlig über dem Gegenstande, dem ihr Leben gewidmet ist. Wenn der Mann untergeht, so zieht er Mehrere in seinen Fall hinab, daher die Weltgeschichte meistens von Thaten der Männer spricht. — Das Weib trägt allein und wenn die Last sie niederbeugt, so bricht ihr Herz allein. In einzelnen Fällen kann dennoch Heroismus dem Weibe eigen werden und bis zur Wuth und Grausamkeit steigen; doch nicht allein, dafs es nur einzelne Fälle sind, so hat auch für dieses, wie für das männliche Geschlecht der Trieb seine Gränze. — Der Trieb zu Genufs und das Gefühl desselben überwiegt im Manne mehr als im Weibe; denn er geniefst Alles, ob es sich gleich eben dadurch desto eher erschöpft. Die Leidenschaften wirken schwächer und mit mehr Ruhe in diesem, dessen Neugier meistens nur der Affect des Kindes ist. Wenn der Trieb nach Ehre bei dem Manne in Ruhmsucht übergeht, so wird er bei dem Weibe Gefallsucht und dann Koketterie. Der weiblichen Eitelkeit läuft der Stolz und die Prahlerei des Mannes parallel; leicht aber gesellt sich zu jener noch Trägheit und dann wird sie Verstellung. — Aus dem Anstreben zu dem Gleichgewichte ihrer Kraft, welche die Natur versagt, kann in dem Weibe leicht Herrschsucht entstehen. Ihre Lust und Laune aber bleiben immer

Folgen von Verwahrlosung und sind Waffen der Schwachen und Unterdrükten. Die Mifshandlung der Männer mufs Verschlossenheit und List im Weibe herbeiführen, die Schmeicheleien derselben weibliche Eitelkeit.

Da die Religion vorzüglich Sache des Gefühls ausmacht, so liegt sie dem Weibe näher als dem Manne; da Kindlichkeit und Liebe Hauptzüge des weiblichen Charakters sind, so kann er seine schönste Haltung und Vollendung auch durch Religion erhalten. Freigeisterei liegt ausser dessen Sphäre; denn ihm ist Religion Bedürfnifs, da es durch sie Schuz erhalten soll. Im Weibe ist Religion mehr Glaube; im Manne mehr Dogmatik. Dies beweifst zugleich die Geschichte der Religionen; denn, wo Frauen nicht zurükstanden, da herrschte der religiöse Kultus. Die früheren Religionen waren zum Theil mehr weiblich; unter den späteren ist die christliche Religion für den Mann mehr Religion des Geistes und der Wahrheit, für das Weib mehr Religion des Glaubens und der Liebe. Ueberhaupt aber schliefst sich das Weib immer und leicht an das Starke und Hohe, so auch an Gott und Geist an.

In dem gesunden Manne wohnt Kraft, die sich von der rohen zu edlerer Energie und Würde erhebt. Dadurch wird er Schöpfer. Würde ist dann der Ausdruk von Geistesfreiheit und der Beherrschung des Triebes durch moralische Kraft und mithin Ausdruk einer erhabenen Gesinnung. Im unverdorbenen Weibe wohnt nachgiebig sich zurükziehende, Sanftheit, Zartheit, Tiefe des Gefühls.

Dadurch wird es Geschöpf. Anmuth ist sein Antheil und diese zeigt sich in unabsichtlicher Thätigkeit, welche jedoch von der Freiheit herrührt. Dann finden wir Ausdruk einer schönen Seele. Nur Männer ringen mit allen Uebeln der Welt, wie mit dem Tode und sie verzweifeln am meisten an Unsterblichkeit; in des Weibes Gefühle regen sich Ahndungen der Unsterblichkeit und Duldung führt es zum Ziele. Indem das männliche Geschlecht mehr trennt und zerstört, das weibliche mehr eint und Harmonie begünstigt, gedeiht in der Entgegenwirkung die Beförderung des Ganzen zur Einheit der Natur.

Charakteristik der Seelenart der Alter.

Obgleich für die Charakteristik der Seelenart der Alter schon manche Stimme gesprochen hat, so ist dennoch im Ganzen noch wenig dafür gearbeitet und der wahre Gang der Natur minder ruhig erlauscht, als vielmehr nach Hypothesen vermuthet worden. Die Ursachen dieses Mangels an Licht liegen freilich theils in den Schwierigkeiten dieser Untersuchung. Schon die erste Periode, die Kindheit, ist in ein grosses Dunkel durch ihre Unbestimmtheit gehüllt; überdem standen die Kinder nie weiter von uns ab, oder eigentlich wir mit unsrer Aufklärung von ihnen als jezt. Früherhin verstand man sie besser. Sodann gibt es aber auch so viele abweichende Erscheinungen eines und desselben Alters, dafs es schwer wird ein Allgemeines festzuhalten, was als charakteristisch angenommen werden kann. Theils liegt aber auch die Ursache in den Beobachtern. Sie verstehen gemeiniglich sich selbst nicht, und so auch die Natur nicht, und es fehlt an erzogenen Aeltern und Kinderärzten. Namentlich verstehen wir grade oft

das natürlichste Alter, die Kindheit, am wenigsten; daher würden oft Kinder, und alle die ihnen gleichen, die Kinder besser verstehen, sogar einst besser erziehen als Gebildete. Zudem sind hier, wie bei dem Geschlechte, die verschiedenen Alter Partheien geworden und der Jüngling spricht über das hohe Alter, die Matrone über das Mädchen ab. Endlich liegt die Ursache auch in den wissenschaftlichen Bearbeitern. Denn man suchte nicht die allgemeinen Merkmale und doch müssen diese von Nationen, Temperamenten und sogar Individuen sich scheiden lassen. Man schied nicht äussere Bedingungen von bestimmenden Ursachen, oder eilte (wie es Weiller that) zur Bestimmung von Kräften, ehe man die Erscheinungen nach ihren wahrem Leben beobachtet hatte.

Alter ist an sich keine psychologische Bestimmung; denn es ist, wie die Zeit, blos die (zufällige) äussere Form, also etwas sehr Relatives. Die Freiheit der menschlichen Entwiklung läfst sich keineswegs an Jahre binden. Daher läfst sich hier auch keine strenge chronologische Abzeichnung, sondern in dieser Hinsicht nur eine Andeutung nach den gewöhnlichern Erscheinungen fürs Ohngefähr angeben; daher wurden auch die Benennungen der verschiedenen Alter schon von Römern verschieden berechnet. Dennoch läugne man dadurch nicht völlig ab, dafs theils die frühere, noch der Natur treuer lebende Menschheit sich beständiger mit ihren, eben da unmerklichern, Entwiklungen an einen gewissen Cyklus von Jahren gehalten hat, und dafs sich auch die künftige vollendetere Menschheit

wieder mehr daran halten wird. Wenigstens könnte in gemässigten Himmelsstrichen, wo der Einflufs des Climas keine Frühreife beschleunigt, eine gewisse Mittelzahl eintreten.

Statt Alter sagen wir mehr psychologisch: Ausbildungsstufen oder Lebensperioden, welche so bald kürzer, bald länger dauern können. In dieser Hinsicht wäre hier die Psychologie als Geschichte des innern Lebens vergleichbar mit der Geschichte des äussern organischen Lebens, und wir könnten gleichsam eine Normal-Biographie für alle Menschen passend wünschen, wie wir sie zwar noch nicht besizzen, wie sie aber doch schon mehrere Romanschriftsteller und Dichter für ihre Helden in sich trugen. Solche Stufen mufs jeder Mensch durchgehen oder wenigstens durchlaufen. Jede bereitet die Andere vor und ist oft schon da, ob sie gleich erst dann sichtbar wird, wenn sie reifer ist. Die Verschiedenheit der Zeit, welche Jede beschliefst, rührt vorzüglich von der harmonischen oder disharmonischen Ausbildung, wie von dem stärkern oder schwächern äussern Leben ab. Das innere Vermögen des Menschen ist über Zeit, wie über Raum hinausschreitend. Es gibt aber gewisse Hauptepochen in jedem Menschenleben; wo der Mensch in Vielem sich wesentlich verändert, auch wenn man nicht grade an eigentliche Katastrophen denken wollte, wo er sich sogar ganz umgestaltet, wie bei gewissen moralischen Revolutionen im Innersten des Gemüths.

Diese Stufen und Perioden müssen natürlich durchgreifend seyn, mithin passend auf alle

Menschenclassen, und wieder eingreifend auf alle Vermögen im Menschen, mithin nicht etwa blos auf die drei Bestimmungen des Erkenntnifsvermögens: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, welche ohnehin nur in Begriffen so anatomirt werden können, und keines von ihnen ohne das Andere im Menschen vorkömmt, — sondern auch auf das Gefühl- und Begehrungsvermögen, auf Leiden wie auf Thätigkeit; ja wohl ganz vorzüglich auf das Begehrungsvermögen, welches mit der Thätigkeit, der Hauptrichtung und der Freiheit des Menschen am meisten zusammenhängt. Der Psycholog mufs also wie der Historiker hier das höchste Ziel im Auge haben, wornach alles im Menschen, so bald er nur ein menschliches Analogon wird, zulezt sich hinrichtet, oder um welches herum sich sein Ich im Kreise dreht. Es ist also nicht genug, jene Perioden, statt äusserlich chronologisch, lieber innerlich psychologisch zu bezeichnen, dafs sie auf den ganzen Menschen passen, auf den physischen und moralischen, auf den nie ruhenden und stillstehenden, — sondern vielmehr, dafs sie passen auf das stete Werden im Menschen (pragmatisch-anthropologisch), woraus sich (wie schon Schwarz sagt) vorzüglich ein neues Licht für die Erziehungskunde entbinden mufs. Doch diese schon genau bezeichnete und charakterisirte Perioden darf man nicht als zu grelle und schneidende Abschnitte betrachten. Auch hier ist das Gesez der Transitionen, des allmähligen Ueberganges sichtbar. Man verfährt daher sichrer, die allmählichen Abstufungen des Menschen in Hinsicht auf einzelne Seiten desselben darzustellen, als die jedem Alter oder jeder Periode eigenthümliche Eigenschaften aufzuzählen. Es macht der Mensch durch sein ganzes Leben verschiedene Einheiten von Seyn, oder verschiedene Systeme von Kraftverhälinissen mit mehr oder minder Einheit oder Haltung aus.

Vorausgesezt wird also auch hier der Mensch als ein Wesen zweier Welten, einer Unterwelt, der physischen und einer immer höher aufsteigenden Oberwelt, der moralischen. Beide in unzertrennlicher Vereinigung bestimmen und begränzen sich wechselseitig, und zwar schon von Kindheit an; Beide befolgen hier im Grossen ähnliche oder in einander fliessende Gesezze und einen einartigen Gang. Es mufs einen, obgleich seiner Art noch unbegreiflichen Zusammenhang zwischen beiden Reihen geben, einen Einflufs der äussern Natur, und ein Eingreifen, ja ein gewaltigeres Entgegenkommen der innern. Die physischen Anstösse und Einwirkungen nemlich würden ewig nichts anregen, wenn nicht zugleich eine innere Erregbarkeit vorhanden wäre, zurükwirkte, und das Eingeflossene, gleichsam wiedergeboren und neugestaltet, von Innen aus zurükgäbe. Der Mensch ist ja eben nur darum am reizbarsten (von aussen), weil er am thätigsten (von innen) seyn soll.

Anlangend den Gang, so bietet sich hier der Parallelismus zwischen Körper und Geist und zwischen Natur und Freiheit dar, bei welchem die zuerst genannte der zweiten Höheren dienen mufs, folglich ihr immer mehr subordinirt wird. Diese Naturanalogie ist entweder gleichzeitig oder so-

gar präformativ. So kann man eine Analogie zwischen den Entwiklungen des Embryo und des Menschen (mit Schwarz) annehmen, wohl auch schon im Thiere Perioden des psychologischen Seyns und Werdens unterscheiden. So findet in der Geschichte der Menschheit ein Parallelismus der moralischen Natur im Kleinen und Grossen schon früh nach den vier Menschenaltern (goldnes Zeitalter u. s. w.) statt. Wohl liesse sich der Parallelismus auch in Beziehung auf die Verhältnisse des Locals, wo die Menschenpflanze würde, stellen.

Dabei aber mufs man sich überall die Doppelfrage vorlegen:

a) Was thut in jeder Periode die Natur für den Menschen, was ist und besonders was wird sie ihm in jedem Moment des Lebens? In dieser Natur sind nemlich alle seine Umgebungen begriffen, die nicht sein Ich sind, es aber doch bilden und die zwar nicht ursprünglich in seiner Gewalt stehen, aber ebenfalls nie ruhen, sondern eine rastlos fortgehende Wirksamkeit zeigen. Es schliefst die Natur in jeder Periode einen gewissen Kreis um ihn, welcher ihm eine gegebene Gränze ist, die er nie zu überschreiten vermag. Die innre Natur zeigt ursprüngliche Fähigkeiten. —

b) Was thut der Mensch bei jener immerwährenden Wirksamkeit? Der Mensch, der doch ebenfalls nie still steht, nie ganz unthätig ist, der schon als Kind mit handelt und nicht blos mechanisch bestimmt wird. Welchen Einflufs gestattet er ihr und wie weit läfst er sie in den verschiedenen Perioden auf sich eingreifen? Wie erscheint sie ihm? Was leiht er ihr und was macht er

er aus ihr? Wie widerstrebt er ihr, oder wie erhebt er sich durch Freiheit über sie? Er ist α) ihr unwillkührlicher Benuzzer nach blinden Trieben, β) ihr Erklärer, Bestimmer und Bezeichner, denn er nimmt sie für etwas Bestimmtes und nach seinen Gefühlen auf, γ) ihr Beurtheiler nach seinem Erkenntnifsvermögen, δ) ihr Leiter nach seiner höhern Ausbildung in Festigkeit und Grundsäzzen, welches ein Selbstgefühl verursacht, das nicht selten, ja wohl immer mit dem Streben in Bund tritt, sich über die Natur hinaus zu schwingen und entweder theoretisch mit schwärmender Phantasie und speculirender Vernunft, oder practisch durch seine Freiheit der Natur, mit der er in einem ursprünglichen Bunde stand, untreu zu werden.

Schon aus dem Bisherigen mufs eine umfassendere Ansicht der psychologischen Behandlung der menschlichen äussern und innern Entwiklungsmomente hervorgehen. — Alles kommt hier darauf an, — und diesen Standpunct haben die Meisten übersehen, — den eigentlichen Gegenstand der Betrachtung mit ihren Gränzen genau zu fixiren, und zwar den Gegenstand der allgemeinen Auffassung und der besondern, detaillirteren Beobachtung *). Der

*) Man schwankte immer von dem Wesentlichen zu dem Zufälligen, von dem Universellen zu dem Individuellen. So ist es zwar ein Verdienst, dafs Weiller eine allgemeine und besondere Jugendalters-Kunde unterschied, aber wie bestimmte er diese so vag, und wie befolgte er diese Scheidung so vermischend! Sein Eintheilungsgrund war blos das Ganze

Gegenstand der ersten Beobachtung war freilich auch hier der besondere Mensch, oder vielmehr der indivuelle, den man aber zu schnell für den allgemeinen nahm, daher auch mehr Schilderung als Zeichnung geliefert wurde. Der Gegenstand der späteren Wissenschaft mufs aber der allgemeine Mensch seyn, und zwar dies nach folgender näherer Bestimmung.

Obgleich der überall festzuhaltende allgemeine Gegenstand der Betrachtung der Mensch ist, so läfst sich dieser aus sehr verschiedenem Standpuncte ansehen. Es darf daher hier an oder in ihm nicht blos oder allein betrachtet werden: a) seine rohe oder am meisten und am nächsten auffallende Erscheinung, wie sie sich auf den ersten sinnlichen Blik gibt, also nicht blosse Eigenschaften, welche immer zufällig erworbene Fertigkeiten sind und auf einer oberflächlichen Beobachtung beruhen, ob man gleich sonst eben mit ihnen die Charakteristik der Alter entwarf (wie Pockels); noch weniger aber die ganz aus der Regel fallenden Eigenheiten (seltner Kinder, Jünglinge etc.); am wenigsten ausserordentliche und wohl gar übernatürliche Fähigkeiten (z. B. der Wundermenschen der Urzeit, oder nur der ungebildeteren Zeiten, wo die Dichtungen der Phantasie für baare Wirklich-

---

(anthropologisch: Allgemeine Alterskunde) mit seinen besonderen Theilen (Körper- und Seelenkunde der Alter) nicht aber: Grundzüge und Auszeichnungen, oder Anlage und Fertigkeiten.

keiten, wenn auch allenfalls seltner Art genommen würden; so die Sagen von Wunder-Kindern).

Man darf ferner b) nicht eine fremde Kraft, sey es nun eine Gottheit, dessen Sohn, oder ein Schuzgeist, dessen Günstling ein gewisses Alter seyn soll, oder auch eine mit dem Körper vermischte physische, oder eine von ihm isolirte immaterielle Kraft, in Rüksicht ziehen. Was der Geist ausser dem Menschen sey, darauf geht der Psycholog nicht aus; ob er in dem Menschen, etwa als stärkere Kraft ganz und rein da sey, bleibt eine metaphysische Frage. Endlich dürfen hier weder c) blosse Begrifs-Formen (z. B. aus der Definition der Jugend gezogen, oder blos abstrahirt von Erkenntnifsvermögen), noch auch d) blosse Kräfte, die nicht Alles erschöpfen, betrachtet werden.

Vielmehr sind zu betrachten lebendige Triebe, d. i. nie stillstehende, sondern immer weiter strebende und sichrer werdende Annäherungen, Anstrebungen der Natur durch immer stärkere eigne innere Kraft, und immer harmonischere Unterordnung des Sinnlichen unter das Uebersinnliche, zum Ideal der Menschheit. Der handelnde Mensch wird also hier die Quelle, aus welcher geschöpft werden mufs.

Sonach unterschiede man eine doppelte Alterskunde, (jedoch in einem andern Sinne als Weiller):

1. Allgemeine Alterskunde. — Diese hat den Menschen im Grossen als Urbild, als

Ideal zum Gegenstande, mithin eigentlich weder den noch kindisch gebliebenen Ur-Menschen, oder gar den wilden Natur-Menschen, (wie Rousseau ihn nahm), noch den schon gealterten Cultur-Menschen, oder gar den widernatürlichen verkünstelten, den gesezlos verdorbenen Kunst-Menschen. Hier soll nicht sowohl die ganze Geschichte des Menschen (wie es z. B. die ganze pragmatische Psychologie ist) geliefert werden, als vielmehr Darstellung des Menschen im idealischen Leben der Entwiklung, wie er seinen Anlagen nach durch Hauptstufen vom ersten Entstehen bis zum lezten Vergehen seyn kann und seinem Ziele nach, das ihm vorgesezt ist, auch seyn sollte, wenn er möglichstfrei sich entwickeln dürfte und wollte, nach seinem ungetheilten Seyn und nach seinem höchsten erreichbaren Alter. So erhalten wir den Menschen dargestellt in seiner gediehensten Aufartung (der Abartung entgegengesezt). Dabei treffen diese Natur-Epochen der Entwiklung (wie schon Kant, Anthr. S. 321. sagt) freilich nicht mit den bürgerlichen zusammen; die lezten hemmen sogar die ersten.

2. Besondere Alterskunde. — Diese stellt den Menschen im Kleinen, mit einem eigenthümlichen Ausdrucke, so wie er unter besondern äussern Bedingungen und Verhältnissen entweder seyn kann, oder wirklich ist und zu seyn pflegt, dar. Die Bedingungen und Modificationen sind aber a) entweder Verhältnisse des Geschlechts, wobei vielleicht die Verschiedenheiten nur darum noch so grell sind, weil beide Geschlechter noch

lange nicht in das natürlichste Verhältnifs gekommen sind. Oder b) sie sind verschiedene Bildungs-Arten und Verfassungsformen der Familien, Stämme und Völker, und zwar

α) im ersten Verhältnisse des Natur-Menschen und Wilden oder des paradiesisch lebenden, mildern Menschen, dessen Kreis am engsten auf natürliche einfache Bedürfnisse, Gefühle und Vorstellungen beschränkt ist, welcher an die nächste tägliche Lebens-Stunde, für die er zunächst sich bestimmt glaubt, unter einem mehr oder minder freundlichen Himmel gebunden, fast ohne Erzieher, vielleicht selbst vernachlässigt und gering geachtet von Aeltern, sich selbst überlassen ist, seinem Körper und doch auch der Natur blos leidend zu gehorchen scheint. Dieses beschränkteste innere Leben ist eben in das längste äussere Leben eingeschlossen. Die Zeitdauer des Lebens aber entscheidet Nichts, und, kommt weit mehr auf ihren freien Gebrauch und die zwekmässige Anwendung für die Verewigung des Innern an, so ändert das lange wie das kurze, das langsame wie das geschwinde Leben in psychologischer Hinsicht gar Nichts. Deshalb darf man vielleicht nicht einmal ein höchstes Alter als ein allen Menschen geseztes Ziel annehmen. Es läfst sich dies um so mehr bezweifeln, weil das äussere Leben mehr von äussern Dingen abhängt. Auch ein kurzes Leben mit stärkerer innerer Intensivität kann Viel werden und seyn. Eher liesse sich noch das niedrigste Alter bestimmen, innerhalb dessen der Mensch mit sich, wenn auch nicht fertig, doch einig und übereinstimmend werden kann. Wenn nun

die allgemeinern Perioden im Grossen nach Jahren zu bestimmen wären, so sollte man wohl am wenigsten gleich viel Jahre für Jede wählen.

β) — in geregeltern Verhältnissen des gesellschaftlichen und bürgerlichen Menschen nach den verschiedenen Verfassungsformen und Verwaltungen, Religionen, Lebensarten und Kenntnissen mit allen Verderbnissen veralteter Gewohnheiten und des spätern Luxus.

γ) — in den naturgemässesten und am meisten harmonischen Verhältnissen der allgemeiner gewordenen menschlichen Ausbildung und der bestorganisirten Staats-Einrichtung, welche vielleicht künftig eintreten könnte, bei vermehrter äufsrer und innerer Gleichheit und Freiheit.

Nach dieser Bestimmung des Gegenstandes wird es, damit die Vielseitigkeit der Betrachtung angedeutet und sie gegen Einseitigkeit geschüzt werde, nöthig seyn, noch die Beurtheilung wie die Erklärung neben dem allgemeinen Gange vorher in seinen Grundlinien anzugeben.

Die Beurtheilung der beobachteten Erscheinungen bestimmt folgende Momente:

1. Der höchste Gesichtspunct ist die allmähliche aufsteigende Modification und immer freiere Entbindung der allgemeinen Natur-Kraft in den verschiedenen Formen des Menschen.

2. Es kommt ferner in Rüksicht der Grad der Annäherung zu dem Typus des ächten Charakters der reinern Menschheit und der Entfernung

von der vegetabilischen und thierischen Natur. So erscheinen nur periodisch verschiedene Formen der allgemeinen Menschenkraft, statt ganz besonderer oder gar isolirter Kräfte. Uebrigens ist die Sinnlichkeit, mit der man gewöhnlich anhebt, von dem philosophischen Standpuncte aus gar nicht das eigentlich Ursprüngliche; vielmehr nur ein Bild für den innern Menschen, so wie die ganze Sinnenwelt, nur die Folie, durch die wir Alles beobachten, empfinden und erstreben. Selbst Kant hat den Verstand in dieser Hinsicht zu sehr von der Sinnlichkeit isolirt.

3. Verhältnifs beider Naturen, der irdischen und göttlichen unter einander, mithin stete Vergleichung der Körperentwiklung mit dem Gange der Seele.

4. Analyse der leidenden Empfänglichkeit und der thätigen Selbstbestimmung.

5. Verhältnifs der Vermögen zu einander und die obwaltende oder wenigstens hervorstechende Kraft oder Kraftreihe in jeder Periode.

6. Grad des sich entwickelnden Selbstbewufstseyns, der Willkühr und Freiheit, (der subjectiven Selbstmacht).

Die Erklärung geht vorzüglich auf die Ursachen der jedesmaligen Richtung zu einem niedern oder höhern Ziele, wie — der Erleichterung oder Erschwerung der naturgemässen und freien Entwiklung.

Ihr Pragmatismus sieht demnach entweder auf Naturnothwendigkeit und auf den Mecha-

nismus in Fertigkeiten, (dahin Alles, was auch wohl Schiksal heifst, Aeltern, Gesundheit und Krankheit, frühes oder späteres Glük oder Mifsgeschik, Himmelsstrich, Revolutionen, Zeitgeist) oder auf Freiheit, — namentlich in Erziehung und Gewohnheiten.

Was den allgemeinen Gang und die Haupt-Perioden durch das ganze Leben betrift, so läfst man es am einfachsten in zwei Haupt-Perioden zerfallen, und diese entsprechen am nächsten dem Gange der Natur, welche einen scheinbaren Kreislauf vollendet, vielleicht weil sie im zweiten Theile des Lebens den Menschen zu einer neuen höhern Geburt vorbereiten wollte. Wir finden nemlich

1. mehr extensives Wirken, Aufblühen, Erstarken oder zu Kräften-kommen, Erweiterung des Ichs, — jedoch dabei mehr Unbestimmtheit als Bestimmtheit, Sammeln, Einnehmen. Diese Periode reicht bis zur Vernunft-Mündigkeit oder bis zum vollendeten Wachsthum des Körpers (Mannbarkeit und in sofern Reife).

2. — mehr intensives höheres, halb schon überirdisches Leben, Verblühen, Ermatten oder mehr zur stillern Einheit der Kraft-kommen, Beschränkung des Ichs, — dafür aber mehr Bestimmtheit (Charakter), Erhaltung des Empfangenen, Zurükgeben mit Wucher.

Abgesehen von diesem Cyklus der Natur gäbe es drei- bis vierfache Vertheilungen. Diese dürften jedoch minder als die vorigen anthropologisch, sondern mehr isolirend, d. i. entweder blos physiologisch oder blos psychologisch seyn.

Wir finden als naturhistorisches Bild: Keim, Blüthe, Reife, Frucht; Frühling, Sommer, Herbst, Winter, — oder höher: Leitung von der Natur, Kampf mit der Natur, Friede mit der Natur.

Physiologisch ergibt sich: Organisation — Desorganisation. — Im Kindes- und Knabenalter herrscht vorzüglich das Gefäfs-System, von da bis zu dem Mannesalter; dann vorzüglich das Muskelsystem. Bei dem allmähligen Uebergange in das Greisenalter erweifst nur noch das Reproductions-System sich thätig, mit bestehender wiewohl auch abnehmender Reaction.

Psychologisch: Zeit der mit der Organisation aufsteigenden Entbindung. Zeit der Freiheit — Zeit der Abhängigkeit. Die Aufstufung ist von Empfindung zum Gefühle; dann von sinnlichen zu pathologischen (Affecten) und zu contemplativen Gefühlen; vom Triebe durch die Neigung zum Willen. Darauf beruht die Haupt-Eintheilung, weil das Begehrungsvermögen am meisten die Richtung bestimmt. Sie geht ferner von Naturell durch Temperament zum Charakter.

In die ersten der zwei Hauptperioden, welche sich in Kindheit und Jugend theilt, sezzen wir Sinn, Gefühl und Trieb, in die zweite, welche das Mannes- und Greises-Alter umfängt, Geist, Wille und Gewissen.

A. Kindheit.

Kindheit überhaupt ist das stärkste doch gleichartige extensive Leben, ein träumendes

Leben in der Gegenwart, erst in der Sinnenwelt ohne Sinne, und im Schmerze ohne Gefühl. Mit der Freude beginnt die Sprache.

Das Beginnen des Lebens liegt im Urpuncte des Entstehens des Menschen. Aus der Liebe soll er abstammen, welche vorher zwei Seelen verschiedenen Geschlechts in Eins vereinte, und er wird in dem Momente erzeugt, wo jene ihr vereintes Selbst vergessen, um es verdoppelt wieder zu finden, wenn für sie die Natur durch die anorgischen Urkräfte der Scheidung und Propulsion gewirkt hatte. Die Natur sezt aus ihrer Fülle einen Menschenkeim als Gattungswesen nur aus und reicht nur den ersten Funken. Sie sezt ihn in einen bestimmten Raum und zu einer bestimmten Zeit im Fortgange der Menschheit als Individuum aus. So ist der Mensch zum Theil das Werk der ewigen Natur und bleibt es ewig, zum Theil aber auch ein Werk seiner Zeit, in die sein Werden, nicht sein Bleiben fällt. Beides ist er ohne sein Zuthun.

Die Natur entbindet den heiligen Keim und organisirt in grosser Schnelle; sie eilt zum Menschen. Es wächst der Mensch nie schneller als ehe er geboren ist, und sein Wachsthum wird nur mit dem Alter schwächer. Dennoch braucht er, gegen andre Thiere genommen, die längste Zeit zum Wachsthum, oder zur physischen Bildung überhaupt, also auch zur Entwiklung seiner vollen Kindheit. Alle seine Entwiklungen haben lange Perioden, da er zum längsten Leben und zugleich zu einem grössern Widerstande, sogar gegen seinen eignen Körper geboren ist.

Dem ersten Beginnen folgt I. das Pflanzenleben des Menschen, vor dessen Geburt in der Mutter Leibe. Zu der völligen Entwiklung bedarf er neun Monate, um für den Eintritt in die Aussenwelt geschikt zu seyn.

Nach der Geburt geht II. das thierische Traumleben des Menschen, die Traumperiode des Instincts auf. Liegt in dem Menschen die Vereinigung des Sinnlichen und Vernünftigen, so mufs dies schon in seinem Entwurfe vorhanden seyn. Es ist aber der Mensch Thier durch seine Geburt, durch sein Leben und Nähren, durch seinen Instinct und seine Abhängigkeit. An dem auch dem Menschen noch verbliebenen Instincte haftet thierisches Wesen. Hier kommt es nicht auf die Frage an, ob vielleicht die ersten Menschenpaare statt einer stärkeren Vernunft wohl einen stärkeren Instinct gehabt haben mögen. Wollte man aber, mit Kant*) fragen, wie es möglich wäre, dafs dieser eingepflanzte Instinct nicht auf die spätere Zeit fortgeerbt sey, wie es nie geschieht, so läfst sich dies dadurch lösen, dafs man den Instinct überhaupt nicht als einen gleichsam dem Fleische eingedrükten Trieb denkt, sondern ihn richtiger als Form des allgemeinen Naturtriebes, der mit der äussern Umgestaltung der Formen immer wechselt, und mit ihrer Verfeinerung sich immer veredelt. Nicht ganz könnte er verloren gehen. In dem Kinde kündigt sich der erste Instinct im Sau-

*) S. dessen pragm. Anthrop. S. 315.

gen an der Mutterbrust an, wobei noch Hunger und Durst vereint sind. Zwischen diesem und dem Schlafe schwebt das angehende Leben getheilt fort. Doch noch in dem erwachsenen Menschen bleibt Instinct zurük, wo er dann die Stelle der unentwickelten Kraft vertritt. Er findet sich noch in Allem, was blinder Grif des Gefühls, des Triebes und des Verstandes, was nicht bestimmbarer Flug der Phantasie ist.

Neben der thierisch-sinnlichen Natur behauptet die vernünftige moralische des Menschen ihre Stelle, und zwar a) in so fern Natur Alles umfafst, was zu seinem Wesen, also auch zu dem wesentlichen Entzwek, den er erreichen kann und als Selbstzwek erreichen soll, gehört, und b) insofern ihm eine moralische Anlage neben der physischen zuzuschreiben ist. Die Anlagen sind aber nur Eine, und gehen auf eine Endbestimmung, zusammentreffend in der Vollendung des Menschen. Nur durch die Wechselwirkung dieser Doppelnatur wird das menschliche Wesen.

Das erste Streben im Menschen hängt unwillkührlich mit der ersten, bei der Geburt erregten Empfindung zusammen, und ist in ihm stärker als man es beim Thiere bemerkt, daher schon moralischer Art, nemlich Bewegung, als Widerstreben gegen die sinnliche Natur, d. h. gegen den peinlichen Reiz, den er vorher schon empfinden mufs. Das Kind windet sich, strekt die Glieder weiter aus, und seine erste That, die aus dem Innern kommt, ist ein Geächz, ein kreischendes

Schreien, welches ein Emporstreben aus seiner Hülflosigkeit zeigt. Schon in diesem Widerstreben gegen den jezt mehr unangenehmen Reiz der Neuheit, wobei der Mensch die Schranken der Natur empfindet, liegt der erste Anspruch auf Freiheit, die er bald noch stärker erstreben wird. Jenes Schreien wekt zugleich sein Innres immer mehr aus der ersten dumpfen Betäubung.

Ursprünglich ist die Tendenz zur Unbeschränktheit und eben daher auch zur Bewufstlosigkeit, da der Mensch erst beschränkt seyn mufs, um sich bewufst werden zu können. Dem Kinde kommt Universalität zu, nach welcher Alles in und ausser ihm gleich ist. Unbestimmtheit steht aber mit dieser in Verbindung.

Unläugbar ist der Mensch, von diesem Standpuncte aus betrachtet, in dem Zustande grosser Hülflosigkeit. Wehrlos und sinnlos hängt er nur von Andern ab. Kein Geschöpf bleibt so lange Kind als der Mensch; aber eben daher ist er ursprünglich zur Geselligkeit berufen, und er war immer äusserlich schwach, um innerlich desto stärker zu werden. Mehrentheils ist aber die Hülflosigkeit empirischer Schein; sie verbürgt die Nothwendigkeit der innern Stärkung. Erzogen soll der Mensch von Andern werden nicht blos physisch, sondern zugleich moralisch. Zu diesem Ziele liegen in dem kleinen Menschen schon wichtige, oft zu wenig beachtete Anlagen. So sehr das Kind der Hülfe bedarf, so verschmäht es, indem es sich noch nicht hülflos fühlt, doch schon jede Hülfe als Bei- und Nach-

Hülfe, und sträubt sich gegen Zwang wie gegen Fesseln seiner Freiheit. Dieses Sträuben ist in dem Menschenkinde ausdruksvoller als in dem Thiere. Durch seine Instincte ist es mehr als blos vegetirende Pflanze, und mehr auch als Körper, nemlich Geist (nur diesen nicht im einseitigen intellectuellen Sinne gefafst), der sich wenigstens in Willensäusserungen (wenn auch nicht in Begriffen) immer lauter und sichtbarer ankündigt.

III. Mit dem ersten Lallen des Menschen dämmert das Selbstbewufstseyn und erscheint als empfindendes Wesen. Noch hingegeben für die physische Erstattungsfähigkeit im fortschreitenden schnellen Wachsthume nimmt die Beweglichkeit und Erregbarkeit zu, und aus der Empfindlichkeit geht mehr Empfindungsfähigkeit hervor.

Die Entwiklung der Sinne schreitet von den unmittelbarsten zu den mittelbaren oder von den niederen zu den höhern, nach dem Gange der Natur im Grossen auf. Die ersten unmittelbaren Sinne erscheinen ziemlich zugleich, analog der niederen Natur, wo oft ein Organ selbst die Stelle Mehrerer vertritt. Betastung und Geruch theilen sich allmählig in specifisch verschiedene Empfindungen. Ihnen folgt Geschmak, der in Folge ohne den Geruch nicht zu befriedigen ist. Darauf (ohngefähr nach 3 Wochen des Alters) entfaltet sich die Empfindung des Hörens, welches erst nur dumpfe Laute dem Kinde vernehmen läfst, und ihm dann das Nachtönen möglich macht. Endlich (ohngefär in der 5ten oder

6ten Woche) tritt das Sehen ein, als der feinste Sinn, vor dem anfangs noch alle Farben in Eine zusammenschmelzen und der noch keine Einzelne unterscheidet, sondern erst von dem Glänzenden überhaupt angezogen wird. Erst sieht das Kind nach Etwas, dann auf Etwas und endlich Etwas selbst*).

So entwickeln sich also die Sinne, welche der Mensch eigentlich bei seiner Geburt noch nicht besizt und denen erst eine Richtung gegeben werden mufs, ehe die Werkzeuge gebraucht werden können. Hat das Kind nach Etwas und dann dies selbst gesehen, so fängt es auch an nach etwas Bestimmten zu greifen, dem ein blosses Ausstrecken voranging. Unruhe entsteht nun durch immer grösseres Reizen und Drängen in den Muskeln; die Sinne erhalten Ausbildung, die, auf gewisse oder auf alle Sinne gerichtet, den ersten Grund zur individuellen Richtung der Anlagen geben kann. Früh und oft zu früh werden die eigentlich menschlichen oder die mittelbaren Sinne gebraucht und geübt.

Die Unbestimmtheit, welche Andere (wie Weiller) als Charakterzug der Kindheit und Jugend annehmen, liegt mehr in der Idee, d. i. nur in der ursprünglichen, aber sich schnell verändernden Anlage, als in der wirklichen Erscheinung. Die Unbestimmtheit der Anlage macht, dafs das Kind weder gut noch böse heissen kann, da es dies nie durch Natur, sondern nur durch eigene oder fremde

*) Man vgl. ersten Theil S. 141 u. f.

Freiheit werden kann. Bestimmbar wird es fürs Gute wie fürs Böse, jedoch auch nur mittelbar, da es unmittelbar für das Gute sich selbst bestimmt. Die moralische Anlage mag immer nach Kant*) mehr negativ seyn, und der sensible Charakter den Menschen eher zur Bösartigkeit verleiten, so ist die bösartige Leidenschaftlichkeit, welche das Kind äussert, noch lange nicht Bosheit, ja es äussert sich jene sogar durch die Ahndung des Unrechts, das es sich in jedem unnatürlichen Zwang angethan findet. So ist der Mensch nicht zum Bösen bestimmt und kennt es erst später als das Gute. Seine moralische Anlage ist eine reine unvermischte und unverschrobene, und für den lezten Endzwek ursprünglich beschränkt. In sein Herz ist schon das ewige Gesez geprägt, durch das es ihm möglich wird zu erreichen, was er soll. Jene Unbestimmtheit der Anlage aber hört gewissermafsen schon mit dem ersten Schmerze auf. Mechanische Fühllosigkeit oder thierische Unentschiedenheit wird sich nie im Kinde nachweisen lassen. Die Natur beginnt zwar schon früh, den Menschen zu bestimmen und läfst darin nicht nach; er aber eilt der Freiheit entgegen und dabei der physischen Natur voraus.

In dem Kinde herrscht der Zustand überreicher Fülle von fruchtbarer, obschon noch innigst vereinter und so gebundener Kraft. Diese kann zum Theil lange verschlossen bleiben. Es gedeiht aber die Freiheit hier schon durch seinen leidenden Zustand,

*) S. dessen Anthropologie S. 318.

Zustand; und durch seinen Gebrauch des Körpers als eines Mittels zu einem höhern Zwecke.

So zeigt sich dann rastloses Austreiben und Fortdrängen dieser Kraft, Streben zum regen, oft üppigen Aufschossen, immer weiteres Hervorbrechen der gehemmten Kraft und Thätigkeitstrieb von allen Seiten, auch schon zur Tilgung der innern Unruhe und Bewegung. Dazu sind die Belege: die Anstrengung, sich von angelegten Banden zu befreien, das frühere Kreischen, das nachherige Schreien, und das etwa mit dem dritten Monate des Lebens erscheinende Weinen. Dieses zeigt eine Neigung zur unmittelbaren Befriedigung des Willens. Es hat dies (wie Kant*) sagt) nicht den Ton des Jammerns, sondern der Entrüstung an sich; nicht blos, weil ihn etwas schmerzt, sondern weil ihn etwas, z. B. die Beschränkung seiner Bewegungslust, verdrieſst. In eben diese Zeit fällt das Entgegengesezte, das Lachen. Dieses beginnt zunächst mit einem unwillkührlichen, jedoch erst nur halben Mund-Oefnen bei dem Sehen von Etwas, das ihn erst befremdet, dann anzieht und endlich eine angenehme Empfindung macht; drauf wird es Krähen. In dieser Zeit beginnt daher auch schon leichter die Entwiklung der Sprache, früher noch im Mädchen als im Knaben. Hatte schon das Schreien seine Sprachorgane geschmeidiger gemacht, so erfolgt erst ein unwillkührliches Nachzirpen, dann ein eigenmächtigeres Hervorstossen von Tönen, ein Lippenbewegen und Plerren, ein Lallen bis zum articulir-

*) S. dessen Anthropologie S. 323.

teren Sprechen. Eben hier, um den dritten Monat, beginnt also schon eine Unterscheidung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen und Vorstellungen (daher auch jezt das Träumen eintritt, welches vor dem dritten Monate nicht bemerkbar ist; so wie das stille Sinnen und Zerstreutseyn der Kinder von der frühen Entwiklung der freien Phantasie zeugt). Mit dem Sprechen entwickeln sich mehr angenehme Empfindungen und mehr Vorstellungen. Nur andre Formen jenes Treibens sind das, was man gewöhnlich Eigensinn oder gar Rachsucht nennt. Dahin das Jauchzen und Poltern, die schnelle starke Heftigkeit der Bewegung der Gliedmafsen oder des ganzen Körpers, das Streben nach Kraftäusserung.

Bald läfst sich geschmeidige Bildsamkeit mit der weichsten Empfänglichkeit und zarten Nachgiebigkeit bemerken. Unendlich modificabel ist das Kind, das oft vielfache Gestalten annimmt. Daher erklärt sich die Fähigkeit tieferer und ausdauernder Eindrücke. Jede, auch die leiseste Berührung läfst ein Merkmal zurük. Die Nachgiebigkeit ist übrigens nicht gleich stark und schnell gegen alle Eindrücke. Leicht wird das innere reiche Leben, mithin auch die Thätigkeit vermöge der zarten Empfänglichkeit der natürlichen Eindrücke nach den verschiedenen Sinnen als auch vermöge der schwachen Anlässe und stärkern Reize erregt. Hier findet sich ein immer gespannter Geist. Hier hat der Mensch die stärkste Empfänglichkeit, und daher rührt die Dauer auch der schlimmern Eindrücke, die selbst Gebildete noch

durch Furcht äussern; daher auch die Empfindlichkeit, die erst mehr für natürliche körperliche Objecte wirkt. So zeigt sich endlich auch Entwiklungsfähigkeit, leidentliche Bestimmbarkeit für das nächste Ziel. Wie Vieles hat schon die Seele des Kindes gethan, ehe es sprechen kann! Leicht wird in dieser Zeit aufgenommen, wenn auch nur flach, wie es die Vergefslichkeit und der Mangel der Rükerinnerung an diese Jahre beweist. Das Gedächtnifs entwickelt sich übrigens später als die Phantasie.

Was das Gefühl betrift, so zeigt sich hier überhaupt ein dunkles Gefühl der natürlichen Schranken, daher dann das Bedürfnifs fremder Unterstüzzung stammt. Furcht ist das erste, was wir in dem Kinde finden, später entwickelt in der Schaam. Nun fühlt es schon Lust und Unlust, Behaglichkeit und Mifsbehagen, und gibt dieses Gefühl durch Aeusserungen zu erkennen. Die Furcht zeigt sich in einzelnen Schrecken; neben ihr entwickelt sich Fröhlichkeit. Ein gesundes Kind ist mehr fröhlich als launig, ist keiner Leidenschaft, sondern höchstens der Affecten fähig. Daher gibt es kein in Ohnmacht fallendes Kind (weder vor Traurigkeit, noch vor Furcht und Schrek); daher gibt es ferner kein verrüktes Kind, denn nur unreife, schwache, und verwahrloste, kranke sind blödsinnig, und selbst die Kinder der Cretinen amelioriren sich in andern Verbindungen und günstigern Lagen. Es besteht dabei ein reineres und leichteres Auffassen aller Theile der Natur, welches durch die Wahrheit der ersten Eindrücke, sofern sie noch nicht durch Einbildungen entstellt sind, bewiesen

wird. Das Gefühl des Kindes ist übrigens in immerwährender Spannung und in einem Zustande von Erhöhung, weil ihm jedes Gefühl als neu erscheint und es selbst für jeden Kizzel reizbarer ist.

Der Trieb zu gestalten regt sich schon, erst ausser sich, dann durch und in sich wirkend. Daraus bald der Hang zum Nachahmen, Nachlallen, Nachbilden, zum Repräsentiren, aber auch zum Bilden, und Selbstbilden und Bauen, was mit den Zerstören im Kinde zusammenfliefst, da dieses ihm oft nichts ist als Umgestalten. — Die kindische Ohnmacht (welche Einige, wie Snell, dem Kinde bis zu Ende des dritten Jahres zuschreiben) beschränkt sich blos auf die Pflege, die der Körper noch bedarf.

Entfaltet sich IV. das erste geistige Bilden des Knabens und Mädchens, so schreitet die angefangene Entwiklung immer weiter.

Indefs die innere Natur schon stärker und gewandter geworden ist, zeigt sich zugleich schon eine grössere Beherrschung der sinnlichen Eindrücke. Jezt wählt der Mensch als Knabe verschiedene Speisen; ja er spielt sogar mit ihnen, und kann sie zu geniessen aufschieben. Die Eindrücke sind zugleich minder schwächend, minder tiefgehend oder dauernd. Noch hat er keine Leidenschaft, nur Affecten, und in diesem Sinne gewisse Gemüthsbewegungen, welche charakteristisch für sein Seyn und Werden modificirt erscheinen.

Das Lernen beginnt früh, und schon jezt hat das Kind eine Menge Lehrer gehabt. Jezt

nimmt das Kind nicht mehr blos auf, sondern es gibt auch zurük d. h. es ahmt nach und eben hier wird der Grund gelegt zu der Macht des Beispiels und der Gewohnheit alles auf Beispiel zu thun, die oft den Erwachsenen Lebenslang noch so stark anhängt. Die Nachahmung der Mienen und Worte ohne wirkliches Nachempfinden und Nachdenken tritt ein; aber eben dadurch blinde Gewöhnung an Meinungen und Sitten der Vorfahren und Väter.

Auch zeigen sich daher schon jezt die ersten Folgen von Wiederholungen, als erste Gewöhnung und Verwöhnung. Was dem Kinde früherhin noch ungesuchter sich darbot, wird jezt schon als halbes Bedürfnifs gesucht. Was ihm noch gleichgültig war, ist jezt angenehm oder unangenehm. Gewohnte Vergnügen und schon ausschliessend liebgewordene Bekannte ziehen sie um so mehr an sich, je weniger ihre Neigungen noch getheilt oder ihre angenehmen Vorstellungen durch widrige Associationen getrübt sind.

Bald tritt die erste Bildung und Fixirung der Bewegungen des Gemüths und der Vorstellungen ein, nach fremden Anbildungen. Ist diese erste Fixirung so bestimmt und begränzt, so können von entstandenen Fähigkeiten aus Schlüsse auf das gewagt werden, was der Mensch seyn und werden kann. Oft wird dabei schon des Menschen Schiksal im Kinde aufs ganze Leben bestimmt, vorzüglich das Schiksal, was der Mensch sich selbst gibt. Eigenthümlichkeit entfaltet sich und wird meistens eine festere Ausbildung von einigen Seiten, oder oft auch

nur von Einer Seite, daher sie oft die erste Einseitigkeit ist. Die Schattirungen des sanften oder reicheren Naturells und des viel oder wenig versprechenden Temperaments werden entschiedener.

Das Empfindungs- und Gefühls-Vermögen bildet sich mehr zu einer hervorstechendern Kraft. Eine noch immer ausgebreitete, allberührbare, obgleich beschränktere Empfänglichkeit beginnt, daher auch mehr Bestimmtheit des Gefühls. Nicht mehr so reizbar für körperliche Gegenstände, doch noch für Gegenstände der sinnlichen Vorstellung, überläfst sich der Knabe und das Mädchen jedem äussern Object, das sie reizt, wenn auch minder ihren eignen Körper. Schon jezt kommen die geistigen Gefühle zum Vorschein und vertreten die Stelle des Verstandes. Es bekommt ferner das Gefühl mehr Tiefe, woher die unauslöschliche Stärke kindlicher Eindrücke herrührt. Das tägliche Gefühl ihrer wachsenden Kräfte macht sie vorzüglich munter und guten Muths. Daher herrscht die unschuldige Fröhlichkeit, und die Seele wird immer empfindsamer. Daher die Aufgelegtheit zur Freude, besonders zu dem fortwährenden, jedoch unbestimmtern Zustande der Fröhlichkeit, die sich auch in Muthwillen oder Schelmerei zeigt. Daneben fehlt es an dem abgezogenen Allgemeinbegriffe des Schmerzes und es kann der Knabe Anderen oft Schmerzen erregen, ohne wirklich quälen zu wollen, wie das Thierquälen oft nicht vom Hang zur Grausamkeit, sondern zur Thätigkeit mit Unwissenheit vereint zeugt.

Immer mehr wird das Gefühl zum Selbstgefühl, und äussert sich über Schwache und über Thiere. Auf gleiche Weise nimmt das Gefühl der Freiheit zu. Der Sinn für kleine Reize erwacht. Noch steht hier der Mensch mehr unter dem Einflusse seiner nächsten Umgebungen, als unter dem seiner Gewohnheit oder Meinungen; noch sind seine Gefühle stärker als Jene. Dabei zeigt er ein stetes Schweben zwischen Hoffen und Fürchten, zwischen Entzückung und halber Verzweiflung. Daher sein Leichtsinn. Gegen das lebhafte gegenwärtige Gefühl fruchten die nur flüchtig überlegten und halbaufgefafsten Warnungen wenig. Selbst vergangene schmerzhafte Erfahrungen machen hier nicht allemal klüger.

Mit dem Erwachen des Sinnes für Tadel und Lob, geht das Selbstgefühl in Schaam über, die als Leiterin des Anstandes, nicht als Schüzzerin der Begierde erscheint. Schon entwickelt sich der Sinn für körperliche Schönheit und zwar schon am Lebendigen.

Es entbinden sich die Gefühle des Wohlwollens, der Zärtlichkeit, selbst gegen Leblose, wie auch gegen Thiere, der Theilnahme und des Mitleidens. Doch wirken diese im Ganzen schwächer als die der eignen Bedürfnisse; daher nun die frühen Ausbrüche von einer Reihe Affecten erklärbar wird.

Bei erschwerter Befriedigung ihres natürlichen Triebes nach Freude übergeben sie sich zwar noch nicht der Betrübnifs und Traurigkeit, wohl aber

dem Verdrusse und der Laune, auch dem Zorne. Im gesunden Kinde hält jedoch der Zorn wie der Murrsinn nicht lange an, und Unmuth ist nur dabei Krankheit, nicht Bosheit.

Aus der Furcht wird Schrek und bei einer Ahndung des Wunderbaren und Unbegreiflichen die Gespensterfurcht, die auch ohne Ammenmährchen einst wie jezt entstehen kann. Kinder erzählen sich sogar schauerliche Gespensterhistorien, blos damit sie sich einmal in grosse Furcht versezt sehen. In Manchen hat dies oft noch Muth erregt. Gleichsam aus Träumen wie Blindgeborne erwacht, halten sie Bilder und Schatten für mehr noch als diese sind, für wirkliche belebte Wesen, und betrachten sie oft mit der Ahndung unangenehmer Empfindung oder mit Furcht. So ist die Gespensterfurcht nur Scheu des Schwachen vor einem unbekannten Mächtigern, und eben dies Gefühl einer Abhängigkeit von etwas Höhern und Unbegreiflichen wird zur ersten Religion.

Schon wird das moralische Gefühl rege, weil eben das Gefühl jezt mehr Tiefe zu erhalten anfängt. Das Gewissen zeigt sich als ein schon da seyendes Wissen, und ist nicht erst spät eingegeben durch Unterricht, vielmehr bereits mit unsern Anlagen coexistirend.

Das Begehrungs-Vermögen wird immer mehr Begehrungs-Kraft und ein Streben zu den nächsten Genüssen der Gegenwart, — ein Dringen, Lärmen, Poltern in den frühern, ein Hüpfen, Springen in den spätern Jahren dieser Periode. Alles verräth eine starke Thätigkeit. Die gewaltigste Gebehrde, die lärmendste Stimme, der fliegendste Gang findet jezt zugleich mit der geringsten Ermüdung im Leben statt. Aufbauen und Zerstören, Verändern und Vertauschen, Erobern und Vertilgen wechseln jezt ab. Das Sprechen wird immer mehr zum Schwazzen, das Schreien ein Rufen und Singen. Diese immerwährende Thätigkeit ist jedoch ebenfalls wechselnd und fällt von Einem aufs Andre, sich begnügend mit Kleinigkeiten. Des Knabens Begierde ist leicht befriedigt; dies vorzüglich, weil er wenig suchte, und ihm noch der Scharfsinn der Vergleichung des Untergeschobenen abgeht. Eben daher kann auch dem sinnlichen Triebe, der vorzüglich als Nahrungstrieb stark ist, durch unsinnliche Vorstellungen und Begriffe wenig Einhalt gethan werden.

Doch will der Knabe Alles nur nach seinem jedesmaligen (freilich erst noch natürlichem) Bedürfnisse. Daher sieht man in ihm noch stärker seinen Freiheitsdrang walten, vermöge dessen er sich gegen jedes Muss sträubt, als welches ihm sogar oft noch das Soll erscheint. Daher für ihn die pädagogische Regel: so wenig als möglich Sittengesezze, und diese mehr in der Form der nothwendigen Naturgesezze zu geben. An einige Einschränkungen schon gewöhnt, fürchtet er andere mehr und weiss sie sogar durch List oder wenigstens durch Gewandtheit zu umgehen. Daher fangen schon jezt zuweilen die sogenannten Flegeljahre an. Mit der Aufregung der Eigenliebe und Selbstgefälligkeit entsteht zugleich Ungehorsam, Hart-

näckigkeit, Widerspenstigkeit, Ungelehrigkeit, vollends je stärker und bestimmter auch die Empfindungen und besonders das Selbstgefühl des Knabens sind. Diesen Widerstand kehrt er oft gegen sich selbst. Er siegt über Frost, über Hunger schon jezt, wo er einen andern Trieb, auf dessen Befriedigung er sich einmal mit Willkühr gesezt hat, wäre dieser Trieb auch minder stark, befriedigen kann.

Seine Selbstliebe ist freilich noch ungebändigt, vielleicht sogar überflüssig genährt. Schon das drei- und vierjährige Kind, bemerkt Feder, fängt sich besonders gegen jüngere Geschwister an zu fühlen, spricht, als ob es klein gewesen wäre schon vor langer Zeit, und bildet sich ein grofs zu seyn. So eignet seine Eigenliebe sich oft leichtsinnig gleiche Vorzüge mit Andern zu und schon jezt kann die weibliche Eitelkeit sich stärker regen. Ungern gestehen diese Kinder einander, oder auch selbst den Erwachsenen, persönliche Vorzüge zu, oder sagen, bei fremdem Lob: dies kann ich auch.

Daher rührt jene Beharrlichkeit, die nicht sowohl Eigenwille als erst noch blosser Eigensinn ist, oder die Neigung seinen Willen durchzusezzen, oft der Commandirsucht des spätern Despoten gleichend. Daher erscheint jezt schon die Macht des Vorsazzes; daher die beständige Wiederholung seines Wunsches, vollends wo man blos willkührliche Einschränkungen fürchtet und keine andere Mittel noch vorher kennen lernte.

So findet sich die Erscheinung des Neides, der jedoch noch natürlich und insofern edel sich

regt, wo er in naher Beziehung auf Ehrbegierde steht und noch mehr Nacheiferung ist, was mit dem Triebe zur Nachahmung zusammenhängt. Dieser geht leicht in Affect über.

Gewisse Gelüste, namentlich die Leckerhaftigkeit zeigen sich mehr noch als eine Art von Instinct für gewisse Reize, z. B. Süssigkeit. Daher wohl der Ekel oder der Mangel an Appetit für gewisse Speisen. So wie aber hier daraus ein Streben nach Vollgenufs überhaupt, nach Vielessen entspringen kann, so dort auch eine Besiegung dieses mehr instinctmässigen Triebes.

Damit hängt die kindliche Neugier zusammen. Das Neue, auch oft ohne viel Angenehmes zu enthalten, zieht Kinder um so mehr an, je weniger sie fesselnde Beschäftigungen haben. Ihre Unwissenheit macht sie dabei leicht vorwizzig und unvorsichtig. Sie möchten etwas gern kosten und trauen dem Glanze. Erst fragt das Kind nicht: wozu und warum? (wie überhaupt da noch keine Begierde herrscht) sondern was geschieht, was wirkt es? Später erst tritt mehr Absicht ein. Eben diese brennende Neugier fragt überall nach dem Grunde, sie will immer lernen und ruht auch von der Anstrengung nie aus.

Der Spieltrieb wird gleichfalls, mit dem Streben nachzuahmen, herrschend. Anfangs ist es blos ein unwillkührlicher Instinct nach Entbindung seiner Kraft, nach Entwiklung namentlich des sinnlichen Vorstellungsvermögens, dann Wille des Spiels und zwar entweder im engern Sinne, eine

mehr haftende Thätigkeit ohne bestimmten Zwek, oder Beschäftigung mit Vorstellungen, d. i. Zeitvertreib. Kann dieser Wille zwar Vortheile bringen, so kann sich auch durch falsche oder halbe Befriedigung ein Flattergeist aus ihm entwickeln.

Nach dem vorausgehenden Bewufstseyn der äusseren Gegenstände tritt das Bewufstseyn seiner Selbst ein. Mit der Regel, nach welcher der Mensch handelt, findet sich auch das Selbstbewufstseyn. Die werdende Freiheit bereitet dieses vor, und kündigt sich an 1) in dem Anhängen an das jedesmalige Bedürfnifs, an Wunsch und Verlangen, und die Gegenstände des Strebens; 2) in dem Trozze gegen Widerstand mit der Aufregung der Eigenliebe und Selbstsucht; 3) in der sinnlichen Selbstbesiegung, bei welcher, als bei bei der Gewalt über seine Bedürfnisse, Selbstbewufstseyn vorhanden seyn mufs.

Im Erkenntnifsvermögen zeigt sich in dieser Periode noch nicht gleich Verstand (wie Weiller annimmt), sondern mehr noch Gedächtnifs und dann Aufmerksamkeit, das Sinnen auf Mittel der Befriedigung einer Neugier. Das Erkenntnifsvermögen steht hier noch stärker unter dem Begehrungsvermögen, unter der Lust und Neigung. Der Knabe will daher nicht blos lernen, sondern auch lehren, nicht blos einnehmen, sondern auch ausgeben. Je mehr die Neugier getäuscht wird, um so mehr geht sie in Wifsbegierde über. Des Knabens Fragen und Untersuchen geht noch blos auf wirkliche und auf die nächsten Gestalten, wie auf Kleinigkeiten. Er ist zwar auch bald aufmerksam auf die Vorzüge des Standes, aber blos wegen der dabei entstehenden Vorstellungen von schönerer Bekleidung, von mehr Bedienung. Hierbei findet sich aber die erste Gelegenheit das Wahre und Falsche unterscheiden zu lernen.

Allerdings steht leichte Fassungskraft für viele Kleinigkeiten und gemeine Dinge, die wir weder zu beachten pflegen, noch auch berechnen können, in Verbindung; jedoch nach der Erfahrung mehr im Mädchen als im Knaben. Schon der Knabe lernt unendlich viel. Er lernt sprechen, und wie viel gehört dazu allein! Mit dem Sprechen geht dann das eigentliche Räsoniren, d. i. das Denken immer weiter fort.

Es beginnt mit der Wifsbegierde das Glauben, doch auch das Zweifeln. Der Glaube, der Urgrund in der Religion des Gefühls, geht aus dem Aberglauben hervor und wird durch die Phantasie und durch Anhänglichkeit an Beispiel und Ansehen unterstüzt. Das Schliessen, welches wir in dieser Periode finden, ist immer nur von der klaren Gegenwart nur auf die nächste dunklere. An der Gränze des kindlichen Alters begeistert schon das Hohe und Schöne, und dies zieht, wenn es kein höheres Leben gäbe, die Wünsche für die ewigdauernde Kindheit an sich.

B. Jugend.

V. In der zweiten Hauptperiode finden wir das erste Vollenden und Aufstreben des Menschen in dem Jüngling und der Jungfrau.

Diese Epoche der vollständigsten Blüthe, dessen Bild die Griechen in ihrem Apollon vollendet erblikten, wird von Weiller als die Periode der Vernunft beschrieben. Sie ist aber, und wenigstens im Beginnen, weit mehr das Zeitalter der stärker erwachten und erwachenden Phantasie, die Zeit höherer Gefühle und beginnender Leidenschaften. Allmählig ordnet sich das innere Treiben unter eine mündige und werdende Vernunft. Ueber die Gegenwart oft erhoben, breitet sich hier der Mensch in die Vergangenheit und in die Zukunft aus, als reproducirendes und schliessendes Wesen. Hier berühren sich zuerst die Extreme und es begegnet sich der unterste und der höchste Grad der Empfindsamkeit, die höchste Anstrengung und Abspannung. Aber eben hier wird zugleich für das Leben des Menschen entschieden. Hier gehen die Menschen freier aus einander und eine stärkere Eigenthümlichkeit beginnt. Schon ziemlich gewöhnt oder verwöhnt, gleichen sich die Jünglinge unter sich weniger, noch weniger aber sind Jünglinge und Mädchen sich ähnlich. Das Mädchen tritt in diese Periode früher, eilt aber auch schneller hindurch. Nun ertheilt die Natur einen neuen höheren Reiz, die Schönheit, eines der lezten ihrer Geschenke. Das Leben blüht. Dennoch könnte sich der reine Mensch eine ewige Jugend in Hinsicht auf die Uebermacht der Phantasie

nicht wünschen, da er bei dem schwachen Gegengewicht des Verstandes keine Selbstgewalt erhielte!

Die Mündigheit bereiten übrigens verschiedene physische Veränderungen vor. Aber selbst im physischen hat sich die Natur an keine Jahre gebunden, vielmehr geschieht die Entwiklung bald schneller, bald langsamer. Entscheidend und merkwürdig ist hier der Einflufs des Himmelsstrichs, durch den sie zeitiger in der Jungfrau, später im Jüngling entsteht. Jene Veränderungen aber, welche die Entwiklung des Geschlechts ankündigen, kommen dem Menschen eigenthümlich zu.

Hatte die Natur in diesem Zeitraume eine grosse Epoche im Leben angekündigt, so hatte sie sie eben daher anfangs nur vorbereitet. Von ihr war die Geschlechtsanlage nur allmählig zur Geschlechtsempfindung überzubilden. Erst nach dem Erwachen der Geschlechtsempfindung entwikkelt sich die Geschlechtsneigung, und auch diese ist erst so unbestimmt, dafs sie sich eher in Freundschaft als Liebe hüllt, und sich anfangs nur in sehr entfernten Beziehungen verräth. Diese Wirksamkei der Natur erfolgt, ohne dafs es der Mensch bemerkt; ja die Geschlechtsempfindung erwacht in dem gesunden und unverdorbenen Menschen, ohne dafs er sie versteht und ohne dafs er sie in sein deutliches Bewufstseyn aufnimmt. Dafs die Natur hier sehr verborgen wirkt, und dafs der Mensch in diesen Uebergängen sich selbst am meisten als Räthsel erscheint, dies beurkunden mehrere sich nach und nach entfaltende charakteristische Eigenheiten dieser Periode. Diese wer-

den aber nicht aus den körperlichen Regungen allein erklärbar. Vielmehr wird jener Uebergang erklärbar durch die Seelenvermögen, mit denen die niedere Natur in Wechselwirkung tritt; dies ist die Phantasie und das moralische Zartgefühl. Daher ist dieses Zeitalter das poetische und dasder Ideale, welche noch in unbestimmter Form mehr riesenhaft und wunderbar wechseln als harmonisch erscheinen. Mit jenen Vermögen im Bunde erreicht die Natur ihre Richtung, aber auch nur ihre wahre Richtung zu einem fernen grossen Ziel.

Zuerst bemerke man also das Erwachen der Phantasie, dieses oft ohne Schuld angeklagten Vermögens, welches nur durch niedere Beimischungen den Menschencharakter vergiften kann, statt ihn durch ein höheres gesezgebendes Vermögen zu veredeln und mit sich selbst Eins zu machen. Sie ist das Mittelvermögen zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen Natur und Freiheit, zwischen Körper und Geist, was also von allen beiden Seiten gleich erregbar ist. Sie wirkt zunächst unerkannt in dem Begehrungsvermögen, und dann in Gefühlen und Vorstellungen zugleich. Sie wirkt unerkannt in dem Triebe nach Lustigkeit, wie in einem sehr reichen Auffassungsvermögen. Jezt vereint sie also eher den Menschen, führt ihn immer mehr zu seinem ganzen vollen Selbst, statt ihn zu entzweien oder blos zu zerstreuen. Sie mischt sich mehr oder minder in den ganzen Menschen. In dem Jünglinge leben Ideale und der Sinn für das Prächtige, Erhabene und Grosse, für das Ungewöhnliche und Seltene. Viel Stoff, wenn auch Wild-

Wildheit verleiht die Phantasie. Mit ihr erwacht die Freiheit immer mehr und mit dieser der Himmel und die Hölle des Menschen.

Das Erkenntnifsvermögen berührt die Phantasie am nächsten, deren starke Geschäftigkeit sich hier am frühesten und sichtbarsten zeigt. Durch ihre stärkere Reproduction erzeugt sie ein lebhaftes, vielumfassendes Gedächtnifs, besonders jezt als Erinnerungsvermögen (das bei Manchem wohl bis ins dritte Jahr des Lebens lebhaft genug zurükgeht) für ehemalige Genüsse, ein fast gieriges Auffassungsvermögen für Vorstellungen aller Art, ohne grade angenehme oder leichte zu wählen. Willig, ja gern spielt dieses leicht und saugt noch gern die trockensten Dinge ein oder sagt und ahmt sie nach. Durch dies Behaltungsvermögen aber ist die Zeit des Sammelns und des Lernens, besonders der Uebungen des Gedächtnisses und Bezeichnungsvermögens in Sprachen etc. gegeben. Noch liegt der Jugend höherer Genufs verborgen; die Neuheit der Vorstellungen und Formen bleibt noch ihr höchster Reiz, da sie mehr zu hoffen als zu fürchten geneigt ist. Die Phantasie wirkt hier noch blos in schlichter Reproduction und Auffassung.

Mit diesem paart sich eine bestimmtere Wifsbegierde, statt der frühern Neugier. Statt dafs Wahrheit und Irrthum noch gleichgültig bleibe, treten sie nun in Collision und bilden in dem Jünglinge Zweifel. In diesen Tagen der jugendlichen Unbedenklichkeit glaubt sich der Mensch am sichersten im

Besiz der Wahrheit und am reichsten im Vielwissen. Dennoch ist die Vernunft des Jünglings, von der man diese Periode desto weniger hätte benennen sollen, noch schwach, minder ausgebildet und ausgerüstet als seine Phantasie, mithin noch eher zu unterdrücken als sein Verstand und sein Gedächtnifs. Daher ahndet er zwar Zusammenhan. der Dinge, wie der Zeiten, folgt jedoch der Voreiligkeit und Zuversichtlichkeit im Urtheilen, wie einem Hange zu Paradoxieen. Daher besticht den Jüngling ein System und er gibt sich ihm als einem Neuen leicht hin. Daher gibt er bald die Prämissen zu, ohne eben noch die Schlufsfolgen zu begreifen. Daher wird hier der Grund zur späteren Pedanterei gelegt. Doch bei dieser Erhöhung (Exaltation) seiner Kräfte bis in das Unbekannte geht ihm zugleich ein höherer Sinn für grosse Wahrheiten, für überschwengliche Ideen auf. Das Wunderbare zieht seine Imagination stärker an, als es seine (zum Zweifeln noch wenig erhobene) Vernunft zurükstöfst. Daher entsteht jezt gleichsam die zweite Religion, die er sich selbst für das Leben bildet, der ersten Geisterfurcht entgegengesezt. Eben daher wird nun leichtes Eingreifen in grössere Unternehmungen, Planentwürfe sichtbar. Ein Wort, ein Mensch ergreift sein ganzes Wesen und Alles interessirt ihn an ihm. Alles dies hängt aber von der Dauer der Herrschaft, welche die Phantasie hat, ab.

Durch die immer weitere Verbindung mehrerer Ideen mit einander steigt er auf zu Idealen. Diese sucht er lange in mehreren Menschen, und da

dies ihm fehlschlägt, in einer höhern überirdischen Welt, die jezt seinem Sinne vorliegt. So erscheint das Zeitalter des Dichtens und Phantasirens, die Unzufriedenheit mit Verfassungen, wie in Revolutionen immer Jünglinge die Hauptrolle spielen, — bis dann endlich das Ideal in Einer Seele gefunden ist, wornach erst die Vernunft-volle Einheit in dem Menschen ausbreiten kann.

Des Jünglings Herz ist weiter als im reiferen Alter und kann nur durch Verbildung eng seyn. Eine einzige Begebenheit kann ihm das ganze Leben auszufüllen scheinen. Sein Gefühl gewinnt eine vorzüglich leichte Entzündbarkeit, und daher auch mehr Tiefe. In ihm finden wir Zartheit und grössere Ausgedehntheit der Gefühle, steigende Verfeinerung, aber auch höhere Reinheit. Er fafst mit seinem Gefühle mehr die Natur im Grossen auf, und es bildet sich der Sinn für das Schöne und für das Erhabene. Daher geräth er fürs Grosse, Kraftvolle, Muthige, Kühne leichter jezt in Sympathie und Bewunderung, leicht in Begeisterung, und in stumme Ahndungen des Göttlichen. Früher entwickelt sich das Gefühl für das Schöne, am Ende dieser Periode das für's Erhabene. Dies wird zum Unnennbaren und Unaussprechlichen; es enthält eine Erhebung über die Gegenwart, über die Zeit und sich selbst.

Stark ist der Sinn für Wahrheit, der sich dann in den Klagen des Jünglings über Thorheit und in Seufzern über Druk äussert. So erscheint auch in Reinheit das Gefühl für das Sittliche, welches oft die Stelle der Vernunft vertritt oder die-

se, wo sie sich schon kräftiger äussert, wenigstens unterstüzt. Das Laster starrt den Jüngling an und es wird ihn nur durch Betäubung zu besiegen vermögen. Es ahndet der Jüngling leicht den Schein von Tugend und jede Unnatur, die er bald erbärmlich, bald sogar niedrig und ehrlos findet. Bei den Triumphen über die Entlarvung des Heuchlers, zeigt er, wie mächtig ihn Tugend anzieht.

So enthüllt sich dann das Gefühl des Selbstvertrauens, der Zuversichtlichkeit und des Muthes. Diese können aber um so lebhafter seyn, da die Schwierigkeiten noch weniger gekannt werden. Hieraus stammt die Entschlossenheit und die Willigkeit zu sterben. Gegen das Leben hegt die Jugend grössere Gleichgültigkeit, wie sie den Tod auch aus Mangel an Reflexion nicht fürchtet und mit Leichtsinn ihm entgegen geht. Sie geniefst zwar, aber mehr durch die Sinne als durch die Reflexion; sie lebt ohne Voraussehung nur in der Gegenwart und gibt das Leben ohne weit hinausreichende Pläne und ohne völlig befestigte Leidenschaften leicht hin. Dazu kommt, dafs, wenn sie auch zur Idee des Todes gelangt, diese immer nur als erhaben erscheint und als Contrast mit der Lebensfülle. Die Gestalt des Todes ist dem Jüngling nicht furchtbar, denn sie wird von ihm nicht deutlich erkannt; er glaubt sich selbst nichts dadurch entrissen und die Unabhängigkeit wird ihm reizend. Um so leichter reifst sich daher die Jugend vom Leben los, wie es die Hingebung des Mädchens in den Tod, die Freudigkeit für das Sterben bei ihrem Leben in einer höhern Welt zeigt.

Der jugendliche Leichtsinn läfst die angenehmen Gefühle leicht vorübergehen und weniger schäzzen. Daher fühlen sich Jünglinge nie so glüklich, wie sie es wirklich sind und wie sie es gewesen zu seyn als Männer glauben.

Das Begehrungsvermögen wird in dieser Periode höher gespannt als in der früheren. Dem Triebe nach Essen und Schlaf ist wenigstens der Trieb nach Lust als Lustigkeit untergeordnet. Statt Gespielen sucht der Jüngling Gesellchaft und Umgang; statt mit Kleinigkeiten zu tändeln, gibt er sich anziehenderen und höhern Regungen hin. Das Streben nach Allthätigkeit wird kenntlich, und zeigt sich anfangs wild und ungeregelt, concentrirt sich aber immer mehr auf Einen bestimmteren Beruf, der im Zustande der Mündigkeit mit freier Selbstprüfung und dann erst mit Selbstbestimmung erwählt wird.

Mit den wechselnden Gefühlen schwankt nun der Charakter, in Anfangen und Nichtvollenden, in Ausstreben nach Vorsäzzen und Zurükbleiben. Der Charakter ist noch nicht vollständig und dauerhaft; er schwebt zwischen Temperament und Grundsäzzen, zwischen Vorurtheilen und Einsichten. Nun können die eigentlichen Tugenden und Laster eingepflanzt, Affecten zu Leidenschaften werden. Aus Nacheiferung und Wetteifer kann leicht Neid, ein beständiges unthätiges Brüten über die Vorstellungen des eigenen Mangels entstehen. Aus dem Streben nach Selbstständigkeit kann leicht Selbstsucht oder das sonderbare Streben hervorgehen, in aller Rüksicht etwas Andres, nicht einmal grade etwas

reell Befsres als Andre zu seyn. Namentlich bildet sich hier das kühne Selbstvertrauen, und daraus Stolz und Prahlerei. Den Adelstolz und die Geldliebe trifft hingegen meistens die Satyre des Jünglings. Indefs der Geiz den Jüngling empört, hegt er Ehrgeiz und oft kalten, oft auch edeln Stolz, der auf kriechende Schmeicheleien über Naturgaben hinabblikt und minder durch Ehrenstellen als durch Gemeinsinn für die Menschheit befriedigt wird. — Der zu früh gewekte Naturtrieb bildet Faulheit, Abneigung gegen Ordnung und Gleichgültigkeit gegen Ehre, aber auch Mifstrauen und Tücke. Späterhin geht aus falschem Selbstgefühle Freiheitssucht und aus Mangel an Erfahrung Unbesonnenheit und Tollkühnheit hervor, wie nicht minder Hang zum Repräsentiren, Naseweisheit und Vordrängen des Mädchens, Wizzeln und vorlautes Mitsprechen des Jünglings. So zeigt sich leichter Verdrufs über gehinderte und gestörte Lust; leichter und thätiger Unmuth auch bei nur scheinbarem Spotte oder Verachtung, mit steigendem Ehrtriebe.

Doch die aufgehende gröfsre Freiheit, die sich gegen alle Willkühr sträubt, kann auch schönere Blüthen hervorlocken. Unternehmend, muthig, grofs, voll Wärme für jede gute Sache kämpft der Jüngling gegen Despotismus jeder Art, es empört ihn Unmenschlichkeit, und er kann sich aufopfern für seine eigenen liebsten Neigungen, für das Vaterland, ja für eine ganze, unter ihm stehende, aber durch seinen Glauben gerettete Menschheit. Ihm ist die Geliebte, wie selbst die Gottheit, die holde oder erhabne Unbekannte, und er strebt mit Hofnung und

Sehnsucht hin zu dem entlegnen Lande. Der Abscheu gegen Zwang und Abhängigkeit vermehrt das Streben sich nicht mehr für schwach und für ein Kind halten zu lassen. Oft ist dieser Abscheu nur durch die Phantasie gebildet. Es ist daher der Jüngling wohl auch mehr Monarchist als er mit seinen republikanischen Aeusserungen zu seyn scheint; wenigstens liebt er mehr den Geist und das Ideal eines Freistaates als die Freistaaten, wie sie wirklich waren und sind. Er will zwar unabhängig und selbstständig seyn, allein er wünscht diese Unabhängigkeit auch Allen. Neigung zu Extremen wird nie fehlen und daraus oft einseitige Behandlung jedes Geschäfts fliessen. Doch gelangt der Jüngling durch sein kraftvolles Handeln auch immer mehr zu dem eigentlichen Wollen.

In allen diesen Erscheinungen aber liegt noch nicht die Vollendung der Jugend, sondern es mufs nach dem völligen Erwachen der Phantasie noch eine erweckende Eigenthümlichkeit hinzukommen. Dies ist die Liebe, welche auf alle Vermögen der Seele Einflufs hat und sie sogar in ihren Wirkungen und Richtungen beherrscht. Mit dem Einfallen des Strahls der reinern Liebe beginnt eine neue Schöpfung im Triebe und Gefühle. Der Kreis ist hier erweitert und der Zeitpunct gekommen, wo die Wahl des Standes, wie die liebenden Ahndungen den Jüngling es fühlen lassen, dafs die sorglose Kindheit entflohen sey. Dies ist das goldne Zeitalter der Jungfrau und des Jünglings, in dessen Brust nun ein edler Stolz, dem ein Gefühl von etwas Höherem als von Klugheit und Verstand sagt, rege wird.

Wäre auch wirklich die Geschlechtsempfindung schon früher erregt, so bleibt sie doch so lange ohne Bestimmtheit und ohne Bilder, als die Phantasie die Wechselwirkung zwischen Geist und Sinnlichkeit noch nicht vermittelte. Ist diese nun erwacht, so entsteht die Geschlechtsneigung und wirkt im Geheimen hin zum entscheidenden Charakter der Jugend, indem sie in Alles eingreift und es erhöht. In die Gefühle geht dann der Geschmak über; in dem Begehren hört das Mechanische auf, und immer höher erhebt sich der Mensch zu einer freieren Wahl. Die Phantasie reproducirt zwar zunächst noch blos, aber sie reproducirt nur Bilder des Höchstinteressanten. So entstehen dunkle Ahndungen von etwas Unaussprechlichen und Unnennbaren, ein noch ganz unbestimmtes Streben über die Welt. Es sucht aber nun die Jugend bald ausser sich mit Unruhe etwas Entsprechendes, und schliefst sich leicht und innig an das, was sie als Interessantes erkennt. Dies findet sich zuerst im gleichen Geschlecht, und daher in den Jugendfreundschaften. So wird das dunkle Aufstreben zuerst bestimmter durch Objecte der Erfahrung. Aber noch ist die Geschlechtsneigung, die sich an das Interessante hängt, nicht Geschlechtsliebe, welche erst erscheint, wenn die Phantasie das Schöne producirt. Auch hier irrt das beklommene Gemüth erst noch umher. Es sucht zuerst das Zarte auf; daher schliessen sich die aufkeimenden Jungfrauen so gern an Kinder; daher stammen selbst frühe Verirrungen der Knabenliebe, die sonst in einem Sokrates nicht so schwärmerisch hätte statt finden können. Es entsteht bald eine Sehnsucht

nach innigerer Vereinigung mit einem lieblichen Gegenstande, den man erst in der Natur, dann in seines Gleichen zu finden wagt, bis man von Einem liebenswürdigen Gegenstande überrascht wird.

In der Jungfrau deutet das geheime Annähern der Liebe eine gewisse Züchtigkeit und Schamhaftigkeit an. Allein auch hier ist sie noch so ätherisch und idealisch, dafs sie gar nicht auf das andre Geschlecht geht. Es entsteht ein natürliches Streben nach Liebenswürdigkeit, ein Streben (wenn auch lange noch nicht Sucht), zu gefallen, aus dem erst in der Ausartung Coquetterie wird. Daher nehmen die Mädchen als Jungfrauen ganz unwillkührlich eine höhere Grazie an, die nur bei eingeschlossenen Nonnen oder Hofnungslosen fehlt; daher bilden sie sich selbst immer gefälliger aus; daher (nicht aus physischem Reize) stammt die Tanzlust, als ein Wunsch sich schwebend schöner zu zeigen. Den weitern Fortgang entscheidet die Behandlung von Menschen und sittliche oder verderbende Erziehung. Das schwächere, reizbarere und schüchterne Mädchen hat minder Kraft zu widerstehen; daher es zur grossen Pflicht wird zu schonen und den Frevel zu fliehen, der eine erste und dennoch hofnungslose Liebe erregt. Es mufs das Mädchen in ihrem ohnehin abgetrenntern Daseyn, sich selbst mit der Gewalt ihres Gefühls überlassen, in den Abgrund der Leidenschaft hinabstürzen, von dem den Jüngling andre Sorgen für die Welt und die oft so wohlthätigen Fesseln der äussern Lage zurükhalten. Was aus dem Verschliessen der Ahndungen in sich bei den Mädchen entsteht, ist eine

Weichheit ihres ganzen Wesens, die in Phantasieen überfliefst. Schüchtern blicken sie in die Zukunft und werden ihre Aussichten in diesen Lagen ihnen benommen, so ist Traurigkeit und eine Schwermuth, die oft Kälte und Stolz scheint, ihre Stimmung.

Der sich später entwickelnde Jüngling erscheint neben der Jungfrau anfangs noch flüchtig und flatterhaft, ja wohl plump von seiner Knabenzeit her. Vielleicht zu streng schreiben daher viele Alte dem Jünglinge Veränderlichkeit der Neigungen zu. Allmählig wird er durch Entwürfe von Plänen gewandter, angenehmer und liebenswürdiger, und bei der grösseren Annäherung zu seinem Ziele aufgewekt, munter, froh und frei. Die Zeit der wärmsten übereinstimmendsten Freundschaft tritt ein. Nie fühlt er ihren Werth so als jezt; er sieht seine Gefühle, endlich sein ganzes Wesen verdoppelt und findet den, welcher ihn ganz versteht und dem er vertraut. Allein indem ihm in seiner Phantasie eine höhere Welt aufgeht, wird eine grössere Aufmerksamkeit auf sich selbst erregt; er will auch liebenswürdig seyn. Sein Verstand wird in dieser Beziehung aufgeboten. Er nimmt nun einen körperlichen Anstand, eine stille Würde, sich selbst unbewufst, an. So verräth sich jezt nicht blos Streben nach Nettheit sondern nach Geschmak. Damit vereint sich Gefälligkeit und zugleich entwikkeln sich Talente, z. B. zur Poesie oder Musik. Es entsteht ein Streben, Schönes zu sehen, erst nur in Bildern der Kunst, dann auch nur von Ferne im Leben. Endlich wagt es sich hervor zu der schüchternen Annäherung an Mädchen. Wie sich nun

die Liebe entfaltet und Richtungen einschlägt, so entscheidet sie über den Charakter des Jünglings. Sie kann ihm blos Zustand des Leidens und der Hingebung an Reiz und Täuschung, an Argwohn werden. Ein süsses, dem weiblichen sich mehr nähernndes Gefühl, läfst ihn die Zukunft schön und idealisch mahlen und seine Thätigkeit wird dabei aufgeregt. Es kann aber die Liebe auch eine leichtsinnige betäubende Zerstreuung werden, und das Edlere in ihm zerstören. In dem verdorbenen Unreinen ist nicht die Zerstörung des Körpers als einzige und nothwendige Folge sichtbar, wohl aber und vorzüglich der Unfähigkeit, sich zu dem Edleren und Höheren zu erheben, welche durch die Vergiftung der an sich unschuldigen Phantasie und durch ihre zu leichte Entzündbarkeit entsteht.

C. Mannes-Alter.

VI. Nach der Vollendung der Jugend lebt das erste Seyn in dem Manne und der Frau, — die Zeit der erworbenen Verdienste wie der Würde hebt an.

Aus dem Jünglingsalter bleibt die Empfänglichkeit noch vorhanden; diese soll aber nun auf das Wesentliche und Dauernde gerichtet seyn. Anders gedeiht der übertreibende Jüngling, in welchem der Sinn für das Ideale vorwaltete, anders der, in dem mehr der Sinn für das Reale rege war. Auf gleiche Weise verändert dabei, wenn der Sinn auf das Besondere und wenn er auf das Allgemeine gerichtet war.

Mit dieser Periode der ihre Rechte gewinnenden und behauptenden Vernunft tritt der gemachte Mensch ein, der Vollständigste und der Eigenthümlichste. Die Zeit nicht der Klugheit allein, sondern auch des Charakters oder wenigstens der festern Bildung desselben ist gekommen. Mehr Erfahrung, mehr Gewohnheiten sind gewonnen; der Mann zeigt sich mehr als Herr der Umstände und seiner selbst. Der Mann hat nun Eigenschaften und Fertigkeiten; also einen erworbenen bestimmten Werth, so in der Zuverlässigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue. Die phantastischen Gebilde der Jugend bekommen in ihm Wahrheit, Harmonie und Haltung des maasgebenden Verstandes. So ist auch die Frau in eine neue Sphäre getreten, welche mehr concentrirt erscheint.

Die Summe von Erfahrungen hat zugenommen; dadurch sind die Einsichten geläutert worden und der Geist hat mehr Ruhe und Consistenz gewonnen. Die nun ausgebildetere und gereiftere, gestärkte Vernunft erhält immer mehr die Herrschaft über die übrigen Vermögen, und, vereint mit Erfahrung, wird sie zum Beobachtungsgeiste. Kaltblütigkeit und Berechnung des Wahrscheinlichen im Denken, wie des Nüzlichen im Handeln bleibt Eigenthum des Mannes. Verständiger, klüger, consequenter als der Jüngling, speculirt er mehr practisch auf wohlberechnete Pläne, und sollte immer der gröfste Selbstkenner seyn. Vorsichtiger verfährt er nun, mit Unterscheidung des Reellen und Dauernden vom leeren Schein und Bleiben. Mit mehr Voraussehung bestimmt er die Pläne, und seine

Vorsicht und Umsicht läfst ihn Vieles, oft Mehr und Schlimmeres sehen als wirklich vorhanden ist, So entspinnen sich nun auch Intriguen und Kabalen der Männer, Klätschereien der Frauen.

Mit den Graden der Empfänglichkeit und den Reizen der Neuheit nimmt die Lebhaftigkeit der Gefühle zu. Das Gefühl voller und geübter Kräfte ertheilt die sicherste Ahndung vom Selbst. Kein Vergnügen macht mehr so starken Eindruk auf den Mann, da er schon viele Arten derselben kennen und würdigen lernte. Gleichmuth ist sein Grundgefühl, Achtung gegen Andre ihm mehr eigen als Sympathie. Doch fühlt er die Gebrechen des Vaterlandes stärker als die Leiden der Menschheit. Er zeigt Sinn für Wohlstand und Gesezmässigkeit. Das Gefühl der Jugend lebt mehr in den Dingen, das der Männer und Frauen mehr in sich selbst. Ihre Gefühle sind nicht mehr so weich, und so hingebend; auch treten nun Gefühle der Mutter und des Vaters ein, das Selbstgefühl ein Glied im Ganzen, ein Bürger in der Gesellschaft, ein Etwas im Staate zu seyn. Im Schaffen zeigt sich der Mann, im Erhalten die Frau. Der wahre Mann lebt im äussern Wirken und Kämpfen mit der Aussenwelt, wie mit allen Mifsverhältnissen der bürgerlichen; die wahre Frau in der äusseren Geschäftigkeit und dem Ausgleichen der Mifsverhältnisse der häuslichen Welt. Stiller werden erst beide in ihren Kindern, der Mann im Musterleben für seine Kinder, das Weib im unmittelbaren Erziehen ihrer selbst.

Des Mannes Theil ist höheres und geordneteres Streben für sein Selbst zu sorgen und für das, worin er es sucht, thätig zu seyn. Der Trieb nach dauerhaftern Gütern, und zuerst nach dem Nüzlichen waltet in ihm. Ist er auch nicht so unternehmend wie der Jüngling, so ist er ausdauernder in Verfolgung und Vertheidigung seiner Vortheile. Kenntlich wird ein mächtiger Trieb zur Ehre; doch strebt er hier minder nach vorübergleitendem Lobe als nach dauerndem, Zwecke beforderndem Ansehen. Oft will er mehr Achtung, wohl gar Furcht, als Liebe, wenigstens mehr Vertrauen. Er zeigt ein strengeres Halten auf Ordnung, auf gesellschaftliche Einrichtungen, auf bestehenden Wohlstand. So scheint er oft von einem öffentlichen Geiste beseelt zu seyn, wenn es auch der reine Gemeingeist nicht wäre. Er hält auf seine Rechte und dabei nährt er verfeinerten Stolz.

Grösser ist in ihm die Selbstbeherrschung. Er gibt sich nicht so leicht der Leidenschaft hin, als der Jüngling; dagegen sind seine Leidenschaften kräftiger und dauerhafter; sie werden Laster. Bald wirkt in ihm ein fester Wille. Dieser macht ihn aber auch fertiger in der Verstellung, verschlossener, als der Jüngling ist. Wer in der Jugend träger und verwöhnter war, wird nun ein selbstsüchtiger, starrsinniger Mann, wohl auch Tyrann. — Der Charakter bewährt sich hier als Gediegenheit und reines Gepräge. In ihm liegen Festigkeit, Beharrlichkeit und Stärke, den weichlichen Rührungen der Schwäche entgegengesezt. Kraftvoller Vorsaz und muthiger, unbrüchlicher Entschluss sind seine Aeusserungen.

Wie nun aus der Liebe des Mannes und Weibes eigne Wesen hervorgehen, so sollte aus der Harmonie ihrer Naturen sich ein neuer gemeinschaftlicher Wille erzeugen; das stille Haus sollte wie die Familie das schöne Werk von einer eignen Seele seyn und eigne Gestalt und Züge haben. Freilich dürstet noch oft das Gemüth, welches doch Liebe gesättigt haben sollte, und rastlose Unruhe bleibt nicht selten noch der Antheil dieses Mittelalters. Die Ehe sollte reine Ausbildung der Geschlechter seyn. Daher kann der Hagestolze nie die Haltung und Festigkeit des Charakters in dessen ganzem Umfange erlangen. Der Hagestolz wird nemlich Egoist und Sophist; unbehülflich bleibt er auf eigene Art und es verfolgen ihn Leidenschaften, die nur durch die Verhältnisse und Lagen, welche er flieht, abgeschliffen werden.

D. Greises-Alter.

VII. Das vollendete intensive Leben und Seyn finden wir im Greise und der Matrone (betagten Frau). Dies ist das Alter, welches am meisten verkannt wurde, und bei dem man der Menschennatur das höchste Unrecht zufügte, indem man meistens nur Schwächlinge und absterbende Menschen schilderte, ja das Alter die einzige unausbleibliche Krankheit nannte.

Erwarten sollte man bei teleologischer Auffassung der Entwiklungsperioden des Menschen, dafs in dem Greise wo nicht ein vervielfachter, doch der vollendetste Mensch zu finden sey. Wir sollten hier

die Menschheit in ihrem völlig ausgezeichneten Bilde und nach ihren höchsten Naturzwecken gleichsam als Norm erblicken, hier das auffassen können, was sie werden kann. Ein moralisches Ganzes, wo die höhere freie Kraft gesiegt hat über die niedere thierisch-körperliche, wo die Frucht unzähliger Erfahrungen in Reinheit gereift hat, dies sollte man wohl an diesem Ziele ahnden, und die Gemälde, welche rein und gesund fühlende Völker von diesem Alter entwarfen, als wahr erkennen. So sollte man endlich in dieser lezten Periode etwas Ausgezeichnetes erwarten, da sich die Seele aus dem tiefer sinkenden Körper immer mehr erheben und so bei dem allmähligen Absterben der physischen Kräfte und dem Instincte des Schlafs wie der Geschmaklust ein höheres Leben aufgehen könnte. Dennoch schilderte man den Greis in seinen starken Ahndungen der Unsterblichkeit und da, wo er das Leben als sein betrachten kann, als lebenssatt.

Alter (ausgezeichnet so genannt) fasst als Greisesalter die lezte und höchste Entwiklungsstufe, die Reife in sich. Im anthropologischen Sinne wird es als gleichmässige Wechselwirkung der Seele und des Körpers, im psychologischen als die Periode des vollendeten Menschen oder wenigstens der höchstmöglichen Annäherung an das Ideal der Menschheit betrachtet. In dieser Zeit hat der Mensch seine Naturbestimmung erreicht und auf sie folgt der Tod, als Folge der Reife.

Schwäche ist in Beziehung auf das Greisesalter, wie überhaupt, relativ, und von der Stärke dem Grade

de nach verschieden. Man unterscheide dabei a) eine allgemeine oder totale Schwäche, welche in den ganzen Organismus der menschlichen Natur ursprünglich verwoben ist, und in alle Alter eingreift. Oft hat sie den Namen der Sinnlichkeit, oft den des Gefühls und dann sezt sie als die schwächere Seite eine stärkere voraus, nemlich die Vernunft. Diese Schwäche ist eine nothwendige und wenigstens in gewisser Hinsicht (z. B. untergeordnet) bleibende Schwäche. b) Die partiale Schwäche hingegen schliefst Kraftlosigkeit, eine verminderte oder beschränkte Thätigkeit, eine geringere Lebhaftigkeit und Reizbarkeit in sich. Als vorübergehend hängt sie blos von momentanen äusseren Bedingungen ab. Dahin gehören aber einmal zufällige Gebundenheit und absichtliche Unterdrückung der Kräfte, und dann temporäre Ermüdung, nach welcher jedoch noch das Vermögen der Selbststärkung und Sammlung bleibt. Partiale Schwäche finden wir in jedem Alter, aber nicht diese werden allein dadurch unterschieden, sondern jeder einzelne Mensch von den Anderen. So ist auch im Greisesalter nur partiale Schwäche aufzufinden; darum ist es auch an sich nicht Krankheit. Entzieht es auf der einen Seite den Nerven die vorige Spannung und wird es dadurch eine Vorbereitung zum Sterben, so liegt in ihm auf der andern Seite eine Vorbereitung zu einem freiern und reineren Leben.

Um zu bestimmen, von welcher Ausdehnung und Art die partiale Schwäche im Greisesalter sei, kann man folgende Postulate voraussezzen: a) Die Erfahrungen und Fertigkeiten müssen mit den Jahren zunehmen, und das Greisesalter besizt mithin

dieselben in mehrfacher Zahl; b) die verschiedenen Kräfte müssen einander untergeordnet werden, wo dann die untergeordneten natürlich den Schein einer Schwäche annehmen, d. h. eine blos extensive, nicht aber eine intensive oder geistige. Die Schwäche des Gedächtnisses bleibt also, auch wenn das Alter sich weniger besönne, immer nur eine scheinbar totale Schwäche. Dazu kommt c) die Macht früher guter Gewohnheiten. Eine Seele, die sich einmal selbst eine Richtung gab, kann nie wieder zu dem Seelen-Chaos des Säuglings zurükkehren. d) Die Wirkung der sittlichen Kraft zeigt ferner im Greise eine Art von Selbstvernichtung. e) Der alternde Körper erklärt übrigens Nichts; denn wer wollte in der Erklärung ausreichen, was ein verdorrender oder steifgewordener Nerve dem Wizze schade, und hielten nicht auch Menschen mit schwachem Organe noch mehr aus? So stimmen auch Beobachtungen bei, für welche jene Prämissen leitende Ideen sind. Die Pflanze durchgeht ihren Cyklus und welkt, das Thier wird stumpf; allein ist dieses wirklicher Rükgang? Mufs der Greis, der kindlich werden sollte, zugleich kindisch werden? verschwindet wohl eine Naturkraft, oder ist dies nicht blos Wechsel der Formen? Eine Anlage war vorhanden; diese bleibt und besteht. Verläfst man diesen höhern Standpunct der Erfahrung, um in den alltäglichen Kreise und unter altgewordnen Menschen zu beobachten, so zeigt sich deutlich, welche die schwachen Greise sind. Diese sind nun entweder die unschuldigen Opfer einer frühern Verziehung und der noch immer in der Pädagogik experimentirenden Zeitgenossen,*) oder es sind die Opfer einer spätern fremden oder eigenen Verderbung (wie in denen, welche den Geist nie zur Bestimmtheit, ihre Jugend nie zur sittlichen Kraft erhoben), oder es sind endlich die Opfer der Zeitvorurtheile gegen das Alter, der Verkennung wahrer Stärke unter der scheinbaren Schwäche. Die sogenannten starken Geister werden allerdings im Alter oft sehr schwach; allein ihre Stärke war eine unnatürliche Uebertreibung einseitig gebildeter Kraft. Dagegen rechnet man jeden Alten, der aus einem Zweifler zum Gläubigen, aus einem Heterodoxen ein Orthodoxer ward, zu den Schwachen, und doch ist vielmehr der Glaube (der wirklich wahre) dem reinen Menschen, wie eine Orthodoxie (die wirklich richtige Idee) Bedürfnifs. Die wahre Stärke zeigt sich keineswegs intolerant, sondern ruhig und still und entsagend wirkend. — Doch die Erfahrung führt uns auch starke und geistesstarke Greise herbei, selbst mit dem längsten Leben, in jedem äussern Verhältnisse und bei ausgetroknetem, ja verstümmeltem Körper.**) Es finden

*) So konnte selbst Newtón bigott und als Mathematiker in seinen Berechnungen, so richtig sie auch waren, nicht klug werden. Man will sogar mehr geistesschwache Greise als Matronen bemerkt haben, da theils die Erziehung bei diesen oft naturgemässer, theils die Aufforderung für intensive Bildung stärker ist. Diese wollen ihr Alter nicht gestehen und kaum verräth es ihr Aeusseres.

**) Der um das Jahr 1801 verstorbene Prof. Büttner zu Jena glich zulezt dem Körper nach einer wandelnden Mumie, und blieb dem Geiste nach immer Jüngling ohne Grämlichkeit,

sich sogar stärkere Greise, als es Jünglinge sind,*) und es kann die Kraft wirklich erhöht heissen, da sie für die schwächere Sinnlichkeit minder bedarf und die Ruhe nicht leicht gestört wird. Und hätte es auch nur Einen Greis jener Art gegeben, so würde er beweisen, dafs Schwäche nicht im Alter liege. Nicht das Alter kann daher schwach heissen, und nicht einmal das Altern, in dem vielmehr kenntlich wird, dafs der Geist sich von der Erde wegziehe und seiner ewig steigenden Natur noch erhebe, sondern nur die Alten, wie sie gewöhnlich sind. Das Reizende und Rührende ist nur gewissen Altern eigen; das wahrhaft Schöne und Erhabne werden wir in allen und noch in dem höchsten Alter finden. So werden auch edle Handlungen noch in der Erinnerung stehen und unversiegbare Quelle innrer Zufriedenheit werden. Dem hohen Alter überhaupt kann man noch die kräftigste Energie des Herzens zutrauen und sogar zumuthen, wenn auch nicht allen Alten.

Wie die gemeine Wirklichkeit uns Greise vorführt, da finden wir sie allerdings zum Theil weniger ehrwürdig, wenn nicht oft auch lächerlich. Solche aber gehören meistens den höhern Ständen an, da für diese mehr frühere Richtungen und mithin Verirrungen möglich werden, obgleich auch bei ihnen die Schwäche neben dem Adel der Gesinnung und der Gutmüthigkeit leicht geduldet wird. In dem Betagten haben die Seelenvermögen die bestimmteste Form, Richtung und Fertigkeit überhaupt erhalten, mithin auch das bestimmteste Verhältnifs. Ist dieses Bestimmteste mehr oder minder das Höchste derselben, so wird diese Bestimmtheit auch mehr oder minder Harmonie, mehr ruhige Beharrlichkeit als ungelenke Starrsinnigkeit seyn. Ist sie hingegen nur aus einseitiger oder falscher Bildung hervorgegangen, so zeigt sich nur die traurige Unverbesserlichkeit früh angenommener Fertigkeiten.

Der objective Sinn ist in dieser Periode allerdings stumpfer, allein seine Feinheit ist gestiegen, denn der Greis sieht feiner als das Kind und der Jüngling, da der Geist im Sinne wirkt. Das Gedächtnifs wird kurz, allein auch hierin liegt eine Probe für die frühere Beschaffenheit. Nicht Alle verläfst das Gedächtnifs und die Phantasie. Im Gegentheil erneuert der Greis die frühesten Begebenheiten mehr als der Mann und jene leichter als die

---

voll feurigen Enthusiasmus für Wissenschaft und voll zarter Kindlichkeit. — D. Mittelhäuser, welcher 1801 zu Dresden starb, war gebrechlich, duldete seit 1788 an der Zerreissung des linken Hüftennervens, bei dem Schwinden des linken Fusses, und verlor die Verdauungskraft fast gänzlich, behielt aber bis an seinen Tod einen freien und thätigen Geist. Ein ähnliches Beispiel war Hobbes.

*) Rubens jüngstes Gericht und Raphaels Verklärung sind die spätesten Arbeiten dieser Künstler. So bewährte Robert Constantin sein starkes philologisches Gedächtnifs im höchsten Alter (bis zum 105ten Jahre); so war Hamans letztes Werk die Abhandlung über Verklärung und Verkörperung; der geistesstarken alten Philosophen, wie Sokrates, Cato, Seneka und Andrer nicht zu gedenken. Nicht selten verlor sich der frühere Wahnsinn im Alter, und Beobachtungen (von Haslam und Pinel) lehren, dafs kein Wahnsinn über das 70ste Jahr hinausreiche.

nächstvorhergehenden. So führt das Vorstellungsvermögen den Greis zurük in die Kinderjahre und Jugend, da die ersten Vorstellungen und die Fähigkeit dazu gleichsam den Grund ausmachen, der später entwickelt, erweitert und bestimmt wurde. Alles hat in ihm wenigstens die Form der Ueberzeugung angenommen, wenn auch diese nur die Fertigkeit wäre, gewisse Gegenstände aus einem bestimmten Standpuncte leichter betrachten zu können. Das Streben nach Fortschritt hat nicht aufgehört; allein es bleibt mehr in der angenommenen Richtung und geht minder auf neue Gegenstände, welches die alten Lieblingsgegenstände verdrängen würde; minder auf neue Seiten der alten Gegenstände und Meinungen, als vielmehr auf tiefere Begründung und consequentere Bestätigung der Leztéren. Daher die Anhänglichkeit an alten Meinungen der Väter, an eignen und selbstgedachten Hypothesen und Systemen (was nicht immer dem Hange zur Trägheit und Unthätigkeit zuzuschreiben ist). Daher die Gründlichkeit der Greise und ihr Dringen auf dieselbe; daher ihr Pedantismus, der aus Beschäftigung mit Kleinigkeiten entspringt. Eine frühere gute Richtung kann jedoch auch hier die Empfänglichkeit für neue Ansichten bewahren, und die Einbildungskraft lebendig erhalten, wie es Beispiele in nicht geringer Zahl darthun.

Eigenthümlich ist dem Greisesalter ferner die ruhigere Herrschaft der obern Vermögen, namentlich des Verstandes und der Vernunft. Daher die hier eintretende Bedächtigkeit im Sprechen, die Vorsicht im Handeln, die Lebensklugheit im Umgange.

Greise können noch grössere Unternehmungen eingehen und dabei von sinnlichen Bestimmungsgründen frei bleiben. Ihre grössere Erfahrung ist um so mehr Weisheit, je mehr sie das Resultat eigner, unbefangner Prüfung war, obgleich das Alter an sich nicht vor Thorheit schüzt. Die Lebhaftigkeit ihrer Vorstellungen zeigt zugleich ihre Gesprächigkeit und Redseligkeit an, besonders in Frauen. Mit Interesse des Gefühls erhebt sich der Greis über die Gegenwart und seine Ahndungen, die den Sinn für Prophezeiungen erzeugen können, eilen zur Zukunft.

In dieser Zeit sind die Begierden und Neigungen verhaltnifsmässig die bestimmtesten. Was des Greises Seele einmal fesselte, das fesselt sie immer, das fährt er zu begehren fort. Was ihm früher zum Bedürfnifs geworden war, ist es jezt noch mehr; daher die Anhänglichkeit an dem ehemaligen Anstand, an Ceremoniell und Kleidung; daher das besondere Vergnügen in Erzählungen aus dem vorigen Leben. Die Sehnsucht nach der Kinderzeit und Kindersitte, die hier vorwaltet, gibt dem Greise eine kindliche Denkart und belebt die Zuneigung zu früheren Jugendfreunden. Leicht kann auch daraus die Neigung zum Spiele entstehen.

Unnatur ist es immer, wo Geiz und Langsamkeit in der Ausführung weitaussehender Pläne den Charakterzug des Greises ausmachen. Selbst an den frühen unnatürlichen Greisen bemerkt man eine Loskettung von der thierischen Sinnenwelt. Abgelebte Wollüstlinge beider Geschlechter hegen Abscheu vor der Wollust und eine Sucht, diejenigen

zu verfolgen, welche sie auf gleichem Wege, als sie früherhin betraten, gehen sehen. Der Geiz allein erhält sich am meisten, und Greise können über Erwartung noch gewinnen, wenn auch nicht über Erwartung verlieren.

Kenntlich wird das Streben nach Gründung einer bessern Nachwelt, nach Bildung besserer Menschen, als sie selbst sind. Daher stammt Liebe der Greise zu den Kindern, ihre freundlichen Mittheilungen der Weisheit und Erfahrungen. Sie wünschen daher auch ihre Nachkommen glüklicher als sich, und nur für sie wollen sie gearbeitet und gesammelt haben; daher entziehen sie sich manche Genüsse und ertheilen willig Rath. Doch aus diesem Streben gehen nicht selten Verirrungen hervor, besonders weil es von dem Verstande nicht so unterstüzt wird, dafs die besten Mittel ergriffen werden. Daher rührt denn das fortdauernde Sittenpredigen, das Seufzen über die verdorbene Jugend, welche dies nicht versteht oder nicht duldsam zu ertragen weifs; daher die Sparsamkeit und oft Geiz, der durch den Gedanken an die Schwierigkeiten der Erwerbung von Reichthümern entstehen kann.

Das Streben nach freierem Entbundenseyn und einer höheren Welt wird zum Theil zur Gefühlsschwelgerei der Betschwestern, oder zur Gleichgültigkeit gegen das Gegenwärtige, zum Theil aber auch Erhebung zu einer freieren Zukunft, da die innere Harmonie eine höhere Welt ankündigt. Durch die Forderung, in spätern Jahren sich selbst anzugehören, für die Erziehung zur höchsten Bestimmung,

wird das Verlangen nach Ruhe und Sorgenfreiheit in Hinsicht der Verhältnisse erzeugt.

Vermindern sich auch die angenehmen Gefühle, so werden sie durch die unangenehmen im Gegensazze erhöht. Das Bedingte im Genusse zieht den Greis nicht mehr an, darum fürchtet er nicht, und bangt nicht vor dem Tode. Er will, wenn ihn Gesundheit unterstüzt, leben, weil er ganz leben soll; aber er will rein leben, nicht im Geräusche, sondern in sich, nicht in sinnlichen, sondern moralischen Gefühlen. Nur in dem Schwachen kann die Hofnung sinken oder nicht lebendiger werden, wenn der Blik das Ende des Lebens erreicht. Das Herz altert nicht; es fühlt der Greis zwar minder stark aber rein, minder heftig aber ruhig. Eine schwächere Empfänglichkeit für die Gegenwart gibt ihm schönere Nachgefühle und frohe Vorgefühle. Der Schimmer des sinnlichen Reizes ist verschwunden und das Gefühl des Sittlichen, wie das des Schönen, welche von dem ehemaligen Eindrucke abhängen können, ertheilen Heiterkeit und Ruhe des Seelenfriedens nach den Stürmen des Lebens, der sich in muntern Scherzen, in Wiz und in der Theilnahme äussert. Je weniger zart aber die sympathetischen Gefühle früherhin waren, um desto leichter kann Härte und Grämlichkeit eintreten. Ist das Gefühl der Schwäche im Greise zu stark, so werden die unangenehmen Gefühle erhöht werden und er furchtsam, scheu, unentschlossen, mifstrauisch und eigensinnig erscheinen.

Fassen wir nun mit einem Ueberblicke die Reihen der Entwiklungsperioden zusammen, so ergibt sich Folgendes als Resultat:

Dem allgemeinen Gange nach siegt der Geist über den Körper. Erst fing zwar die körperliche Masse an zu steigen, aber nur um der Sinnenwelt mehr Fläche zu bieten; dann trat die Zeit des Empfangens, der Aufnahme der Natur in Geist und Herz, und der Vereinigung ihrer Regel mit der eigenen ein; darauf wurden die Schlacken ausgestürmt in der feurigen Jugend, und Nehmen und Geben vereinte sich; in dem übrigen Reste kommt der Mensch zu sich selbst, und wird immer einheimischer in sich, zugleich immer abgeschlossener in seiner Welt und für seinen Himmel, den er sich bildete.

Es gibt eine Art von Cyklus oder Kreislauf, welcher aber nur scheinbarer Rükgang ist. In ihm liegt vielmehr Fortschreiten, insofern dieses in dem naturgemässen Aufstreben besteht, welches man bei dem Wechsel der Erscheinungen nicht selten als Rükkehr zur Natur bezeichnet. Das hohe Alter soll die Kindlichkeit wieder gewinnen, und sich dabei verjüngen zu einem neuen Leben; allein dies sey nicht die Kindlichkeit des Gefühls, sondern der Gesinnung. Das hohe Alter soll sich ferner den Bedürfnissen der ersten Kindheit nähern, nemlich nach Stärkung.

Ist die Bestimmung des Alters nur eine zufällige Form, und ist der Mensch nur im Grossen an die nothwendige Form der Zeit gebunden, so kann er sich nicht nur langsamer oder schneller entwickeln, sondern auch die ewige Kraft der Natur frei und stark machen; dafs sie weniger in ihm herrscht und länger fortdauert. Es gab eine ewige Jugend in allen

Göttern, aber auch göttliche Menschen können sie bis ins Spatleben in sich, eine reine Jugendfülle voll Kraft und Reiz und Liebe bewahren. Dies sind die Menschen, welche jeder Fortschritt der Menschheit ergözt, die in jedem Zeitalter leben und mit dem übrigen fortrücken, die sich selbst durch Geist und Gefühl und That zu verewigen wissen.

Die ausschliessende Achtung eines Alters bestimmt den Charakter der Nation und Familie, die Achtung aller Alter aber verbürgt und begründet den Charakter des reinen Menschen. Wo man das hohe Alter hochachtete, da verrieth man Einsicht und Schäzzung der reifen Erfahrung und der Geistesstärke, und es konnte Zügellosigkeit nicht Gewalt erhalten zu schaden. Der Menschenkenner zollt jedem Alter hohe Achtung, und sieht in ihm Stufen zur Vollendung. Die Jugend hat keine Vorzüge, da ja auch im Greise eine schöne Welt sich ruhig fortbewegen kann. Oft rennt der Jüngling in einer Unendlichkeit umher, welche gegen die des Greises gehalten, Wahnsinn heissen kann, indefs dieser mit seinem Blicke zwei Länder beherrscht.

Charakteristik der Seelenart der Temperamente.

Die Geschichte der Lehre von den Temperamenten warnt den Psychologen, consequent zu verfahren und seine Beobachtungen mit reinpsychologischen Bedingungen zu verbinden. Zuerst sah man die Temperamente als Mischung flüssiger, nachher als Mischung fester Körpertheile an, mit einem vollständigen Begriffe vom Körper. Dies geschah erst nach der alten Physik der Elemente. Hippokrates brachte mit seinen zwei Elementen des Feuers und Wassers vier Säfte heraus, und veranlafste die von Galenos eingeführten Benennungen. Doch bearbeiteten zuerst die Stoiker*) die Lehre selbst, und erklärten sie aus den feurigen und kalten Ausdünstungen des Pneuma, mithin aus der Substanz der Seele. Herophilos von Chalcedon in Alexandrien, der als Anatom die Nerven zuerst für Werkzeuge der Empfindung erklärte und ihren Ursprung aus dem Gehirne ableitete, und sein Zeitgenosse

*) Seneca de ira II. 18 sq.

Erasistratos, der das menschliche und thierische Gehirn sorgfältiger verglich und in ihm den Luftgeist anerkannte, bereiteten diese Lehre vor. Die Scholastiker, und besonders Boethius, bestimmten die Temperamente nach der Mischung der Flüssigkeiten im Körper. Stahl und noch mehr Haller schränkten sie auf die festen Theile ein. In der neueren Zeit bezog man sie auf die Seele, bis man sie mit dem ganzen Organismus in Verbindung brachte. Kant unterschied schon genauer die psychologische Ansicht von der physiologischen; Feder bemerkte das Willkührliche in der Zuschreibung zufälliger Eigenschaften *).

Die bisher angestellten Betrachtungen über die Temperamente können jezt nur noch in einer doppelten Beziehung gelten, und zwar entweder als Rubriken von Beobachtungen über besondere oder gar individuelle Naturen, wobei jedoch die Eigenschaften sehr zufällig angegeben waren, oder als logische Classificationen anthropologischer Verhältnisse der sogenannten Lebenskraft zu der Empfindlichkeit und Reizbarkeit des Gemüths, jedoch verbunden mit viel Einseitigkeit und Willkühr. Bei dem Allen blieb der Begriff des Temperaments sehr schwankend. — Wenn wir auch nicht die alten Namen beibehalten wollten, so bedürfen wir doch einen für das Mittelding zwischen Naturell und Charakter.

*) S. Kants Anthropol. S. 257. Feder über den menschlichen Willen. Zweit. Bd. M. S. auch Dirksen's Lehre von den Temperamenten, Nürnberg 1804.

Naturell ist die erste unwillkührliche Disposition des Gemüths in Hinsicht auf seine noch sinnlichen Aeusserungen. Es wird begründet durch die thierische Reizbarkeit und die ihr entsprechende innere Afficibilität. Das Angeborene darin läfst sich keineswegs behaupten, eher noch das Forterben. Bekanntlich erben sich nemlich gewisse Fertigkeiten unwillkührlich in Familien und selbst durch ganze Jahrhunderte in Nationen fort, wie Leichtsinn, Geschäftigkeit, Emsigkeit.

Ist einmal das Naturell durch die ersten Richtungen und Fertigkeiten der beiden Urtriebe angelegt und durch das Wechselverhältnifs dieser Triebe mehr befestigt, so entwickeln sich daraus allmälich auch mehr oder weniger verschiedene Seelen-Verschiedenheiten, besonders in den Empfindungen, Gefühlen und Neigungen, die jedoch anfangs noch nicht weit aus einander gehen. Daher sind die ersten Richtungen der besonderen Naturen sehr einfach. Uebrigens fliessen die weiteren Verschiedenheiten in einander; daher auch, je weiter wir fortgehen, um so schwerer die Gränzen zu bestimmen sind. Daher sind hierin die Sprachen so verschieden und die Worte fast nur durch Anschauungen in den Nationen selbst zu verstehen, welche diese Worte haben.

In das Naturell arbeitet sich das Temperament ein. Dieses ist Sinnesart, d. i. eine Form, eine (zufallig oder nothwendig) bestimmte Form der Sinnlichkeit in Ansehung der Quantität und Qualität, oder ein durch den ungeregelten nothwendigen Einfluss des körperlichen Wachsthums veränderliches,

willkührlich angenommenes (eigenwillig ergriffenes) Verhältnifs der sinnlichen (empfindenden, treibenden, umfassenden) Kräfte, — [eine anthropologische Stimmung, d. i. eine in dem ganzen Menschen unwillkührlich entstandene und willkührlich festgehaltene Disposition der physischen Reizbarkeit (der sogenannten Lebenskraft), und der physischen Erregbarkeit (Modificabilität des innern Sinns).]

Als Sinnesart ist das Temperament nicht blos veränderlich und bestimmbar, sondern sogar ganz veränderlich. — Nicht blos mehr als vier, sondern sogar unzählige Temperamente könnte man annehmen, weil die Menschen unzählig heissen können und Jeder sein eignes Temperament hat (wie schon Haller bemerkte). Ueberhaupt aber können so viele Temperamente aufgezählt werden, als Hauptcombinationen der Haupt- und Nebenrichtungen vorkommen. Insofern nun die unwesentlichen Veränderungen des Temperaments sehr verschieden sind, kann es keine allgemeine Geschichte des Temperaments geben, wohl aber eines Temperaments, mithin auch der Temperamente. Diese Geschichte schliefst sich an den allgemeinen Gang der Entwiklung der Willkühr an und verweilt innerhalb der beiden Extreme, dem Naturell und dem Charakter, oder geht bis zur willkührlichen Fertigkeit höherer Art, der Denkungsart. Innerhalb der Temperamente aber ist das sogenannte sanguinische der Punct, wo das Unwillkührliche in das Willkührliche übergeht, daher dieses noch ein grosses, ja das gröfste Schwanken und Wogen zeigen

mufs; auf der entgegengesezten Seite ein Phlegma, — welches längst nicht mehr als eine körperliche Feuchtigkeit, oder stagnirende Substanz angenommen wurde, sondern als eine im Gleichgewicht sich bewegende und möglichst lang sich erhaltende Sinnesart. Auch zeigt die Beobachtung (nach Lavater), dafs das Phlegma am wenigsten forterbt, und dafs Kinder meistens sanguinisch sind, am Ende des Lebensalters aber vorzüglich das phlegmatische Temperament erscheint.

Beobachtungen der Individuen reichen aber hierbei nicht weit aus, vielmehr mufs das Individuelle abgesondert und das specifische Merkmal des Generischen aufgefafst werden. — Die Eintheilung der Temperamente mufs sich möglichst anschliessen an die Natur und zwar an den allgemeinen Gang der ganzen, in Vereinigung wirkenden, Doppel-Natur des Menschen in ihren Hauptverzweigungen. Demnach sind die Grundtemperamente wirklich specifisch verschiedene (nicht individuelle) Arten. Diese Arten können zunächst nur auf die im Allgemeinen möglichen Verhältnisse jener Doppelnatur oder der antagonisirenden Urtriebe hinausgehen, oder auch auf die wirklichen unter einer gewissen Einschränkung, insofern nemlich als die wirklichen durch die möglichen bestimmt werden. Die aufzuführenden Arten müssen also die äussersten Extreme ausdrücken, innerhalb welcher die unzähligen Verhältnisse der specifischen Grundrichtungen in der Wirklichkeit bestehen. Zwischen den Extremen liegen aber mehrere mittlere Proportionen. Diese lassen sich schon darum als die wirk-

wirklichen oder gewöhnlichen vermuthen, weil die Extreme seltener sind.

Sollen diese möglichen Verhältnisse jedoch nicht blos ideal (logisch), sondern auch real, d. i. an den Naturgang passend seyn, so müssen die Eintheilungsgründe in den allgemeinen anthropologischen Entwiklungsstufen liegen.

Die Unterarten oder die weitern Verschiedenheiten und Nebenzüge entstehen 1) durch die verschiedenen Grade, in welchen die Grundbestandtheile der Arten in den Subjecten vorhanden sind, und diese 2) nach dem Einflusse entweder der körperlichen Constitution und herrschenden Totalzustände, oder der höhern Potenzen des Verstandes und der Vernunft, der Neigungen und des Willens.

Dem allen ohngeachtet gibt es keine gemischten Temperamente. Eine Uebereinstimmung des einen Temperaments mit dem Andern ist ohnehin da, macht aber noch keine Vermischung aus; denn diese würde eine Verschmelzung und eben dadurch eine Auflösung des einen Bestandtheils in den Andern voraussezzen. Allein widerstreitende und widersprechende Eigenschaften (z. B. die leidenschaftliche Heftigkeit des cholerischen und der flüchtigleichte Sinn des sanguinischen) werden eben deswegen unterschieden, weil sie nicht als combinirt gedacht werden können. Zudem ist hier von herrschenden Merkmalen, und einer durchgängig habituellen Disposition die Rede, nicht von blossen

vorübergehenden Aufwallungen, in denen auch der Phlegmatische noch zuweilen in einen Affect der Freude sich auslassen kann.

Die Grundtemperamente, d. i. der specifischen Arten für die Urtriebe sind nur Wenige. Am einfachsten wird ihre Eintheilung als die zweiseitige aufgestellt und auf die antagonisirenden Urtriebe und anthropologischen Urbestimmungen der menschlichen Doppelnatur gebaut, wo Passivität — Thätigkeit, Einwirkung — Gegenwirkung, Reizlosigkeit — Reizbarkeit, Negativ — Positiv erkannt werden.

Die erste Bestimmung kann verschieden erscheinen, als empfindlich und empfindsam, als weich und sanft, als schüchtern und furchtsam, als langsam, matt, stumpf und schwer, aber auch innig und tief.

Die zweite — als unruhig, heftig, stürmisch und enthusiastisch, als herzvoll, herzhaft und beherzt, als hizzig und feurig, als aufgewekt und lustig, energisch und durchsezzend.

Zwischen beiden läge dann das Lebhafte, das Ruhige, das Sinnige, das Feste.

Jene antagonistische Einwirkung und Gegenwirkung läfst aber nur folgende vierfache Combination zu, für welche die alten Namen beibehalten werden können.

> Es kann nur vier specifisch verschiedene Modificationen des innern und äussern Sinnes geben, und zwar:

1. Das sanguinische Temperament — als ungleich schwächere passive Erregbarkeit bei stärkerer, leichter und flüchtiger Rükwirkung, Thätigkeit (flacher, leichter Sinn).
2. Das Cholerische — als gleich starke Erregbarkeit bei gleich starker Rükwirkung (unruhiger Sinn).
3. Das Melancholische — als ungleich stärkere Erregbarkeit bei schwächerer Rükwirkung (schwerer Sinn).
4. Das Phlegmatische — als gleich schwache oder matte Erregbarkeit bei gleich matter Rükwirkung (matter oder stumpfer Sinn).

Nach dieser Darstellung sind sich also das sanguinische und melancholische Temperament, wie das cholerische und phlegmatische einander entgegengesezt. — Will man dieser psychologischen Eintheilung eine physiologische beifügen, so ergibt sich

1. das sanguinische Temperament als schwache Reizbarkeit (Beweglichkeit) des Körpers, (des äussern Sinns) bei muntrer, leichter und feuriger Empfindlichkeit.
2. Das Cholerische als starke Reizbarkeit bei energischer Empfindlichkeit.
3. Das Melancholische als starke, ungleich vertheilte Reizbarkeit bei träger und matter Empfindlichkeit.

4. Das Sanguinische als schwache, ja stumpfe Reizbarkeit bei langsamer und matter Empfindlichkeit.

Nun läfst sich das Temperament, so wie jedes Temperament insbesondere an den allgemeinen Entwiklungsgang der menschlichen Natur anschliessen, und dabei insbesondere an die Zeitbedingungen der Lebensalter. Es geht diesen Gang:

von Gebundenheit zur Entbundenheit,
von Trägheit (durch Thätigkeit) zur Ruhe.
von Oberflächlichkeit zur Tiefe der Empfindungen und Triebe,
von äusserem Leben zu innerem,
von Extension zu Intension.

Und so ergibt sich für das Temperament, welches fortschreitet

1. von der gröfsten Extension der Empfindungen und Bestrebungen aus, — im Kinde und sanguinischen Temperament — (Stimmung zum Gefühl für das Schöne);
2. — zu minderer Extension bei mehrerer Intension der Empfindungen und Bestrebungen — im Jüngling und cholerischen Temperament — (Stimmung zu Gefühl für die sinnliche Art des Erhabenen, das Prächtige);
3. — zu noch geringerer Extension und noch grösserer Intension der Empfindungen und Bestrebungen — im Manne und melancholischen Temperament — (Stimmung zu Gefühl für die höhere Art des Erhabenen, das Grosse);

4. — zu der schwächsten Extension der Empfindungen und Bestrebungen bei harmonisch beweglicher Intension — im Greise und phlegmatischen Temperament — (Stimmung zu Gefühl für das Höchste, (sittlich) Erhabene, Grofsmüthige.

Und so wird der Gang genommen

von der geringen Reizbarkeit des innern zu der geringern Reizbarkeit des äusseren Sinnes;
von dem Wechsel und der Ungleichheit der Sinnesart zu der Beharrlichkeit und Gleichheit der Denkart;
von der Wärme des Gefühls zu der Kälte des Verstandes;
von der Flachheit der Eindrücke zu der Tiefe derselben.

Das sanguinische Temperament und das melancholische sind mehr weiblich, das cholerische und phlegmatische mehr männlich. Bei jenen herrscht Leichtsinn und Tiefsinn, bei diesen Muth und Gleichmuth. — Wollte man für die Bezeichnung ganze Nationen in Rüksicht ziehen, das heifst, die Temperamente nach Graden der vollendeteren und bestimmteren Ausbildung in grossen Massen betrachten, so würden sich besondere Schattirungen und zwar am sichersten angeben lassen. Es würde das sanguinische Temperament auf die Franzosen, das Cholerische auf die Italiener, das Melancholische auf die Britten, das Phlegmatische auf die Deutschen fallen.

1. Kindliches oder sanguinisches (französisches) Temperament, — leichter Sinn.

Das kindliche Temperament zeigt, als physiognomisches Zeichen, munteres und unstetes Auge, wechselndes Mienenspiel, lebhaften Blik. Sein allgemeiner psychologischer Charakter ist leichte und schnelle, weiche und zärtliche sinnliche Empfindung und Trieb, jedoch flach, abwechselnd und vorübergehend, ohne Tiefe des Eindruks, ohne beharrliches und kräftiges Festhalten desselben. Die Thätigkeit des Sanguinischen steht dadurch immer in Bewegung und ihm wird es bei seiner Lebhaftigkeit zum Bedürfnifs, beschäftigt zu seyn, wobei jedoch weniger Fleifs und Anstrengung verwendet, als das Talent gezeigt wird. Daraus entwickelt sich der leichte Hang zu einer regellosen Geschäftigkeit ohne höheren Zwek und eine Scheu vor einförmigen und bindenden Beschäftigungen.

Seine leichte Erregbarkeit gibt diesem Temperament das Charakteristische der Affecten. Auffahrend im Zorn, doch aber schnell vorüberwallend, exaltirt der Sanguinische leicht und entzükt in Schmerz und Freude, doch gibt er sich bald in andre Zustände hin. Daher gehen seine so flüchtigen Affecten selten oder gar nicht in Leidenschaften über. Durch die leichte Wirksamkeit der vollen Lebenskraft wird die Lust befördert; nicht minder die Fertigkeit zum sinnlichen Genufs und Wohlleben. So ist diesem Temperament die Stimmung zum Frohsinn, das Ergözzen an heiterer Gesellschaft, an belebten Vergnügungen eigen. Mit ihm steht

Muthwillen, bis zur Ausgelassenheit erhöht, in Verbindung. Eben so schliefst sich der leichte Sinn an die reizbare Sinnlichkeit an und erzeugt die schnellen Bewegungen und heftigen Erschütterungen bei jeder Ueberraschung, wie auch den innerlichen Ungestüm des Schmerzes, der in Thränen und Klagen ausbricht und die Freude, welche ausgelassen und laut wird. In beiden Fällen geht dann leicht die Besonnenheit verloren; doch macht auch hier der Affect kühn und für den ersten Angriff beherzt.

Diese Menschen leben mehr in der Gegenwart als in der Zukunft, überrechnen daher ihre Projecte, Versprechungen, Gefahren nicht mit allen Umständen, noch mit allen Folgen. Daher stammt dann ihr Leichtsinn. Die Empfindlichkeit für Freude und Schmerz flöfst ihnen aber auch eben so leicht Mitfreude und Mitleid ein; daher sie theilnehmend, gesellig, anschliessend, bald bekannt, leicht vertraut mit Andern, ja wohl zudringlich und einschmeichelnd, beliebt und meist glüklich sind. Sie sind Freunde aller Menschen und mithin eigentlich keine. Biegsam und durch blosse Eindrücke lenksam schicken sie sich leicht in Zeit und Umstände, schmiegen sich auch in widrige Verhältnisse und lassen vieles ungerügt hingehen. So auch ihre Nachahmungssucht. Mit ihrer Flatterhaftigkeit hängt ihre Freiheitsliebe zusammen, die sie sogar widerspenstig gegen lang fühlbaren Zwang macht.

In ihrem Geiste verräth sich bei geringen Verstandeskräften Albernheit, (wie, nach Düclos, unter allen Dummen die Lebhaften die Unerträglichsten

sind) bei höhern Verstandeskräften aber ein schnelles Fassungsvermögen, ein lebhafter scharfer Blik in das Besondere und Concrete, daher auch Talent für schöne Künste. Desto leichter werden sie zerstreut, und nie abstracte Denker, noch weniger vertiefte.

So ist also die schwache Seite dieses Temperaments a) ihre Abhängigkeit von sinnlichen Eindrücken, die grosse Reizbarkeit und Bestimmbarkeit und der daraus hervorgehende Leichtsinn, mit welchem eine Reihe von Mängeln, der Hang zum sinnlichen Wohlleben, zur Unmässigkeit, Weichlichkeit und Wollust, überhaupt die leichte Verführbarkeit, der Mangel an Aufmerksamkeit (weil sie in jedem Augenblicke neue und kleine Reize auf sich ziehen), der Mangel an Selbstkenntniſs, das Erliegen unter der Macht des Beispiels und der Gewohnheit in Verbindung stehen. Der Geist wird schwach, das Herz weich und diese Weichherzigkeit kann durch hinzugekommene Schwäche des Körpers sehr erhöht werden. b) Die Veränderlichkeit und Charakterlosigkeit. Der Unbestand und Wankelmuth, welcher von Vorsäzzen zu Vorsäzzen, von Gefühlen zu Gefühlen fortgerissen wird, macht indiscret, schwazhaft, plauderhaft und unklug. Zwar sind (wie Duclos sagt) die Laster bei ihm nicht tief eingewurzelt, allein auch die Tugenden von wenig Dauer und Kraft. Der leichte Uebergang zur Bewunderung, Liebe, Zorn u. s. w. ermangelt der Dauer. Darum sind verderbte Sanguinische schwer zu bekehren. Diese Veränderlichkeit wirkt bei einem starken und festeren Körper in geringerm Grade, da dieser die Herzlichkeit der Herzhaftigkeit näher bringt.

Die stärkere, perfectible Seite dieses Temperaments liegt 1) in seinem leichten Sinne, der es nur mit dem Angenehmen, wenigstens Erträglichen zu thun hat, der über den entflohenen Schmerz leicht hineilt und der Hofnung nie entsagt. Je abgestumpfter für unangenehme Verhältnisse und Lagen er wird, desto empfänglicher wird man in ihm für angenehme. Daher mag dies wohl das glüklichste Temperament heissen, da ein sogenannter glüklicher Leichtsinn Unternehmungen beginnt, von denen eine Einsicht in die Schwierigkeiten zurükhalten würde. 2) Der Wiz und die Regsamkeit der Phantasie, neben schneller Fassungskraft. 3) Der Frohsinn, durch welchen das freudige Rechtthun gefördert und der niedrigberechnende Eigennuz und Betrügerei ausgeschlossen wird. 4) Sympathie und Geselligkeit, worin die Fähigkeit zu schönen und liebenswürdigen Handlungen aus dem Herzen, d. i. aus dem sogenannten natürlich guten Charakter liegt. Sie erzeugt eine Liebe ohne Eifersucht und Nebenbuhlerei, Herablassung und Schonung. 5) Unbefangenheit und Offenheit, ohne verhüllte Absicht und Verstellung; Naivetät ohne Affection.

II. Jugendliches oder cholerisches (italienisches) Temperament; unruhiger Sinn*).

Das physiognomische Zeichen für das jugendliche Temperament sind feuriges Auge, lebhafter, durchdringender und fester Blik, starker Ausdruk des Charakters im Gesicht, Lebhaftigkeit und Anstand der Bewegungen, des Ganges und der Sprache.

Der psychologische Hauptzug war für dieses Temperament Reizbarkeit des Gemüths, Lebhaftigkeit und Stärke der Empfindungen, Heftigkeit in der Gegenwirkung neben Entzündbarkeit durch Eindrüke. Der Cholerische verbindet also mit der Lebhaftigkeit der Gemüthsbewegungen mehr innere Kraft und stärkere Gegenwirkung; dafür sind in ihm auch die Eindrüke stärker und eingreifender als bei dem Sanguinischen. Darum finden wir in ihm überhaupt mehr Thätigkeit. Diese offenbart sich in der Belebung der Einbildungskraft, in dem schnelleren Spiele der Vorstellungen und endlich vorzüglich in dem ganzen energischen Handeln.

Die lebhafte Einbildungskraft des Cholerischen erhöht die Fülle seiner Gedanken und in Verbindung mit Energie die Vielseitigkeit des Geistes. Er

*) Kant ward ein Feind dieses Temperaments und Lobredner des melancholischen, wenigstens beschuldigte er jenes grösstentheils nur schlechter Eigenschaften; dies wahrscheinlich darum, weil er in ihm mehrere Anlagen zu Tugenden nur halb entwickelt sah. Dagegen gibt ihm Dirksen den Vorzug vor den Uebrigen.

besizt jedoch mehr Einbildungskraft als Phantasie. Sein lebhafteres Interesse fördert die Aufmerksamkeit und schärft das Nachdenken. Leicht fasst er sich und findet Aehnlichkeiten durch Wiz; scharfsinnig behandelt er vorzüglich das Historische.

Was sein Gefühl charakterisirt, so ist sein Selbstgefühl stärker, doch auch schon tiefer, mithin auch schon für ein Erhabenes, obgleich ein Sinnliches gewonnen und als Selbstgefühl daher auf Ehre gerichtet. Er liebt das Volltönende und Prunkende; das Aeussere gilt ihm zwar nicht als Hauptsache, wie dem Sanguinischen, doch beschäftigt es seine Aufmerksamkeit mehr als den Melancholischen. Seine Affecten sind heftiger und rüstiger, daher sich nun das Leidenschaftliche beimischt. Sein Zorn, den ein Wort und die Unterlassung einer geringfügigen Höflichkeit aufregen kann, athmet die Hizze der Wuth und selbst der Rachsucht. Seine Ehrliebe nimmt leicht den Charakter der Herrschbegierde an, und aus ihr entspringt dann Eifersucht. Er wird mehr habsüchtig als sparsam und geizig seyn. Mit seinem stärkern Selbstgefühle verbindet sich heroische Zuversicht, Herzhaftigkeit, Entschlossenheit, doch auch Hartnäckigkeit. Langeweile findet er oft und seine regsame Thätigkeit sucht sie zu verdrängen, sey es auch durch gewagte Mittel. So lange ein Unternehmen nicht langweilt, bleibt er beharrlich; er wird standhaft und fest, wenn seine Begierden, die eine grössere Mannichfaltigkeit haben, befriedigt worden sind.

Da dies Temperament am meisten den Widerstand aufruft, so kann es mit Recht das unglük-

lichste genannt werden: dennoch hat der Cholerische Munterkeit und Frohsinn im Gefühle seiner regsten Thätigkeit, das mehr die Hofnung belebend erhält, und die Furcht vertilgt, nicht minder im Gefühle der Unabhängigkeit, die er erstrebt, oft auch der Gesundheit.

Noch ist Manches von dem Sanguinischen geblieben, wie die ungeordnete Lebhaftigkeit und Ungeduld. Die schwächere Seite dieses Temperaments aber besteht also 1) in der stärkern Reizbarkeit zu den blinden Affecten, besonders des auffahrenden Zorns. Die Beharrlichkeit kann in Stolz übergehen; die Heftigkeit und Energie des Gemüths erzeugt oft auch im Geniessen Unmässigkeit, wie im Wirken, und daher Rauheit, verfolgenden Fanatism und Härte, welche jedoch nicht Menschenfeindlichkeit ist. Die Empfindlichkeit verstärkt sich übrigens bei einem schwachen Körper. Sonach ist Leidenschaftlichkeit überhaupt die schwache und schlimmere Seite, insbesondere aber 2) die Selbstsucht und Inconsequenz, Herrschsucht, Despotism jeder Art; Ehrgeiz, Repräsentationsstreben, eine Scheingrösse, ja zuweilen sogar eine künstliche Heuchelei.

Die perfectible Seite zeigt sich schon in dem Vorsprung vor dem Sanguinischen, vor dessen Leichtsinne, Unbesonnenheit und Flüchtigkeit, vor dessen Abhängigkeit von Andern und dessen Tändeleien. Es ist weniger gesellig und zuvorkommend als das Sanguinische, und besizt minder Genufs als Handeln, minder Besiegung und mehr Selbstsieg,

obgleich noch nicht Selbstbesiegung. In ihm liegt die Anlage zu einer männlichen Stimmung und zu einem festen Willen. Es behauptet also die bessere Seite 1) durch mehr Kraft und Feuer der Empfindlichkeit, daher mehr Enthusiasmus, mehr belebtes Gefühl des Wahren, Rechtlichen und mehr Seele im Handeln. 2) Durch mehr Thätigkeitstrieb, Entschlossenheit und Geistesgegenwart, nachdrucksvolle Beharrlichkeit der Ausführung schwieriger Pläne, durch Anstand und Würde im Aeussern. Körperliche Stärke erhöht dabei noch das Ausdauern und das höhere Selbstgefühl. 3) Durch Gradheit und gediegene Offenheit, die des Muthes gewifs ist. — Im Ganzen wird es mehr als Eigenthum des männlichen als des weiblichen Geschlechts erscheinen.

III. Männliches oder melancholisches (brittisches) Temperament; tiefer Sinn.

Das physiognomische Zeichen für das männliche Temperament sind ruhiger, gesenkter, sinnender Blik, Züge der Leidenschaft oder Würde tiefer in das Gesicht geprägt, Langsamkeit und Nachdruk des Ganges.

Mit dem cholerischen Temperament theilt es die Stärke der Gefühle, die Stimmung zur Thätigkeit und Arbeitsamkeit; nur ist diese hier kälter, langsamer und schwerer. Dazu kommt die Beharrlichkeit der Gefühle und die Geneigtheit zu Leidenschaften.

Starker Empfindungen und Rührungen fähig zu seyn bei einer langsamern Folge der Vorstellungen, aber desto tieferer Eindrücke ist der allgemeine psychologische Charakter dieses Temperaments.

Der Melancholische liebt Beschäftigungen ruhiger und einfacher Art, scheut aber ihre Mühsamkeit und Beschwerlichkeit nicht.

Sein Verstand hat das Gepräge des Tiefsinns, neben einem erhabenen Gefühle. Hat er nur erst aufgefafst und eines Stoffes sich bemächtigt, dann dringt er tief ein, und verfolgt den Gedanken bis zu seinen lezten Gründen. Er zeigt sich weniger wizzig, mehr scharfsinnig. Die gleichmässige Gründlichkeit eignet ihn zur Bearbeitung der Wissenschaften, da das Abstracte ihn ausschliessend gewinnt. Bei starker Aufmerksamkeit hat er treues Gedächtnifs, doch weniger Erinnerung. Eigen ist ihm die Fähigkeit zur Vertiefung. Seine Phantasie bildet gigantische Formen, haftet auch einseitig an fixen Vorstellungen; daher sein Hang zur Grübelei. Sie ist gewöhnlich in Ruhe, aber bei edlen Gegenständen feurig und voll Kraft. Schon Aristoteles fand, dafs alle, die sich in der Staatsverwaltung, wie in der Philosophie, ja sogar in den Künsten auszeichneten, Melancholische waren*). Allein dieses Factum selbst ist noch einseitig aufgefafst und könnte auch nur beweisen (wie Dirksen richtig sagt), dafs dieses Temperament das Genie nicht hindere. Wohl kann es mit geringen Ta-

*) Aristot. Probl. XXX. quaest. I. vgl. Cic. Tusc. quaest. I. 33.

lenten bestehen, und dann werden diese zu ärmlicher Beschaffenheit, die selbst den Geistesarbeiten ein schwerfälliges Gepräge gibt. Dagegen kann dies Temperament grössere Talente bis zur originellsten Erfindsamkeit unterstüzzen.

Die Gefühle der Melancholischen sind weniger lebhaft und aufsprudelnd in Affecten der Freude, des Schmerzes, der Furcht u. s. w., dagegen tiefer, beharrlich und intensiv stärker. Daher beleben sie starke Eindrücke weniger, vielmehr treiben sie sie mehr in sich selbst zurük und sind bald betäubend, bald zurükstossend. Der Schmerz wird leicht nagender Gram, die Freude still und gemässigt, der Genufs mehr mit der Einbildung als mit den Sinnen verbunden.

Wünschen und Neigungen gehen sie ruhiger, aber desto bedächtiger, beharrlicher und vorsichtiger nach. Die stärksten Neigungen dauern bei ihnen lange aus, werden verborgen, ja ganz verschlossen. Die Begierden sind mehr ein stilles Sehnen. Innerlich kann die Bewegung heftig fortdauern, während sie es nicht scheinen. Daher werden sie oft ganz falsch beurtheilt und für phlegmatisch geachtet. Die Leidenschaften des Melancholischen, derer er leicht fähig ist, sind langsamer, schleichender, aber brennender, daher verzehrender bis zum Selbstmorde. Seine Rachsucht ist mehr geheimer Groll, sein Ehrgeiz ist minder Ehrsucht als Ruhmbegierde und Lob und Beifallsstreben. Mühsame Besorglichkeit kann ihn karg machen.

Vermöge seiner Bedächtlichkeit ist er besorglich und unentschlossen, fürchtet mehr und hegt Unmuth. Damit hängt ein mifstrauisches, ungeselligeres, verschlossenes und in sich gekehrtes Wesen (wie bei den Britten) zusammen, wodurch er Andre abstöfst, ungelenksamer, unbiegsamer und eigensinniger erscheint. Daher rührt dann ein reger schwankend irrer Zweifelsgeist, der ohne deutliches Bewufstseyn der Gründe verfährt. Doch ist einmal eine Freundschaft mit ihm geschlossen, so ist diese treu und fest, ja durch seine milde geduldige Gesinnung kann er sogar anziehend werden.

Bei seiner Reizbarkeit und seinen Phantasiespielen sind seine Gefühle abwechselnd und wogend, wenn kein starkgewordener Verstand sie zu hemmen weifs. Daher rührt dann der Wechsel zwischen Ernst und Heiterkeit, zwischen Belebung und Abspannung, zwischen Sympathie und Antipathie; daher ist er veränderlich im Umgange, bald warm und unterhaltend, bald kalt, trocken und einsylbig. Die ungleiche Stimmung, welche schon Aristoteles a. a. O. bemerkt, erschwert zuweilen die richtige Beurtheilung dieses Temperaments.

In der ganzen Stimmung ist das widrige Gefühl das vorwaltende. Daher die ihr leicht eigne Schwermuth, welche die lebhafte Einbildungskraft nährt und mit behaglicher Beharrlichkeit am Unangenehmen hängt. Diese geht dann endlich in eigentliche Melancholie über und zwar in weichern Seelen, die sich einem süssen Schmerz und schmelzenden Gefühlen hingeben, daher wir sie träumend und

und nachsinnend finden. Doch grade in der Veränderlichkeit dieser Stimmung liegt die Verhinderung der ausartenden Unbiegsamkeit; in der Muthlosigkeit ein Gegengift gegen verstekte Leidenschaft.

Die schwache und schlimmere Seite dieses Temperaments, ausser dafs es minder offen, minder schnellfassend und begreifend als das cholerische ist, liegen demnach 1) in der Geneigtheit zur Empfindlichkeit, zur überspannten Afficibilität, einer Quelle von Quaal für den Melancholischen, wie für Andre, aber auch von zum Theil lächerlichen Thorheiten. Daher kann hier mit einem erhabenen Gefühle und einem scharfsinnigen Verstande so viel Inconsequenz verbunden seyn. Daraus aber geht 2) die Geneigtheit zu veränderlichen Launen hervor, welche ungesellig, sogar oft unaufgelegt zu Arbeiten des Geistes, überdies schwach und leidenschaftlich machen. Daher dann Murrsinn und Unzufriedenheit mit Neid und Eitelkeit in schwachen Seelen dieser Art sich paaren. Damit hängt der Hang zum Trübsinn, und zur Schwermuth zusammen, welche Verschlossenheit, Unthätigkeit, Kleinmuth, Ueberlegsamkeit bis zur Aengstlichkeit erzeugt. 3) Hang zur Schwärmerei, zur in sich gekehrten und brütenden Phantasterei, zur Scrupulosität, welche bis zum Wahnsinne aufsteigen kann. 4) Hang zur Verborgenheit in sich und in der Einsamkeit, ja zur Verbergung seiner eignen Gefühle und Neigungen, zur Erkünstelung eines Scheins aus Empfindlichkeit, Mistrauen oder Ehrgeiz. So auch die Geneigtheit zu verstekten Leidenschaften. In Unge-

bildeten geht jener Hang in Verstellung über; in Besseren verräth diese Geneigtheit sich, vollends bei einem schwächlichen Körper, durch Aergerlichkeit, Grämlichkeit, Schwerversöhnlichkeit, durch Sehnsucht der Liebe; sonst wurzeln auch feindselige Leidenschaften ein, und die Unabhängigkeit von dem Urtheile der Menge macht feindlich. 5) Der hartnäckige, feste Sinn, welchen ein starker Körper unterstüzt. Dieser kann sogar zur kalten Bosheit führen und wird mehr Gehülfe des Starrsinns als des selbstständigen Charakters.

Die perfectible günstigere Seite aber liegt darin, dafs dies Temperament ruhiger, gleichmässiger, minder übereilt und doch auch tieferer Eindrücke empfänglicher ist, als das cholerische. Doch es hat noch einen andern Vorsprung vor demselben gewonnen, da es sich nehmlich fahiger zur Geduld, zum Aufschub und zur Resignation, beharrlicher in Entschlüssen zeigt. Endlich ist es auch vorzüglich mit mehr Individualität und Originalität begabt, daher es auch die meisten Sonderlinge zählt (wie in England). Die starke Seite zeigt sich daher namentlich 1) in der geringeren Sinnlichkeit, wodurch Mässigkeit und Besonnenheit befördert wird. Nur Furchtsame nähren dabei Kargheit; bei andern kann edle Verachtung sinnlicher Zwecke entstehen. Eben daher ist es in dem weiblichen Geschlechte sanfter und gelassener. 2) Ernst, Beharrlichkeit und ausharrende Geduld; jene mehr heroisch, männlich, consequent, diese mehr weiblich. 3) Hohes Selbstgefühl. 4) Intensiveres ruhiges Wirken, welches mehr zur Selbstbeobachtung und

Selbsterkenntnifs, mehr zur Philosophie führt. Doch das reizbarere Gefühl bewahrt zugleich eine grössere Gewissenhaftigkeit.

IV. Alterndes oder phlegmatisches (deutsches) Temperament; matter und ruhiger Sinn.

Dieses Temperament, welches als Temperament eben so wenig als die Andren einen Werth oder Unwerth an sich haben kann, hat gemeinhin nur Ankläger gefunden. Doch nahm sich seiner früher Thomasius *) und später Andre an.

Sein physiognomisches Zeichen ist matter oder ruhig milder Blik, Langsamkeit und Schwerfälligkeit der Bewegungen. — Langsamer noch als das melancholische Temperament, ist es mehr für ein mechanisches Arbeiten, schwerfallig und reizlos für leichte und schnelle Fassung und Beurtheilung. So ist es auch minder hartnäckig als das melancholische.

Mit körperlicher Schwäche verbunden, kann man es (mit Platner) das phrygische nennen. Auf diese Modificationen allein passen die meisten und gewöhnlichsten Schilderungen dieses

*) S. dessen Ausübung der Sittenlehre. Vorrede u. S. 162. — Dirksen a. a. O. S. 244.

Temperaments. Hang zur Unthätigkeit, verbunden mit der Unfähigkeit auszudauern, ist ihm eigen, sinnliches Wohlleben sein Zwek, ohne grosse Gemüthsbewegung, wie die Aufwallungen der Aengstlichkeit und des Mitleidens. Bei starker Erregung ihrer Lebenskraft zeigt sich zuweilen Lustigkeit bis zur Ausgelassenheit, doch auch immer bis zur Albernheit. Da diese Modification des Temperaments durch Wohlleben und Ueppigkeit, wie durch ein heisses Klima genährt wird, so findet man es minder in den niedern, als in den mittlern und vornehmen Ständen.

Das phlegmatische Temperament mit körperlicher Stärke nannte Haller zuerst das Böotische. Dies befördert schon mehr die Lebhaftigkeit und Reizbarkeit, und erhöht die Thätigkeit; es läfst ausdauern und beschränkt insbesondere die Furchtsamkeit. Doch kann es auch die Unempfindlichkeit und Rauheit, die Unlenksamkeit und die Abneigung gegen Neuerungen vermehren. Unter dieser Modification findet man dies Temperament häufig bei Menschen, deren Lage einförmig und reizlos ist, und welche die Beschwerlichkeit der Arbeit drükt, daher es Haller das Bauerntemperament nannte.

Die ungünstigere, schwache Seite des phlegmatischen Temperaments ist wenigstens die am meisten oder nächsten in die Augen fallende, sie mag aber auch die gewöhnlichere seyn aus demselben Grunde, aus welchem es mehr schwache Greise gibt als vollendetere.

Indem nehmlich mit der Zeit die Gefühle schwächer werden müssen, so kann der grofse Haufe leicht in Gefühllosigkeit und Gleichgültigkeit, in Indolenz und Indifferentismus ausarten. Daher das Hangen am Hergebrachten, besonders unter dem Landvolke, die Anhänglichkeit an alten Gewohnheiten, Trachten, Denkarten, wie an dem alten Glauben. Daher sind Phlegmatische höchstens nur durch Furcht zu schrecken, in und ausser der Religion. Mit dieser Aengstlichkeit, die ebenfalls manchen Greisen eigen ist, hängt zugleich der Mangel des Sinnes für das Heroische zusammen; ja wenn die Feigheit sich mit Tücke paart, so kann dieses Temperament sogar zur Härte, wie zur Bosheit führen.

Eine zweite abschreckende Seite ist die Trägheit und Unthätigkeit desselben, seine Mattheit und Schlafheit, seine Bequemlichkeitsliebe, seine holländische Tactmässigkeit und Unbesorglichkeit, seine spanische Unbetriebsamkeit und chinesische Faulheit. Nur die dringendste Noth, mithin wieder auch nur die Furcht kann solche Phlegmatische aus ihrem Schlummer zur Thätigkeit und Arbeitsamkeit aufmuntern. Wo Geistesabstumpfung dazu kommt, kann Blödsinn erzeugt werden.

Dennoch mufs auch dieses Temperament, eben weil es nur Temperament ist, seine perfectible Seite haben. Denken wir uns das Phlegma überhaupt auch nur als die höchste Gebundenheit der sinnlichen Natur, so mufs es als lezte Potenz bereits seinen Keim in einer ursprünglichen Gebundenheit, mithin sogar in dem Sanguinischen fin-

Daher können eben schon manche Kinder phlegmatisch scheinen. Phlegma wäre sonach ursprünglich latent in der ursprünglichen Unbeholfenheit oder der blossen Empfänglichkeit für äussere Reize, dann vorwaltend in der Trägheit und Unbetriebsamkeit, nachher einseitig vorherrschend in der Faulheit, Indolenz und Abstumpfung, harmonisch entwickelt aber endlich in der höhern Gleichgültigkeit, in der Ataraxie des Gleichmuths, der von aussen unbestimmbarer ist.

Wie der Sanguinische ist der Phlegmatische leidenschaftlos, erträgt leicht kleinere Unfälle, ist frei von Affecten, am wenigsten behaftet mit den feindseligen (im Alter einschlummernden) Leidenschaften des Neides, Hasses u. s. w., minder begehrlich, daher einfach in seinen Sitten wie das Landvolk, offen und ehrlich, mithin von einer gewissen natürlichen Gutmüthigkeit und Einfalt des Herzens erfüllt, voll Glauben an das Höhere.

Da jedoch die Rükwirkung sinnlicher Reize schwächer werden, so mufs das phlegmatische Temperament zugleich alle Vorzüge vor dem sanguinischen haben, welche die erwachte Verständigkeit möglich macht, wie selbst das allmälige Vergessen der Sinne. Daher die Beschränkung des Gefühls, auch des weichlich sich hingebenden sympathetischen, welches durch den Verlust Andrer halb zermalmt wird. Die Phantasie ist in ihm minder spielend, doch noch wirksam in der Furcht, welche zugleich etwas Moralisches, eine höhere Scheu wird, und durch ihre Milderung die Hofnung als Gegengift

bei sich führt. Ueberhaupt wird der Phlegmatische selten zu Affecten, und ausser der Furcht höchstens nur zum Zorn verführt, der sich jezt jedoch weit langsamer entwickelt und äussert.

Desto mehr Ruhe ist im Innern entstanden, Bedächtigkeit, die einen höhern Frieden vorbereitet; desto mehr Geduld und Mühsamkeit, Sanftmuth und Verträglichkeit, und statt einer finstern Apathie ein stillheitrer Gleichmuth; bei grösserer Entfernung von Uebereilungen desto mehr Seelenstärke. So nähert es sich der Mittelmässigkeit zwischen allen Extremen.

Die Geistesträgheit ist mit diesem Temperament um so weniger nothwendig verbunden, da grade die intellectuellen Kräfte am wenigsten von dem Temperament abhängen. Daher kann sich in ihm ein gesunder und starker Verstand, ein fester grader sichrer Blik, oft sogar Wiz, wie practischer Scharfsinn verbinden.

Dieses Phlegma kann nicht blos der Gewohnheit, sondern dem Grundsazze seine Entstehung verdanken, welches dann starke Eindrücke zu ertragen, angenehme oder unangenehme zu mässigen weifs. Werthlos und gleichgültig erscheinen ihm dann nichtswürdige Dinge, über welche es sich erhebt und dabei eine höhere Anstrengung offenbart.

Wie das Temperament an sich werthlos ist so zwingt es auch Niemanden zu einer Gesinnung irgend einer Art; es ist vielmehr abhängig von dem Willen und der freien Richtung eines Jeden; denn es gehört zur — bildungsbedürftigen und bildungsfähigen — Natur. Auch hält schon in jedem Temperament theils Widerstreit der Sinnlichkeit, theils die schwache und starke Seite sich die Wage. Der Mensch trägt also die Schuld allein, nicht die Natur und ihr Temperament, wenn etwas wirklich Böses und nicht blos etwas Leichtsinniges geschieht, so wie Er auch sein Verdienst, wenn das Gute ein wirklich moralisches Gutes, kein blosses äusseres Glük war. Auch lehrt ferner die Erfahrung, dafs man vom Temperament nicht auf den Charakter schliessen dürfe. Es gibt Cholerische, die gar nicht Freimüthigkeit, sondern Verstellung lieben, Melancholische, die nicht arbeitsam, sondern faul werden.

Doch ist das Temperament als Natur zu behandeln, mithin zu beschränken und unterzuordnen, und zwar schon früh. Die Zucht desselben geschieht theils diätetisch durch den Körper, theils asketisch durch das Gemüth. Es sind aber diese äussern und innern Mittel für jedes Temperament nach seinen unnatürlichen Richtungen anzupassen, so dafs immer die günstigere Seite die stärkere und siegendere werde. Wie der Geist den Körper als sein Werkzeug zu höhern Zwecken ausbilden kann, so greift er auch als leitende Intelligenz in die Sinnes-Arten ein. Nicht auszurotten ist das Temperament, sondern zu verbessern, nemlich die Mängel des seinigen, namentlich noch durch Umgang mit andern Temperamenten. Dem schwachen Phlegmatischen ist die Lebhaftigkeit des Sanguinischen zuwider, allein nun lerne er von dem Sanguinischen Gewandheit und von dem Cholerischen Anstand.

Charakter.

Der Mensch verändert sich täglich; allein er soll nicht blos werden, sondern auch seyn, nicht blos auffliegen ins Unendliche, sondern sich auch im Fluge erhalten. Veränderlich sind die Menschen darum, weil sie ein unendliches Ziel und endliche Kräfte besizzen. Wie aber der Mensch ein Veränderliches an sich hat, so auch ein Unveränderliches in sich, etwas Wandelloses im Unbestande. Er ist auf dem Wege, den Charakter zu gewinnen, wenn er sich jenes Unveränderlichen und zwar in sich bewufst wird.

Der Mensch tritt ohne (tiefen) Charakter in die Welt, das Thier mit seinem bleibenden Charakter. So mufs der Mensch sich ihn selbst und zwar frei und willig geben, liebend aneignend; durch die Natur kann er nie zu dem Charakter kommen. Nur ein Charakter kann aufgenöthigt werden, so wie einer ertrozt werden kann.

Charakter aber ist dasjenige Beharrlichste im Menschen, sofern er sich dazu verhelfen konnte und sofern er es als seine herrschende Denk- und

Handels-Art behauptet. Wie das Temperament Sinnesart war, so ist der Charakter Denkart. Seinem Begriffe nach wird er dem Allgemeinen, dem noch Unbestimmten und dem Schwankenden entgegengesezt. Wir erkennen in ihm eine bestimmte, dauernde, herrschende, und wenn auch nur willkührlich selbst erworbene Besonderheit, eine Art zu begehren oder zu wollen, obgleich nicht ein Hang, sich unwillkührlich zu richten, wobei die Selbsterweckung aufhört. Uns gilt er hier als Erscheinung. — Das Begehrungsvermögen erschöpft ihn zwar nicht, allein er liegt vorzüglich in demselben und in dem Willen, dessen Festigkeit und Beharrlichkeit. Nothwendig ist er mit Stärke des Geistes, selbst in dem minder Ausgebildeten verbunden, mit einer Stärke, welche weder Starrheit, noch Sprödigkeit, noch auch falscher Troz, sondern wahre, sich behauptende Energie ausmacht.

Bei der Gewinnung des Charakters hat das Gesez der Stetigkeit die Oberhand. Wohin und mit welchem Grade von Kraft sich der Wille richtet, dies bestimmt ihn. Es hängt aber diese Bestimmung wieder davon ab, wiefern der Mensch Einfachheit und Unabhängigkeit von den Bedürfnissen, auch von seinen Lieblingsneigungen gewinnen lernt, wie fern er sich frühes Selbstsehen und Selbsthandeln und Selbstvertrauen verschafft, wie er dies frühzeitig durch starke Proben läutert und bewährt. In das innere Schweben und blinde Forttreiben kann nicht eher etwas Bestehendes gelangen, so lange nicht eine ruhigere Thätigkeit entsteht. Uebung allein verschafft dies nicht, sondern kann nur beleben. Sammlung der Kraft unter Regel, Beurtheilung, Maximen werden erfordert.

Nicht angeboren ist der Charakter, darum herrscht ursprüngliche (jedoch nicht absolute) Charakterlosigkeit, wie ursprüngliche Gesezlosigkeit. Hier erscheint noch nicht Kraft, noch weniger Kraftverhältnifs als bestimmt, sondern ohne festes Gepräge und Richtung. Hier herrscht noch Leben in dem Objectiven; Triebe ertheilen an sich da noch keinen Charakter. Die Stufen oder Perioden desselben aber können den verschiedenen Geist der Bestrebungen zur Erringung jener Beharrlichkeit darstellen:

1. Charakter des Uralters oder der Kindheit, das Product der Nothwendigkeit des Instincts und der mechanisch instinctmässigen Annahme von Gewohnheiten. Hierbei waltet noch Passivität vor. — Währung der Individualität.

2. Charakter des Geschlechts, wie er schon bestimmter hervortritt im Jünglinge und Mädchen, das Product seiner fixirten Lieblingsneigungen und Meinungen. Hier wird eine schon entschiedenere Richtung kenntlich, welche den Umständen (mit Eigensinn) trozt, und sogar gegen Nothwendigkeit, wie gegen Gewohnheit anstrebt. — Gepräge der Selbstheit.

3. Charakter der Mannheit, das Product geregelter und bewufstvoller und innerlich stärke-

rer Thätigkeit. Hier tritt Selbstgenügsamkeit ein. — Consequenz der Originalität.

4. Charakter der Menschheit, das Product eines gegen seine eignen Neigungen muthigst anstrebenden Willens. Hier finden wir eine sich und der Vernunft gesezmässig gleiche Ataraxie. — Stempel der Selbstständigkeit.

Die Stärke des Charakters beruht auf der kraftvollen Gediegenheit des ganzen Wesens. Sie bewährt sich dadurch, dafs sie nicht einen Charakter, welcher einseitige, blinde Beständigkeit seyn kann und den selbst der Bösewicht besizt, zeigt, sondern den bestimmten Charakter. Dieser sezt Einigkeit mit sich und der Natur voraus. Stärke schliefst nicht Biegsamkeit aus; darum kann Charakterstärke wohl mit Sanftmuth (welche mehr Sache des Grundsazzes als der Stimmung des Gefühls, Sanftheit, ist) vereint bestehen. — Höher als die Stärke des Charakters steht die Grösse desselben. Sie ist die intensive harmonische und selbstthätige Kraft in dem Charakter, und die concentrirteste und besonnen erworbene zwekmässige Bestimmtheit, welche mit Sittlichkeit zusammenstimmt. Der wahrhaft grosse Mann ist der, welchem die Vernunft sich am vollständigsten, feinsten und klarsten (in theoretischer und practischer Hinsicht) ausspricht, und alles Denken etc. sich zu Einem verbindet.

Die Charakterschwäche bezeichnet theils den schwachen, theils den schwankenden einseitigen Charakter. Hierbei waltet das Gesez der Trägheit ob.

Immer bleibt der Mensch, wie er erscheint, in Etwas hinter sich selbst, hinter seinen Vorsäzzen zurük. Dem Unveränderlichen soll er verschiedene Formen ertheilen. Die Schwäche verbirgt sich nicht selten hinter Eigensinn, Dreistigkeit und Laune.*)

*) Ueber Charakterschilderung und Charakterzeichnung. S. Unten.

Charakteristik der Seelenart der Nationen.

Die Nationalcharaktere kommen erst nach der Theorie der Alter und der Temperamente in Betrachtung, denn jene sezzen diese voraus und gehören gleichsam zur angewanden Theorie der Alter und der Temperamente. Das Interesse wird dabei als psychologisches sehr wichtig, da hier eine Reihe von Fragen über die längere und kürzere Dauer von gewissen Combinationen in grossen Massen, von der Möglichkeit gewisser Uebergänge u. s. w. aufgehellt wird. Zur Betrachtung kommt zugleich das mehr Zufällige im Menschen, nemlich das, was er nicht allein durch seine, sondern auch durch fremde Freiheit erhält; nicht minder finden wir hier die willkührlichen Bestimmungen sowohl von innen als auch von aussen, und die Anwendung des Obigen auf ganze Menschenhaufen.

Charakter kann hier nur in jenem weniger strengen Sinne genommen werden, wo es weder Bestimmtheit, noch höchste menschliche erworbene Selbstständigkeit ausdrükt, sondern wo selbst die

Unbestimmtheit ein Charakter heissen kann, mithin die unwillkührlich angeeignete, gemeinsame Besonderheit von Stammesgenossen derselben Stammessprache. Diese Besonderheit ist blos die vorherrschende, vorwaltende, minder veränderliche Stimmung, also nicht absolut unveränderlich, sondern nur minder veränderlich als politische Institute, Länder und Himmelsstrich. Diese zeigt sich aber überhaupt mehr an Gefühl und Trieb als an Geist. Zwar wird dabei eine Verschiedenheit bestimmt, in so fern sie sich an grösseren Menschengruppen und in langer Reihe von Jahren haftend und bleibend hervorthat und noch hervorthut; allein dies ist nicht die grellste Sonderbarkeit einiger Classen dieses Volks, nicht die Thorheiten einzelner Stände, wie sie namentlich in Städten aufschossen; eben so wenig aber auch die hervorstechendsten Eigenthümlichkeiten vor andern Nationen, nicht zunächst die Verschiedenheit als solche. Bestimmt wird hier zuvörderst a) das Gemeinsame, der Vorstellungsarten und Gefühlsarten; das Homogene, worin alle Einzelne troz mehr heterogener Sonderbarkeiten dennoch mehr oder minder zusammentreffen. b) Die herrschenden Thätigkeitsarten, d i. nicht blos die modischen Wünsche, die geltenden Neigungen und die gewöhnlichen Leidenschaften, sondern auch die gewohnten Beschäftigungen, die gemeinsten Anstrengungen. c) Die aus jenen allen hervorgehenden Hauptrichtungen und Grundbestimmungen an sich, und sodann, die relative Bestimmung der Grösse der Verschiedenheit einer Nation, zuerst unter sich, unter ihren einzelnen Ständen, Geschlechtern, Altern, dann auch in

Beziehung auf andere Nationen, von denen sie mehr oder minder abweichen, je weiter und länger sie von andern abgesondert waren. In jener Hinsicht, oder nach Verschiedenheit unter sich, ist es nun zu erwarten, dafs immer einige Verschiedenheit unter den einzelnen Ständen und sogar unter den einzelnen Individuen der Stände vorkommen müsse, darum weil sie Stände und Individuen sind. Hier gilt nun ein Erfahrungsgesez für Nationen sowohl als selbst für einzelne Gemeinen: Die Individuen in einem Ganzen gehen desto weiter aus einander, haben desto mehr Eigenthümlichkeit für sich, je höher und freier sie gebildet sind, also auch je menschlicher, d. i. der allgemeinen Norm der Menschheit näher sie sich erhoben haben. Daher verräth eine Sonderbarkeit mit Willkühr, (wie die der Aegyptier, der Hindus) zwar eine, jedoch auch nur einseitige Bildung. Hingegen geben wir den Griechen Originalität mit reiner Freiheit, eben weil ihre Cultur, wenigstens bis auf die Zeit der Schulen, allseitig, d. i. menschlich war. Daher sehen sich die Deutschen in katholischen Reichen weit ähnlicher, und in protestantischen findet sich grössere Verschiedenheit der Meinungen und Bildungsarten. Wenn sich gewisse höher gebildete, z. B. Hauptstädter, mehr ähnlich sehen, so ist dies entweder mehr äussere Abglättung oder Annäherung an Humanität. So finden wir viel Nationalcharakter (viel angenommene Besonderheit), aber wenig selbstständigen Charakter, wenig Originalität, wenig Menschheit.

Die Quellen, aus denen die Kenntnifs der Nationalcharaktere geschöpft werden kann, sind theils allgemeine theils besondere oder Hülfsmittel. Unter jenen stehen die Producte der Nationen und zuerst die freien geistigen, als der Spiegel ihres Geistes, dann die ästhetischen, als Spiegel ihres Gefühls, und endlich die practischen, als Spiegel ihrer Thätigkeitsrichtung. Das moralische: An ihren Werken sollt ihr sie erkennen, erhält hier eine grosse psychologische Anwendung. Jene Producte aber dienen zugleich als Hauptkennzeichen und wirken gewissermafsen auch wieder zurük als Ursachen. Die verschiedenen Stufen und Arten der (intellectuellen, ästhetischen und practischen) Cultur sind stehende Quellen, und unter diesen vorzüglich die Sprache, oder, wenn es kein Hauptstamm ist, die Dialekte, die Grade der Geistesbildung, Begriffe von Religion, von Freiheit, Erfindungen; Musik, Poesie, Geschmak, Kunstsinn; Beschäftigungen, Privatleben, Lieblingsneigungen und deren Verwandtschaft etc. — Die besondern Quellen dienen für mittelbare Schlüsse und liegen in den Hauptepochen der pragmatischen Nationalgeschichte und deren Dauer, in gewissen Theilen und Classen der Nation (Sammelplätze, Hauptstädte), in Parallelen, in charakteristischen Anekdoten von Rechtsstreiten etc.

Das Einzelne mufs zu einem Ganzen vereint und dann ein vollständiges, treues und klares Bild des sich unterscheidenden Charakters gewonnen werden. Dafür betrachte man die einzelnen Aeusserungen zuerst. Eine Kenntnifs aller einzelnen Individuen aber wäre dabei unmöglich; doch auch selbst unnöthig. Denn nicht jede Aeusserung ist charakteristisch für sie, sondern nur die-

jenigen, welche a) eine aus lang fortgesezten Gewohnheiten hervorgetretene Erscheinung ist, welche also am meisten den ursprünglichen und den unveränderlichern reinsten Stammescharakter der Nation verräth; b) welche durch alle einzelne Stände hindurchgeht und sich überall mehr oder minder hervorstechend verräth, zugleich unter allen Schiksalen bleibender, oder in grossen Distancen der Wohnsizze bemerkbar bleibt; c) welche sowohl im Privatleben als in öffentlichen Gesellschaften zur Lust, oder in öffentlichen Volksversammlungen sich mit Ernst als öffentlicher Gemeingeist zeigt. Es darf die Darstellung kein von Einzelnheiten als solchen aufgegriffenes Aggregat seyn (gesezt auch, es könnten alle Einzelnheiten übersehen werden,); vielmehr mufs sie ein organisches Ganzes bilden, von dem jedes Einzelne darum national ist, weil es für dieses Ganze Bezug hat. Das Ganze hat man zuweilen Staat genannt und wohl dann nicht mit Unrecht, wenn man dadurch den Inbegriff aller seit dem Stammvater unwillkührlich und willkührlich entstandenen und fortgehenden Eigenschaften, gegründet in dem Herkommen und den Gewohnheiten der Verfassung (also nicht blos der Rechtsverwaltung, sondern auch des religiösen Cultus u. s. w.) bezeichnete. In einer andern Hinsicht aber existirt vor dem künstlich und gehörig organisirten Staate schon der Stammescharakter, und er selbst ist Product von diesem.

Nun entsteht die Frage: bei welchem Theile der Nation man vorzüglich die charakteristischen Merkmale aufzusuchen habe? — Vorzüglich bei denjenigen,

welche eigentlich die Nation oder das Volk bilden, in demjenigen Theile des Landes, wo man auf dem Lande ist, also nicht in Hauptstädten (die man eher im Vorbeigehen bereisen könnte), als vielmehr in den Provinzen und zwar zuerst auf dem platten Lande, in den Dörfern, unter den niedern Classen des Volks (doch nicht unter dem Pöbel der Städte) und zunächst in ihren öffentlichen Versammlungen. Von da schreite man zu den Uebrigen, jedoch sehr allmählich, auf, und verweile zunächst, und am längsten beim Mittelstande, der Classe, welche am meisten das Gepräge der Sitten des Landes trägt. Dann erst komme man zu den höhern Classen, dem gelehrten Stande, bis zu dem höchsten des Adels.

Diese aufgefundenen charakteristischen Erscheinungen sind nur mit dem Grade von Allgemeinheit aufzustellen, den sie wirklich haben und dabei übereilte Schlüsse zu vermeiden. Haupt- und Nebenzüge, das Wesentliche und das Zufällige, das was in allen Provinzen und was nur in manchen Gemeinen, in denen etwa anderweitige Einflüsse (z. B. eines Tonangebenden Mannes, oder eines stärker getriebenen Handels und daraus entstehenden Luxus) sich entwickeln, sind genau zu bestimmen. So haben z. B. Gränzenbewohner eines Landes andre Culturmodificationen, als die im Mittel des Landes Wohnenden.

Diese so geordneten und geschiedenen Stoffe verlangen endlich Erklärung. Allerdings fragen wir nach nichts Anderem früher, als nach den psy-

chologischen Entstehungsgründen und den hinzugetretenen psychologisch-moralischen Bildungsursachen. Hier also suchen wir 1) den Geist des Urstamms, von welchem eine Nation ausging; und insbesondere ihres eigentlichen Stammvaters; 2) den Geist ihrer ältern Lebensart, ihrer geschriebenen Gesezze (als Buchstaben), ihrer Gebräuche, Lebensart, Institute, Gewohnheiten, Erziehungsanstalten; 3) den Geist ihrer Gesezgeber und Religionsstifter, mit dem Verhältnisse desselben zum Geiste ihrer Nation; wie weit sie Einfluſs erhielten, Ton anstimmen konnten, über ihre Nation oder gar ihr Zeitalter erhaben waren? 4) den Geist ihrer Regierung, ihrer Regenten als Nachfolger der Gesezgeber, der Begünstigungen ihrer Cultur. Dann erst kann man auf die äussern Veranlassungen oder Erhaltungsursachen sehen, und zwar a) auf Schiksale (Kriege oder Frieden, innre oder äuſsre Kriege, Reichthum oder Armuth), und b) auf Himmelsstrich und Landeslage (Gebirge oder Thäler, am Meer oder im Lande), Nahrungsmittel, Kleidung.

Ueber die Darstellungs-Methode dieser Resultate ergibt sich Folgendes: a) Auch hier kann es blosse Schilderungen, allgemeine Gemälde geben, vielleicht mit den eignen Worten von Nationalen, oder strengere und charakteristische Zeichnungen erst der Umrisse, dann der Schattirungen.

b) Nicht alle Völker können aufgenommen werden; denn dies wäre theils unmöglich, da wir von Vielen nur den Namen, von Andern, alten oder neueren, unbefriedigende Nachrichten haben; theils auch unnöthig, weil wir an Einer Probe jeder

Art genug hätten. Sollten hier nicht die sogenannten grossen Nationen ausgewählt werden? Allein, wenn groſs hier zahlreich heiſst, so sind sie zu gemischt, um das Allgemeine angeben zu können; soll es hingegen gar heissen, geistig groſs, so muſs man entweder voraussezzen, daſs es unter einer solchen Nation nicht auch wie überall Geistes-Zwerge gebe, oder (was zugleich eine Ungerechtigkeit wäre) die ungebildeteren Nationen, die für den Psychologen schon wegen ihrer grössern Nähe an der Natur noch interessanter sind, übergehen. Eher können wir uns also an die mächtigen, die herrschenden, die Tonangebenden halten, besonders wenn sie wirklich den Geistern andrer Nationen imponirten, und ihnen eine andere Richtung gaben. Wir wählen am richtigsten die neuen Völker und zwar die mehr bekannteren, von diesen aber nicht blos die an Einfluſs Reichsten, sondern die Hauptrepräsentanten der verschiedenen Stufen der Bildung, die vorzüglich Charakteristischen.

Wollte man alle Völker umfassen, so würde die Darstellung in chronologischer Ordnung möglich und gerathen seyn; doch es reicht aus der psychologischen Scale der Völker, entworfen nach den verschiedenen Stufen und Seiten der Bildung und der davon abhängigen Seelenzustände, schon eine Probe von Jeder Verschiedenheit hin. Der Eintheilungsgrund dazu schlieſst sich consequent an dem an, welcher in den bisherigen progressiven Verschiedenheiten der Specialpsychologie angewendet wurde, nemlich bestimmend nach den unwillkührlichen und nothwendigen Bildungsstufen. Anders würde sich eine Parallele von Nationen in einzelnen Stücken verhalten,

jedoch auch nur einseitig, obgleich interessant seyn. So verbindet sich aber die Verzeichnung der Nationalcharaktere mit dem Aufstufungen der Temperamente und Alter. Für das kindliche, sanguinische Temperament wählen wir als Beispiel die Franzosen, für das jugendliche, cholerische die Italiener, für das männliche, melancholische, die Engländer und für das greise, phlegmatische die Deutschen.

I. Kindliche — sanguinische Nation, — Franzosen.

Auf die alten Gallier-Stämme wurden mehrere Stämme verpflanzt; so zuerst der verfeinerte Römer, dann der vagabunde Gothe und der rohe Franke. Wie nun aber die Gallier, welche Cäsar und Dio Cassius kannte, waren, wie sich noch jezt Ausgewanderte der Franzosen zeigen, dies mufs sich vereinen lassen. In neuerer Zeit gab die Hauptstadt, Paris, den Ton an; allein in ihr darf man keineswegs den ächten Franzosen aufsuchen, wie nicht unter den Vornehmern, welche durch Staatenverhältnisse gelitten hatten.

Als Grundzug des Charakters dieser Nation finden wir Kindlichkeit, die sich in ihrer Abartung kindisch zeigt. Ihr Gefühl besizt die Lebhaftigkeit und Empfindsamkeit des Kindes und Sanguinischen. Der Franzose hegt leichte Entzündbarkeit ohne Tiefe, entzündbaren Enthusiasmus, und darum Frohsinn (Liebe zu Vaudevilles), der ihn bei

Wenigem heiter und selbst im Unglücke zufrieden erhält. Daher rühr tseine Singlust, *) welche von jeher zwischen den Pyrenäen und dem Rheine herrschte;**) daher seine Tanzlust und frühe Gewandheit im Tanze, welche schon Diodor kannte.***) Ihm erscheint, wie selbst der Eingeborne Montaigne sagt, die Welt wie eine Schaukel; er steht unter abwechselnder Herrschaft der Plaisanterie und des Scherzes. Mit dem Kinde theilt er die Unruhe im Gefühle; wie er aufbrausend und leicht aufrührerisch wird.****) In ihm lebt Gefühl für das Schöne, besonders das Zierliche und Niedliche, — als Glänzendes, doch meistens im Puzze. Geschmak hat er als sinnliche Vollkommenheit, dabei Anmuth und Gefühl für das Schikliche, welches als schneller Ton eine Leichtigkeit der Anschmiegung und Gefügigkeit hervorbringt. Das Gefühl des Graziösen hat oft das ärmste, nie das üppig erzogene Kind; so auch der Franzose. Seine Sache ist Artigkeit des guten Tons, Unverlegenheit in den Sitten (aisance); höflich zeigt er sich nicht aus Eigennuz, sondern aus Geschmaksbedürfnifs, daher er Muster des Conversationsgeschmaks wird.

---

*) Singen sie? fragte der schlaue Mazarin, so oft er ein neues Finanzedict in Umlauf brachte, und wenn es bejaht wurde: Nun gut, so zahlen sie auch. — Klopstok sagte von Rouget de Lille, dafs er durch sein Marseillerlied mehr als 50 tausend Deutschen den Hals gebrochen habe.

**) Livius V, 37.

***) Diodor. Sic. V, 30.

****) Livius bemerkt dies schon V, 37.: flagrantes ira, cuius impotens est gens.

Auch im Begehrungsvermögen zeigen die Franzosen die leichte entzündbare Thätigkeit des Kindes, daher alle Veränderlichkeit der Bestrebungen, durch die sie meistens für den Augenblik leben. Mit ihrer Kindlichkeit hängt ihre Liebhaberei für Haus- und Schoosthiere zusammen. In ihnen finden wir den Leichtsinn, welcher vergefslich ist, die Flatterhaftigkeit, welche von einem Extrem zu Anderen leicht übergeht und wichtige Dinge als Scherz behandelt. Muth wird ihnen als Herzhaftigkeit zu Theil, Genie für den Angriff als Kekheit und Dreustigkeit und Etourderie der Unbesonnenheit.*) Liebe zum Wechsel und zum Neuen sticht in ihnen hervor, daher auch Modesucht, Sinn für Neuigkeiten und Anekdoten. Das gesellschaftliche Talent ward schon den alten Galliern zugeschrieben, und Frankreich blieb das Land der Conversation. Daraus bildet sich der Sinn für Sprachen, für Repräsentiren, und in dieser Hinsicht sind sie für den Schein, für den Pomp, für Körperstellungen ganz geeignete Schauspieler (Tanzmeister, nach Hogarth). Denken und Sprechen mischen sie, und ihre Philosophie ward die Sociale genannt, da ihr Philosophiren Raisonnement und Discours ist. — Wie sie allerdings Muth als Kühnheit, ja Tollkühnheit, gleich den unwissenden Kindern, und das Talent des Angriffs besizzen, so halten sie auch nur am Anfangen und Beginnen, am Unternehmen und Erfinden; die Vollendung und gründlich erschöpfende Ausführung überlassen sie Anderen. Es wird der Franzose mehr durch den Stoff bewegt, und darüm ist er entzündbar für Leidenschaften, leicht zu elektrisiren durch Phantasieproducte. Zorn und Rache zeigen sich in ihm nur in einem heftigen Anfalle, der Stolz in einem augenbliklichen Point d'honneur, welches romantisch heissen kann.

*) Schon Dio Cassius bezeichnet in ihnen το θρασυ. vergl. Tacit. Ann. III, 42. von ihrer wilden Freiheitsliebe und Tapferkeit. Cäsar B. G. VII, 25. staunt ihre unerschütterliche Aufopferung an.

Leichtgläubigkeit hat der Franzose mit dem Kinde gemein, neben seiner Naivetät, und jene zeigt er in dem Glauben, dafs sein Volk in der Cultur am höchsten stehe. Aus seiner Naivetät und seiner Oberflächlichkeit entsteht Wiz, durch den leicht Erfindungen gewonnen werden. Seine Leichtigkeit offenbart sich in allen Geistesäusserungen, wie seine Rachsucht zur leichtesten der Satyre oder des bon mot wird. Stets wird man an ihm Gegenwart des Geistes in äusserer Hinsicht entdecken, und ihn gemeiniglich an Wissen und Gelehrsamkeit den Kindern gleichstellen; da er das oft selbst seyn will. Franzosen haben nicht eigentliche Geistesbildung, wohl aber Belles lettres und savoir faire; und wollen sie einmal gründlich verfahren, so pafst dies nicht für sie, da sie absprechend oder pedantisch werden. In ihnen zeichnet sich aber lebhafte Phantasie aus, welche sich mit ihrer fröhlichen Laune und dem Sinn für den Schein, wie in Kindern, vereint.

Suchen wir die Charakterzüge nach Werth und Unwerth auf, so zeigt sich die grosse Lebhaftigkeit als ein Zug für den lezten. Diese bewirkt nicht allein Leichtsinn und Seichtigkeit, sondern gestattet

auch wenig Theilnahme für die tiefern Leiden der Menschheit, der Schwachen und Armen. Daraus entspringt Frivolität, Einseitigkeit, Ungründlichkeit, furchtbare Veränderlichkeit. Indem Galanterie den Franzosen zum Charakterlosen macht, Passivität zum Sclaven, macht Glük ihn tollkühn und durch Leichtsinn grausam. Beharrlichkeit und Ernst erwartet man oft vergebens, und findet desto häufiger schaalen Spott über das Ernste und Heilige. Deshalb wird es schon unmöglich, dafs er sich zur vollen Genialität erhebe. Aller Druk wird ihm leicht oder er fühlt ihn gar nicht; daher sich die Priester und der Adel von jeher die Macht über das Volk verschafft hatten.

Diejenige Seite hingegen, welche Werth hat und die gute heissen kann, stellt ihre grosse Geschwindigkeit, welche sie nur selten an sich verzweifeln läfst, — ihr Selbstvertrauen dar. Auch als Ausgewanderte und Unglükliche bleiben sie nie von Hülfsmitteln entblöfst, sondern wissen in jeder Lage aus sich selbst zu schöpfen. So lange ihnen noch ein Schimmer der Hofnung vorschwebt, ist diese nicht erschöpft. Da wo Deutsche melancholisch und träge werden, und Britten sich selbst morden, da schicken sich Franzosen in die Zeit und erhaschen den günstigsten Augenblik oder mildern durch Frohsinn und Zerstreuung. Ihre gewöhnliche Freiheit von Pedanterei macht sie entschlossener, ihr richtiges Gefühl practisch für die Welt.

II. Jugendliche — cholerische Nation, — Italiener.

Auf den Italiener wirkt die Natur, ihre Fülle und das Land Vieles, denn Alles beut sich dar, an das Herz mit Sinnenwonne zu dringen und leitet zur Ueppigkeit und Genufslust. Lebhaftigkeit des Franzosen eint sich in dem Italiener mit Ernst des Spaniers. Sein Gefühl ist stark und lebhaft, heftig und tief dringend, heisser als im Franzosen, wie es dessen Ausdruk in lautem Sprechen darthut. Leicht geräth er in Bigotterie und Mönchsglauben. Sein Sinn eignet sich für das Sinnlichschöne, den Grundstoff ihres Kunstgefühls. In der bildenden Kunst war er stets Lehrer andrer Nationen, so auch in der Musik, welche stark auf ihn zurükwirkt. Sein Kunstgeschmak ist aber zugleich mit Affect verbunden, daher die pathetischen Declamationen in Schauspielerinnen. Dabei zeigt sich Sinn für Anstand.

Leidenschaftliche Heftigkeit zeichnet die Begierden des Italieners aus. Auffallend ist sein Eigennuz, der die Wechsel und Banken erfand, seine Geldliebe und Lohnsucht; sein Sinn für Eigenthum überwiegt den für das Leben (wie der Genuese sich für ein kleines Handgeld auf mehrere Jahre verkauft); daraus dann Spielsucht als Gewinnsucht (Erfindung der Lotterieen), Bestechlichkeit, Habgier hervorgeht. Gleichen Ursprung hat die unzählbare Menge von Müssiggängern und Bettlern. — Ihre Trägheit und Unbetriebsamkeit, durch welche sie vor angestrengter Arbeit zurükschrecken, steht mit ihrer Liebe, die zum Theil platonisch, aber auch leicht eifersüchtig

ist, wie mit ihrer Rachsucht im Verein, die bis zur Wuth und zum Wahnsinne treiben. Daher die vielen Räuber und Meuchelmörder, daher ihr Sinn für Jagd und die Grausamkeit gegen Thiere. Der Ehrtrieb zeigt sich hier in lächerlichem Stolze des Adels neben der armseligen Dürftigkeit. Mehr als der Franzose liebt der Italiener öffentliche Belustigungen, Pomp, Processionen, Maskeraden, und dies um zu sehen und um in grosser Gesellschaft gesehen zu werden.

Die feinsinnigste, starke und feurige Einbildungskraft ist in ihm das überwiegende Vermögen, welches zugleich bekanntlich nie ohne innigeres und leiseres Gefühl ist. Dies bewährt sich in der Liebe zur Musik, welche Kunst mehr in den Sinn hinabzieht als Poesie und Mahlerei, dies schwächt die Energie des Geistes. Daraus aber erklärt sich auch seine Begeisterung, sein Wiz, seine Satyre, seine Stimmung zur Schwärmerei. Darum konnte in Italien das höhere Trauerspiel nie gedeihen; daher stammt die Neigung zu dem, was vorzüglich den Sinn ergözt, mehr zu dem Angenehmen als zu dem Schönen; daher das allgemeine Gefallen an Balletten und Opern, welche in Feenwelt und Zauberei führen und durch Pomp und Ueberraschung den Geist fesselte. Das Staunen, in welches sich der Italiener verliert, und damit die geheimnifsvolle Nacht des Unbegreiflichen gleichsam nur umschwebt, raubt die für das Philosophiren nöthige Stimmung. Wo die ästhetischen und poetischen Vermögen der Seele über die intellectuellen herrschen, da ist die Richtung zum Mysticismus gegeben, darum bleibt Katholicismus

der Eingeborne Italiens. Alles begünstigt bei dieser Nation mehr die Poesie als die Philosophie, mehr auch noch die Theosophie als die Philosophie, mehr die Religiosität als die Moralität. Der Italiener besizt allerdings schnellwirkendes Fassungsvermögen und erzeugt Spizfindigkeiten, allein die vorherrschende Phantasie schadet ihm. Mechanisch im Denken, ermangelt er des Aufstrebens; dagegen zeigt er leicht Genieausbrüche, verfällt aber auch leicht in Geisteskrankheit.

Ziehen wir die schlechteren Züge in Rüksicht, so reiht sich alles an Müssiggang und Sclavensinn, daher der Italiener, veranlafst durch seine Leidenschaftlichkeit, ungesellig, mifstrauisch, zurükhaltend erscheint, bis zur kalten Vernunft wenig sich erhebt, des Sinnes für Menschheit und Menschenwürde ermangelt und an schlechter Religion, wie an schlechter Policei sich begnügt. Eleganz und Bettelhaftigkeit macht nach der Beobachtung der Reisenden den Charakter aller italienischen Städte aus, wo Alles Bettler oder Reicher ist.

Die bessere perfectible Seite gründet sich bei den Italienern, wie bei den Spaniern, auf herrliche Anlagen. Ihr Sinn für das Grosse geht nicht unter und sie können nicht leicht Alltagsmenschen seyn. In ihrem Nationalstolze liegt der Keim zum Patriotismus, in dem Kunstsinne der Keim der Menschlichkeit. Nicht weniger zeigt sich der Freiheitssinn in manchen Aeusserungen; Allen aber fehlt es an freier Erhebung.

III. Männliche — melancholische Nation, — Engländer.

Die insularische Lage des Landes hat auf die Engländer grossen Einflufs. Durch sie werden sie an das Weltmeer und den Seehandel gekettet, aber auch inniger an ihr Land als an alle Länder jenseits des Meeres; durch sie wurden sie unabhängiger und erhielten mehr selbstständigen Charakter. Schon durch diese Lage von Galliern wie von Franzosen getrennt, zeigen sie sich von diesen ganz verschieden und beide Nationen hatten daher von der frühesten Zeit an ganz verschiedene Schiksale, Staatsformen und Cultur. Charakteristisch ist das gegenseitige Urtheil, welches Beide über einander fällen. Der ernste Engländer urtheilt strenger über den Franzosen; dieser aber leichter über jenen; ja der Franzose achtet und preifst sogar die englische Nation, indefs der stolze Engländer den Franzosen mehr hafst oder wenigstens verachtet. England ist das einzige Land, wo den frei wirkenden Kräften mannichfaltiges Spiel vergönnt ist, und so kann sich auch leicht das Originale und Excentrische bilden. Männlichkeit ist der Charakter der Engländer. Ihr Gefühl ist für das Erhabene gestimmt; das Grosse ist ihre Sache, wenn es auch oft mit Affectation ergriffen wird. Kunstgefühl hegen sie im geringern Grade. Ihre Affecten weichen von denen der Franzosen weit ab, denn er schmelzt kaum das Eis ihres Charakters und sie bleiben einsylbig. Anstand zeigt der Mittelstand wie die Grossen; Grofsmuth und Milde, Philantropy ist ihnen eigen, nicht weniger tiefe Sympathie.

Stark äussern sich ihre Leidenschaften, welche höherer Art sind; charaktervolle Verschiedenheit unterscheidet ihre Neigungen. Ihre Ehrliebe ist ein Posten, dem sie vertheidigend Alles aufopfern, so dafs sie bei Einschränkung derselben das Leben hingeben. Ihr Eigensinn und Stolz, der nur in England Menschen sieht, steigt bis zur Grobheit und Ungeselligkeit. Keine Nation hegt eine so raisonnirte Anhänglichkeit an ihr Vaterland, und keine hat eine solche, gegründete oder ungegründete, Ueberzeugung von sich als die Brittische. Dies ist weder der Nationalhochmuth der Spanier, noch die kindliche Nationaleitelkeit der Franzosen, sondern Ueberzeugung von den Vorzügen der Constitution, der Sitten u. s. w. Unter den Engländern herrscht der Geist der Industrie und Verbesserung (improvment) aller Art. Erwerbgeist und daher auch Gewinnen gilt als Hauptsache; er stiftet und unterhält Clubs. Dabei zeigt sich aber auch Sinn für Wohlhabenheit und Zwanglosigkeit, doch auch für Gemächlichkeit, wenn nicht für Weichlichkeit. Sich zur Ruhe sezzen ist das Ziel aller Stände in England. Bei ihren starkbesezten, aber einfachen Tafeln, wie in jeder Gesellschaft, spricht man wenig, und liebt den Trunk als die rüstigsten Zecher in Europa. Die Spielsucht steigt bis zum Leben und Tod auf. Besizt der Engländer auch kein Wort für Langeweile, so findet sich bei ihm doch das Bezeichnete.

Kalte Vernunft, die stark und gesund, aber nicht sehr ausgebildet ist, gesunder Menschenverstand, welcher Erfindungen macht, sind sein Eigenthum. Er gibt sich selbst nicht als Erfinder, wohl aber als

Verbesserer (improver) an, und bewährt den Nationalzug in der Kunst nüzlicher zu verbessern, welcher so viele Societäten entstehen liefs. Er liebt Versuche für Industrie und verfährt selbst so in der Philosophie, welche die berechnende heissen kann. Speculation des Handelsgeistes erlöscht nie in den Engländern. Ihre einsylbige Wortersparnifs führt sie zum Selbstdenken, allein in Untersuchungen werden sie schwerfällig und pedantisch. Prosa beginnt schon in ihrer ersten erhabenen Poesie. Für die minder starke und bewegliche Einbildungskraft besizzen sie Beharrlichkeit in Gedanken und Ausdruk. Eine Menge Vorurtheile, wie das Nationalvorurtheil für das Vaterland, bleibt ihnen eigen, und ihre Religion ist nicht selten von Aberglauben erfüllt.

Die minder gediegene Seite dieser Nation enthält also ihre scheue Ungeselligkeit, aus dem Handelsgeiste entsprossen, ihr Stolz und ihre harte Unmenschlichkeit, die alles der Habsucht und dem Reichthume unterordnet, ihr Geiz; ihre Unbiegsamkeit und ihr Starrsinn. Ihr Reichthum wird selten zum Glüklichseyn angewendet.

Die gediegene Seite hingegen bleibt ihre Männlichkeit, und das damit vereinte Verbesserungsstreben, fliesse es auch nicht immer aus reinen Quellen, die feste Kaltblütigkeit und Zuverlässigkeit, der Mangel des Mifstrauens, selbst gegen Betrüger. Ist der Engländer auch nicht liebenswürdig wie der Franzose, so mufs er dennoch geachtet werden. Seine Häuslichkeit nährt den Gemeingeist, seine Vaterlandsliebe legt er in der Dankbarkeit gegen grosse Männer der Nation

Nation dar und bringt deren Andenken auf die Nachwelt mit möglichster Aufopferung.

IV. Greise, — phlegmatische Nation, — Deutsche.

Die Zerstückelung des grossen deutschen Volkes in verschiedene Staaten, Verfassungen, Cultus, und die Vervielfältigung der Verhältnisse und Abhängigkeit macht die Beobachtung und Auffassung des Charakteristischen schwer. In der Mitte von Europa liegend konnte Deutschland ein freier Plaz werden, wohl aber auch ein Tummelplaz barbarischer und gebildeter Nationen.

Phlegma ist die Eigenheit des Deutchen, in welchem es sich aber mit Verstand verbindet. Darauf aber kann der Charakter desselben zurükgeführt werden und schon Cäsar sah Gallier und Deutsche als Gegensäzze an, wie in unsrer Zeit Villers (in d. Polyanthea 1807). In dem Deutschen erkennen wir deutlich das gemässigte, aber um so mehr natürliche Gefühl, welches dem hohen Alter eigen ist. Dieses zeigt sich in dem Muthe ohne Menschenfurcht, in dem Herzen voll Menschenliebe und in der Seelenstärke. Allerdings ist es oft erkaltet und ihm fehlt dabei das Hinneigen an ein Ganzes. — Minder fühlt der Deutsche für Glanz als für das anspruchlose Schöne; sein Geschmak ist reell, nicht auf das Aeussere gerichtet; so auch weniger für Wiz geeignet.

In dem Begehrungsvermögen zeigt er Tiefe und Gesetztheit, dabei Biegsamkeit und Nachgiebigkeit, daher er am wenigsten neuerungssüchtig oder revolutionär ist. Schon früh liefs sich der Deutsche von Andern als Mittel gebrauchen (wie zum Streite für fremde Staaten) und noch schikt er Missionäre in fremde Länder. So hat er auch Sinn für das Urtheil Andrer, aber auch Sinn für alles Gemässigte, für Convenienz und Regel, für allgemeine Sitte und Lehre. Die Deutschen hängen an Gewohnheiten, und kenntlich ist ihr Hang zur Ordnung. Darum aber zeigen sie auch Fleifs, Sparsamkeit, Reinlichkeit und Bescheidenheit ohne Nationalstolz. Sie erziehen mit Sorgfalt ihre Kinder sogleich zur Sittsamkeit und Gradheit. Der Patriotismus äussert sich weniger für Deutschland, als vielmehr für einen engern Kreis; Liebe zur Freiheit erstirbt nie und äussert sich in ruhigen Zeiten mehr romantisch als bei andern Nationen.

Mehr aber auch als andre Nationen bewährten die Deutschen eine höhere Bearbeitung des ihm eignen gesunden Verstandes und der Vernunft, darum auch grosse Gelehrigkeit. Der Deutsche lehrt Vieles, und lernt Vieles, auch von andern Nationen und in fremden Sprachen. Er bleibt, wie Robertson sagte, der Grofshändler der Gelehrsamkeit. Nur er kann das Ganze hell denken und den nothwendigen allgemeinen Gang des Lichts überhaupt und in einzelnen Ideen bemerken. Durch stillen Forschungsgeist kommt er in der Wissenschaft auf manche Spur zuerst und durch sich selbst, welche Andere mit Geräusch benuzzen. Wifsbegierde verbindet er mit Scharfsinn, mit tiefem Nachdenken und kalter Ueberlegung, ob er sich gleich im Schulgeiste anders verhält und dann Begriffs- und Eintheilungssucht, oft nur grübelnden Geist zeigt.

So stehen auf der guten Seite seines Charakters, sein Fleifs und seine Thätigkeit, die Verdienste um Wissenschaften und Erziehung, der Sinn für Menschheit und Gerechtigkeit gegen alle Nationen. Ihn empfiehlt sein biederer Gradsinn, seine Ehrlichkeit, seine Gemeinnüzzigkeit und Häuslichkeit. Wie von jeher der deutsche Stamm kernig und gesund war, so war er auch der gröfsten Cultur am fähigsten und die am meisten erzogene Nation, wie dem Ideale der Menschheit noch am nächsten. Daher wird auch deutscher Geist in der Menschheit fortdauern. Keine Nation hat den Menschen so sehr von der Nation ausgeschieden, die Erziehung des Menschen von der des Bürgers getrennt und die Geschichte der Menschheit so aufgefafst, wie die deutsche; keine hat an Kraftentwiklung, troz dem Mangel an Einheit aller Glieder des Vaterlandes so Vieles gewonnen, wie die Deutsche.

Auf der entgegengesezten Seite schadet dem Deutschen seine grofse Abhängigkeit, welche mehrere Schwächen erzeugt. Aus ihr geht Pedanterei, Kleinigkeitsgeist, Hang zur Nachahmung, die geringe Meinung von sich, das Mifstrauen je Original seyn zu können hervor und es schliessen sich dann Neid, namentlich Brodneid, Verläumdung und Verkleinerungssucht an. Die Methodensucht geht über zur peinlichen Classification in Rangordnung und uner-

schöpfliche Bestimmungen von Titeln. Weniger als Franzosen und Engländer ketten sich Deutsche an einander und unterstüzzen sich gegenseitig. Haben sie kein Wort für Convenienz, so doch die Sache im hohen Grade, welche ihnen schadet.

So erhellt aus den vier aufgestellten Proben für die Charakteristik der Nationen, dafs jede derselben einen gediegenen, aber auch einen minder gediegenen, schlechtern Theil in sich trägt, welche vereint den Charakter bilden. Leicht können Thatsachen, welche Vieles als nicht Festberuhendes darlegen auf die Annahme führen, dafs wohl die genannten Nationalcharaktere mehr Nationaltemperamente, d. h. mehr Sinnes-Arten sind, als Eine feste, auf Grundsäzzen beruhende Denkart. Dann aber sollten die höhern Temperamente (der Britten und Deutschen) sich dem allgemeinen Charakter am meisten nähern.

Der Nationalcharakter ist dauernd und Geisteswerke überliefern ihn der Nachwelt; allein er ist nicht immodificabel, folglich auch nicht völlig unwandelbar und imperfectibel. Von jeher gab es Einzelne, die sich über ihr Volk erhoben und die nicht blos die Sprache, sondern auch die Grundsäzze andrer Völker in sich aufnahmen und in ihre Gewalt so bekamen, dafs in ihnen das Fremde nicht erkannt werden konnte; es gab Einzelne, die allen Nationen angehörten. Kinder und Weiber kommen sich unter allen Nationen näher, und Männer weichen oft nur als Bürger ihres Staats von einander ab.

Die Völker werden sich bei grösserem und freierem Völkerverkehr immer mehr verstehen lernen.

So werden auch die Nationalunterschiede immer mehr aufhören und sich wenigstens zuerst immer mehr zu Einer Farbe ausglätten, je mehr die Nationen menschlich erzogen und gebildet, von reinen Menschen regiert und zu einer menschlichen Religion erhoben seyn werden. Dies aber kann nicht durch das Vielwissen, sondern durch einfaches und gerechtes Handeln geschehen. Für den Menschencharakter wird sich eine Nation mit Glük nach einer oder mehreren andern Nationen bilden, dabei aber der Nationalcharakter an sich unvermischt bleiben. Wechselwirkung herrscht zwischen dem vielseitigen Kinde und dem allseitigen Greise, und in derselben müssen sich die verschiedenen Nationen unterstüzzen. Frankreich behauptet seine vielseitige Bildsamkeit, Italien seine Künste, England seine Erziehung des kräftigen Stammes, Deutschland erhält seine Sprache und Wissenschaft und bleibt Lehrerin.

Wie die Specialpsychologie die Nationalcharaktere behandelt, so schreitet sie auch zu noch specielleren Classen, den verschiedenen Wirkungskreisen der verschiedenen sogenannten Hauptclassen einer Nation, und die allgemeinsten Absonderungen in den Nationen. Dies machen aber nicht ihre Beschäftigungen und Lebensarten aus, welche die Geschichte der Menschheit als in einander überfliessende behandelt, sondern vielmehr die Theile, in welche sich die meisten Nationen absondern und wirklich theilen, die Stände oder Kasten. Onehin gingen diese verschiedene Stände (bei mehreren

orientalischen Völkern) eben aus verschiedenen Nationen oder Stämmen hervor, von denen Einer den Andern unterjocht, zwar nicht vernichtet, aber doch sich einverleibt hatte.

Die kleineren Unterschiede müssen hierbei ins Unnennbare reichen und man kann von einer Specialpsychologie nur Darstellung der Hauptzweige und nur Andeutungen, welche die grosse Mannichfaltigkeit der Schattirungen in der Menschennatur bemerkbar machen, erwarten. Uebrigens giebt es für das weibliche Geschlecht wenige Stände, vielmehr gehört diese Bestimmung mehr einseitig den Männern an.

I. Gewerbsstand.

Unter diesem Stande wird derjenige Theil begriffen, welcher den grossen Haufen, ja den gröfsten und zahlreichsten Theil der Menschenmasse ausmacht und auf die höhern Stände bedeutenden Einflufs hat. Dem Menschenkenner darf übrigens hier nicht das Niedrige zurükhalten, da ihm Alles gehaltvoll erscheint.

a) Landbauer, d. i. der arbeitende, nicht aber allein der Tagelöhner, sondern freie Arbeiter, abgesehen von den geniessenden Brodherrn.

Der Charakter des Landmannes wird zum grossen Theil durch die Art seiner Beschäftigung selbst bestimmt. Diese ist körperlich, einförmig und mechanisch, schwer und von sinnlichem Interesse

geleitet. Sein ganzes Wissen ist daher zunächst auf den Sinnenkreis beschränkt, aber innerhalb desselben oft desto richtiger und gesunder. In so fern kann auch der gemeine Verstand (sensus communis) bei ihm zugleich ein gesunder seyn. Der kleinere Kreis ist übersehbarer, der immer wiederkehrende, wie der seinige, zugleich der anschaulichere. Seine Denkkraft hält die Sinnlichkeit gleichsam befangen und gebunden; darum aber besizt er auch die Stimmung des Geistes, welche eine gleichförmige Beschäftigung immer hervorbringt. Der Charakter seiner geistigen Wirksamkeit ist weder Reflexion, noch etwa Speculation, sondern Glauben. Das Mechanische und Schwere seiner Arbeit erzeugt Trägheit, als die Folge von Geistesleerheit. — Seinen Charakter bestimmt aber ferner sein geselliges Verhältnifs. In so fern der Landmann nicht leibeigen ist und fremdes Gut baut, so schliefst er sich inniger an seinen Stand an. Sein ununterbrochenes Zusammenleben mit Andern läfst ihn vertraulich werden, und er theilt, wenn auch nicht seine Erfahrungen, doch seine Meinung mit. Dieser engere Verein, der durch die Masse grofs wird, gibt Anlafs zu Erregung des sinnlichen Gefühls und leicht kann dabei ein unruhiger, aufgeklärterer Kopf Vieles wirken. Zu diesem Verhältnisse kommt endlich noch das politische, nach welchem er von Andern abhängt und von einem höhern Stande geleitet wird. Dadurch, dafs er als das unterste Glied eines Ganzen, welches schon einen Staat bildet, erscheint, bleibt er auch immer der Unterdrükte, wenn nicht Gedrükte; er erfahrt wenigstens einen Druk der Oberherrschaft, obgleich in verschiedenen Graden. Dieses Verhältnifs aber begrün-

det in seinem Charakter mehrere Züge; so bei den freien Arbeitern das Mifstrauen, oft selbst gegen den Verstand der Vornehmen, die über das Gewerbe des Landmanns oft falsch urtheilen oder sich in Kleinigkeiten zeigen. Dies Mifstrauen ist entweder Mangel des Zutrauens und eine Art Scheu aus Unwissenheit oder wirklicher Argwohn. Bei Leibeigenen geht es in geheime List, in Groll und Tücke, ja in wirkliche Ausbrüche der Unzufriedenheit über; ihre anfängliche Furcht wird bittere Abneigung und Hafs. Eine Widersezlichkeit des Trozzes theilt sich dann leicht der Menge mit.

So thut bei dieser Classe sein äusserer Standpunct, welcher sehr fest steht und durch welchen seine Sphäre und sein Horizont, d. i. ganz eigentlich sein Gesichtskreis, abgegränzt wird, mehr als bei irgend einer Andern. Die Gemüther des Volks, als der unwissenschaftlichen Menge, erscheinen ungebildet und zwar in Hinsicht auf das Nichtsinnliche und das Uebersinnliche, mithin auf das Abstracte; dabei aber keineswegs in Hinsicht auf das Sinnliche und das Concrete. Volkssinn und abstracte Idee bleiben an sich unvereinbar; doch findet sich die Beschränktheit der Einfalt, ja Dummheit nur in einem fremden Kreise, mithin als relative Unwissenheit. Auch das Volk kann denken, wie das Kind; allein sein Denken ist theils ein gemeines, dem wissenschaftlichen entgegengesezt, wo die Anschauung vorherrscht, theils ein concretes, und dabei ein rhapsodisches, ungründliches und schwankendes, wie es sich in der Weitschweifigkeit und Unbestimmtheit der Gespräche beurkundet. Der gemeine Verstand ist hier Denkkraft. — Das Gefühl fordert bei dieser Classe starke Rührungen, ausser denen wir Unempfindlichkeit, besonders bei Unterdrükten, obgleich keineswegs gänzlichen Mangel von Sympathie bemerken. Daraus stammt dann Blödigkeit, Scheu, Furcht und Mifstrauen. Ihr Begehren wird meistens durch Instinct und die niedrigsten Bedürfnisse bestimmt, und sie wünscht mehr Erhaltung als Vermehrung des Gewonnenen. Eigenthümlich ist daher die Neigung zu berauschenden Getränken. Eben so findet sich Neugier, mit Neigung zu Spott, neben Hang am Alten, aus Trägheit oder aus Mifstrauen oder aus Gleichgültigkeit gegen Verbesserung; Steifsinn und Grobheit, Härte gegen Untergebene, Hartnäckigkeit und Eigensinn, gegen welchen die deutlichsten Vorstellungen nichts fruchten.

Nichts ist für diesen Stand gefährlicher als Ueberfeinerung und Verweichlichung durch städtischen Reichthum, Sitten, Moden u. s. w., gefährlicher als alle Aufklärung in Meinungen. Es entsteht daraus ein innres Mifsverhältnifs durch Verstärkung der Macht der Sinnlichkeit zur Uebermacht und der stark und männlich erhaltenden Vernunft zur Ohnmacht, so wie ein äusseres Mifsverhältnifs zwischen den arbeitenden und den geniessenden Ständen. Menschenkraft mag bei den Handarbeiten durch Maschinen und Thiere geschont und Zeit gewonnen werden, aber dabei der Geist, nicht aber das Geniessen, erweiterten Spielraum erhalten. Durch Nachäfferei des Vornehmen wird im Bauernstande der Nationalsinn geschwächt, der Hang zur Ungebundenheit und ähnliche Vergiftungen wandern aus den Städten aufs Land.

b) Handwerker. — Hier beginnen die Bürgerstände, welche Mittelstände sind und durch die Innungen und Zünfte einen Charakter erhielten, wodurch sie eigne, abgesonderte Gesellschaften wurden.

Mit dem Landmanne in Vergleichung gestellt, sind viele Handwerker minder an Körper gesund und stark, minder an Geist gewizzigt, klug und abgefeimt als jener, weil sie mit noch einförmigeren und beschränkteren Gegenständen zu thun haben. Die Nähe der höheren Stände aber gibt dem Handwerker mehr Politur, und er übertrifft den ungebildeten Bauer, der grob in seinem Aeussern erscheint. Der Anstand, welchen der Handwerker besizt, nimmt Gezwungenheit an, und verliert das Natürliche, was wir noch bei dem Bauer finden. Doch erhält jener wieder Vorzüge durch seine Erziehung. Die frühere Erziehung in den Lehrjahren ist strenger, sein Umgang auch nachher eingeschränkter. Auf die Zunft hat die Ehre einen grössern Einfluss und die Aussicht auf die Zukunft macht ernster und thätiger. Zwar erbt noch einigermassen hier das Geschäft auf den Sohn, doch nicht mehr so uneingeschränkt als bei dem Bauer. Auch ist der Städter unterrichteter, überlegener in Kenntniss allgemeiner Wahrheiten und im Räsonniren, indefs der Bauer nur in Geschäften gewandter bleibt. Freier ist aber auch der Bürger, da derjenige weniger sichtbar, perennirend, mithin auch minder furchtbar wird, welcher über ihn herrscht.

Abgesehen von dieser Parallele, so sind die Zunftverbindungen ursprünglich vortheilhaft,

also auch Seelenbildend. Sie forderten einige Geselligkeit, näherten wenigstens manche Menschen einander, und verlangten also auch Mittheilung ihrer Kenntnisse. Späterhin wurde der Innungsgeist verderblich durch die Hartnäckigkeit im Beharren auf veralteten Formen, durch Erstickung des Erfindungsgeistes, durch leidenschaftliche Aufwallungen in den Zunftversammlungen.

Die Beschaffenheit des Geschäfts bringt die Handwerker weniger zu blosser Erfahrung, als zu Kunstfleiss und Handgriffen. So sind sie auch weniger abhängig vom Zufalle, den die Elemente dem Landmanne zuführen. Ihr sizzendes Arbeiten lieferte von jeher mehr Schwärmer und Separatisten, wie auch Pedanten, so wie man namentlich unter den Schuhmachern theosopisch apokalyptische Köpfe findet. Die Schiefheit des Körpers vereint sich bei ihnen oft in Verschobenheit des Geistes, der Sitten und Urtheile. Nach den verschiedenen Betriebsarten bilden sich Verschiedenheiten, wie die Handwerksclassen, welche durch den Handel und durch Kaufleute beschäftigt werden, abhängiger und einfacher sind, diejenigen aber, welche mit dem Aufgehellten der Nation in Verbindung stehen, sich mehr von dem Herkömmlichen ablösen, zu Vervollkommnung geneigter, aber auch um des Vortheils willen hinterlistiger werden.

c) Kaufleute.

Bedürfniss liefs den ursprünglichen Handel erstehen, nicht die Habsucht, welche später hinzukam. Der ältere Handel hatte immer das Abhelfen fremder Bedürfnisse zum Gründe, der neuere die Be-

friedigung des Luxus. Theils läfst der Trieb des Erwerbs, theils der Trieb der Erhaltung das Streben nach Gütern entstehen; eigne Charakterzüge sind dessen Folge.

Der Handel im Grossen erwekte und beförderte stets den Fleifs und die Ordnung, übte den Scharfsinn und gab zu vielen Hülfsmitteln Anlafs, welche die Geschäfte unterstüzzen. Practischer Sinn, Erfindungsgabe, Sparsamkeit gehören zu der guten Seite seines Einflusses; Gewinnsucht, Eigennuz, Hang zum Alten, welches Vortheile gewährt, Schmeichelei, Geldstolz zur schlechten Seite. Der Verkehr läfst in dem Kaufmanne die Ausbildung gedeihen, und zwar je mehr er mit dem höheren Stande in Verbindung tritt, daher man unter den Waarenhändlern eine weniger ausgedehnte Bildung beobachtete. Wiefern der beständige Umgang mit dem Gedanken des Geldes den Kaufmann auch der Achtung gegen die Menschheit in gleichem Grade wie gegen jeden Capitalisten, wiefern er dem Geschmacke neben dem Luxus, wiefern er also der wahren Humanität näher bringe, dies hängt von anderweitiger Bildung des Charakters ab. Der Kaufmann hat nicht wenige Vortheile voraus, selbst vor dem Gelehrten, indem er früher und allgemeiner zur Verwaltung öffentlicher Aemter, vorzüglich in See- und Reichs-Städten, gelangt; dennoch ertheilen die erzeugenden Beschäftigungen (durch Hand, Kopf und Gefühl) höhern Werth als die blos vermittelnden und austauschenden des Kaufmanns.

2. Gelehrter Stand.

Dieser Stand bildet an sich und allgemein gefafst keinen Abgesonderten, vielmehr ist er unter verschiedene besondere höhere Stände vertheilt, in denen Gelehrsamkeit bald Mittel, bald Zwek, bald mehr Nebensache, bald Hauptsache ausmacht. In der Natur der Gelehrsamkeit überhaupt liegt auch weniger Bestimmendes für den Charakter, als in der Art der Behandlung und in dem Kreise der Anwendung. Dächte man sich freilich die Gelehrsamkeit idealisch, nicht blos als Fertigkeit in Beherrschung eines gegebenen historischen Stoffes, sofern er in mehrern und in alten Sprachen enthalten ist und auf Belesenheit beruht, sondern zugleich als Gewandheit des philosophischen Scharfsinns und kritischen Wizzes, des Geschmaks, des Erfindungsgeistes und Genie's, alsdann gäbe sie dem intellectuellen Charakter allerdings eine Höhe, über die er nicht hinausschreiten könnte. Dennoch bliebe aber auch dann noch eine Einseitigkeit möglich, welche eine blos intellectuelle Bildung gibt; immer bliebe dann noch die Ausbildung des practischen Charakters, d. i. nicht blos des technischen, sondern des menschlichen, der verstärkten Aufmerksamkeit einzelner Individuen überlassen, einer Aufmerksamkeit, die wenigstens nicht unmittelbar in der Richtung auf das Wissen allein als solchen liegt.

Leicht liesse sich nun der Gelehrte in einzelnen Ständen besonders darstellen, wenn die Verschiedenheiten hier durchgreifend genug wären. Die Lehrenden unter den Gelehrten entwickeln schon

durch das Lehrgeschäft ihren Verstand und insbesondere deutlichere Begriffe; doch bei geringer Aufmerksamkeit auf sich werden diese deutlich gedachten Begriffe leicht als für an sich wahre und für stets ausgemachte gehalten, wodurch Hartnäckigkeit im Behaupten und ein Stillstehen in Retractation, in Beweisen und Principien, vorzüglich wo sie eine bestimmte Schule bilden, vermittelt wird. Sie befördern ferner am meisten die Ergründung im Wissen, mithin die Gründlichkeit, welche in einzelne Zweige des Wissens Licht, Ordnung und Festigkeit bringt; doch leicht wird über das Verweilen bei Details der Zusammenhang des Ganzen übersehen und einen isolirtem Wissen mit Pedanterei mehr Wichtigkeit beigelegt, als es besizt. Das Ideal für eitle Schulpedanten geben schon die griechischen Sophisten ab. Betrachtet man die Lehrenden in einer Commun, so bestimmt die Form und der Geist der scholastischen und akademischen Verfassungen, wiefern sich darin ein freierer Gemeingeist und höherer Wetteifer, oder ein engbrüstiger und egoistischer Geist der Eifersucht, der Eitelkeit, der Herrschsucht verbreitet. Anders verhalten sich die Altgelehrten, anders die neumethodischen, anders die affectirten Genie's, die selbst über Pedanterei pedantisch wizzeln; anders die Tonangebenden und renomirenden Genie's, anders der Stubengelehrte, der mit einem eingeschränkteren Kreise umgeht, anders der Gelehrte, welcher an das Geschäftsleben gebunden wird.

Der Religionslehrer wird ehrwürdig, weil er unter den Gelehrten derjenige ist, welcher sein Leben nicht der Bücherwelt aufopfert, sondern in der Natur und der lebendigen handelnden Welt wirken und um sich her veredeln kann. Die fast einzigen Gelehrten, welche ihr Geschäft unter Menschen und im Umgange mit den verschiedensten Classen finden, bleiben die Aerzte, die überdies durch das Alter weniger unbrauchbar, sondern wegen Erfahrung schäzbar werden. Ihr Geschäft fordert auf, für Schwache zu wirken, in Gefahren Endschlüsse zu fassen, und dies kann einen männlichen entschlossenen Charakter erzeugen. Die vorschwebenden Schrecken des Todes, die Bilder des Schmerzes und Elendes, der ihnen oft dargestellte Kummer der Armuth kann sie immer mehr vermenschlichen, doch auch auf die Schwäche der Menschennatur aufmerksam machen. Es opfert der Arzt bei seinem Gefühle der gänzlichen Hingebung an Andere, und in seinen Kämpfen mit Eigensinn, Aberglauben und Vorurtheilen leicht Vieles und allen Selbstgenufs auf. Vertrauen zu sich erhält er durch den sichtbaren Erfolg seiner Arbeit, und tauscht dies für gegenseitiges Vertrauen ein. Darum und durch den vielseitigen Umgang mit Anderen erwirbt er sich die Erfordernisse für die Gesellschaft und Menschenkenntnifs. Nur dann, wenn neue oder alte Methoden ihn beengen und sein Selbstvertrauen ausartet, wird er pedantisch. Leicht wird er auch, wie er in alter Zeit ein körperlicher Sclave war, ein Sclave herrschender Gewohnheiten und Laune.

3. Adel.

Der Adel blieb in jenen Zeiten, wo er Leibeigne in Krieg führte, der einzige Stand, welchen

höhere Bildung über die Uebrigen sezte und als solcher behandelt ward. Uns ist in ihm nur noch eine durch den Rang ausgeschiedene Classe, jedoch kein an sich abgesonderter Stand hinterblieben. Jezt umgibt er meistens die Throne und lebt an Höfen; dadurch wird er ein Abdruk derselben und bildet sich nach der Eigenheit des Hofes und der Regierung. Durch seine Absonderung von den niedern Ständen ist er zur Annahme gewisser Charakterzüge gedrungen, und so bildet sich in ihm eine bestimmte Abgemessenheit des Betragens und Tons, die Etiquette in Rangverhältnissen. Die grössere Gleichheit, welche diesem Stande eigen ist, wird zur Möglichkeit eines zwanglosen Zutrauens und einer Vertraulichkeit, die selbst an Innigkeit wächst, je mehr sich der Adel von allen Anderen isolirt. Dieses gleiche Verhältnifs vermittelt dann auch die Achtung, welche einzelne Glieder für einander hegen.

Dafs der Adel weifs, er sey der höchste Stand im Staate, dies macht ihn dreust und bringt ihn zur eignen Auszeichnung. Das Bewufstseyn hoher Geburt nährt das Selbstgefühl, das sich im Aeussern durch Anstand zeigt, das aber mehr rege ist als das Bewufstseyn von Talent und Tugend. Der gesellschaftliche Umgang knüpft hier beide Geschlechter mehr an einander, und beide bestimmen sich wechselseitig; adliche Frauen haben daher grössern Einflufs als bürgerliche auf Männer, doch nehmen sie auch Vieles von diesen an.

Der Mangel an Nahrungssorgen und die Unterstüzzung durch Reichthum bringt die Ausbildung der

der gesellschaftlichen Talente bei dem Adel weiter, darum herrscht die gröfste Feinheit der Sitten unter ihm und in Residenzstädten. Die Umstände berüksichtigt man dort am meisten und sich selbst in diesen; darum gedeiht auch dort eine gewisse Menschenkenntnifs, die zum Theil in Selbstbeherrschung übergeht. Wie dabei aber das Talent immer in einem ungetrübten Zustande zu erscheinen genährt wird, so wird auch die Kunst zu scheinen geübt.

So ergibt sich aus den Andeutungen über den Charakter der Stände, dafs die Theilung der Geschäfte, welche zum Theil nothwendig und dadurch auch wohlthätig war, in ihren Wirkungen von der Eintheilung der Menschen in Stände oder Kasten unterschieden werden mufs. Hier finden wir die Vortheile und Nachtheile des Zunftgeistes; dort die Vortheile und Nachtheile beschränkter, einförmiger Richtungen. Allerdings hat aber die Unterscheidung der Stände manche Kräfte, namentlich die Denkkraft, die Sympathie und den Gemeingeist aufgehalten.

Nicht unter allen Nationen gleichen sich die Stände auf gleiche Weise. So kommt sich der Adel unter allen Nationen noch am meisten gleich, weniger der Kaufmann und noch weniger der Gelehrte. Nicht alle Lebensarten trennen die Menschen gleich weit und sezzen sie gleich tief. Die menschliche Natur besizt vielmehr die glükliche Leichtigkeit sich in

alle Verhältnisse zu schmiegen; daher könnten viele einzelne Mitglieder der Stände, auch selbst durch ihre Verhältnisse, noch mehr wirken, wenn sie einem Ideale ihres Standes in Verbindung mit der reinen Menschheit in ihnen, sich zu nähern strebten.

Der Specialpsychologie

Zweiter Abschnitt.

Es ist Thatsache, dafs man die Zustände des Menschen, wie die Lagen der Dinge früher beobachtete und später untersuchte als ihr Wesen und Seyn. Für diese scheinbar räthselhafte Thatsache kann aber auch die Erklärung aufgefunden werden. Der Beobachter fafste nemlich zuerst die Erscheinungen in ihrem Leben und Wirken, ehe er das Bleibende von dem Zufälligen unterschied. Dadurch entstand jedoch namentlich für die innere Physik des Menschen die Folge, dafs die lange in der Psychologie herrschende Metaphysik sich mit der Seelennatur und den Seelenkräften beschäftigte, ohne zugleich die Seelenzustände zu erklären. Zustände sind in einer ewigen Reihe begriffen, und es ward den Psychologen bisher schwer, sie mehr als nur beiläufig zu behandeln.

Bei allem Wechsel und Werden um und in uns gibt es nur Eine Natur, Eine erste allgemeine Anlage, Eine höchste allgemeine Bestimmung; dagegen viele und mannichfaltige Verhältnisse ihrer Wirkungen. Diese Erscheinungen lassen sich unter drei Hauptverhältnissen betrachten.

1. Lage. — Sie ist die physisch bestimmte Beziehung einer Erscheinung zu der Anderen, und zwar ein willkührlich oder ein unwillkührlich angenommenes Verhältnifs. Dieses bleibt aber immer nur ein äusseres, hingelegtes und kommt nur einer Sache als solcher, oder einer Person als Sache zu.

2. Stand — (von Stehen) eine festere, bestehendere, sich gleichsam aufrecht erhaltendeArt des Seyns, durch dauerhafte und wesentliche Bedingungen bestimmt. Diese kann sowohl eine Sache, als eine Person betreffen, daher auch von einem Naturstande, von einem geselligen, von einem rechtlichen und sittlichen Stande des Menschen die Rede seyn kann. Es wird aber der Stand nicht mehr blos äusserlich, sondern auch innerlich bestimmt, da er von dem Wesen des Gegenstandes unmittelbarer abhängt.

3. Zustand. — Die Veränderung in der Bezeichnung des aus dem Stande sich entwickelnden Zustandes, deutet auf das Daseyn und das Beisammenseyn mehrerer ausserwesentlichen und zufälligen Beschaffenheiten, welche mit dem bestehenderen Stande in Verbindung gekommen sind, hin. Es betrifft aber der Zustand mehr die Person als die Sache, mehr das Lebendige als das Todte, und ist so auch mehr innerlich als äusserlich unmittelbar bestimmt.

Ausser dem Menschen läfst sich etwas mit dem Zustande des Menschen Vergleichbares auffinden, was aber doch nur ein Bild desselben abgibt. Dies

würde die Stimmung der Saite seyn können, obgleich auch diese für die Saite etwas von einem Lebendigen Empfangenes ausmacht. — Im weitesten Sinne ist der Zustand minder eine Art, als eine momentane Erscheinung des Seyns, mithin mehr ein Product des Werdens; daher in ihm auch nur ein Theil eines endlichen Wesens befindlich ist. Für die Gottheit existirt kein Zustand, sondern höchstens der (idealische) Zustand, d. i. ein beharrliches Seyn.

Zustand des Menschen an (objectiv) und in ihm (subjectiv) heifst also ein modificables und wechselndes Verhältnifs, welches die Bedingungen enthält, unter denen er als Mensch wird und lebt. Der allgemeinste anthropologische Zustand dieser Art ist der Zustand des Lebens und seiner beiden Hauptmodificationen, der Gesundheit und Krankheit, der Thätigkeit und Unthätigkeit. Schon dieser anthropologische Zustand, welcher den ganzen Menschen umfafst, wird seinen wesentlichen Merkmalen nach schon zu einem inneren, nicht vorzüglich äusseren.

Gemüthszustand — also im Subject, — heifst das an sich wechselnde und mannichfach bestimmbare, doch momentan bestehende, ja zuweilen herrschende (mithin auch subjectiv [dunkler oder deutlicher] wahrnehmbare) Verhältnifs und die unterscheidbare Wechselwirkung alles Veränderlichen zu dem Unveränderlichen in dem Menschen, — theils zu der Anlage, theils zu der Bestimmung. So ist's das Verhältnifs des Bestimmbaren zu dem nothwendig Bestimmten, des Einzelnen zu dem Ganzen, des

Nicht-Ichs zu dem über alles Spiel der verschiedenen Lagen erhobenen Ichs.

Jeder Zustand ist ein Total-Zustand; jeder geht auf die ganze Seele. Zu dem Gemüthszustand aber verhält sich das Gefühl, wie das Ursprüngliche zu dem Abgeleiteten, wie eine einfache Erscheinung zu einer zusammengesezten, — oder zu ihm als Gefühlsvermögen, wie ein todtes Vermögen zu dem Producte seiner lebendigen Wirkung. Zustand kann ohne Gefühl vorhanden seyn und gedacht werden; doch dies nicht in umgekehrtem Verhältnisse. Am nächsten verwandt bleibt der Zustand dem Gefühle als Passivität.

Es läfst sich eine Geschichte der Seelenzustände, doch nur der wesentlichen und nothwendigen, entwerfen, nach welcher die Zustände, die sich im Greise finden, noch nicht im Kinde existiren können. Auch gibt es gewifs einen, wenigstens mittelbaren, Zusammenhang der Zustände, und ein Zustand veranlafst wenigstens den Andern, da ja Zustände sogar inniger und unmerklicher in einander fliessen als Temperamente und Charakter. Nur darf man einen Zustand nicht als einen freien Schöpfer, sondern nur als eine bestimmende Ursache eines Andern denken. So gibt es noch Grade, theils des Gefühls und Bewufstseyns des Zustandes, theils des so mannichfaltig modificabeln Zustandes selbst, und daher räumt man dem Menschen ein Steigen in dieser Hinsicht, in der Exaltation oder auch in der Versezung zu einem fremden Zustande ein. Vom Schlafe des Embryo und dem unterbrochenen Schlummer des Säuglings schreitet der Mensch zu dem Träumen und zu dem Wachen, von dem Umbestimmten zu dem Bestimmten, von dem Zustande der Bewufstlosigkeit zu dem der Besonnenheit, von dem Blinden zu dem Klaren. Vorausgesezt mufs dabei als erste Frage werden: ob es einen ursprünglichen Zustand geben kann, und ob es einen Zeitpunct gab, in welchem der Mensch ohne Zustand war? — So lange der Mensch lebt, befindet er sich immer in einem Zustande und mithin auch als unentwickelter, als Kind. Dieses besizt den allgemeinen Lebenszustand, auf den die Zustände der Hülflosigkeit, der Abhängigkeit, des Leidens u. s. w. folgen. Sobald der Affect wirkt, tritt der Mensch in einen Zustand.

Es kann aber nur Ein Zustand zu gleicher Zeit, wenigstens nur Einer mit Bewufstseyn verbunden vorhanden seyn, wie nur Ein (einfaches) Gefühl in jedem Moment. Einen, in sich einfachen Gemüthszustand, dem zusammengesezten entgegengestellt, macht das aus, was einmal im Bewufstseyn gegenwärtig bleibt, oder Eine Complication mehrerer Reihen von entgegengesezten Vor-stellungen.

Am ersten kündigt sich der Zustand an in der Empfindung (z. B. der Berührung), dann in dem besonnenen Gefühle (z. B. Gefühl und Zustand des Vergnügens) als Empfänglichkeit für Zustände und ihre Wirksamkeit, nie als Bestimmungsgrund der Zustände. Der Grund des Zustandes selbst aber liegt in der Bestimmbarkeit, der Modificabilität und

Perfectibilität des Menschen. Nehmen wir auf die Quelle des Zustandes Rüksicht, so ist dieser das Resultat a) der menschlichen Vermögen und Kräfte, und zwar insbesondere des, wenn auch nicht gleichzeitigen, doch unmittelbar vorhergegangenen Verhältnisses der Kräfte (sey es disharmonisch oder harmonisch). Doch er ist auch zugleich das Resultat b) des Strebens und des Grades des Strebens nach dem Unveränderlichen und Bleibenden, und so c) des Grades und der Art der Thätigkeit und Belebung dieser Kraft, und zwar mehrere oder mindere; d) endlich aber das gemeinschaftliche oder einzelne Product der äusseren Einwirkung, wie der inneren Thätigkeit. Der Mensch wird in eine Stimmung versezt und kann sich frei hineinversezzen; daher ist der Zustand mit verschiedenen Formen der Thätigkeit verbunden. Davon aber hängt die Beschaffenheit des Zustandes als unwillkührliche oder willkührliche ab. Entweder ist er in jener, von aussen, bestimmten Hinsicht etwas Gebundenes und Bindendes, oder in dieser Hinsicht etwas Entbundenes und Entbindendes; bald erscheinen die Zustände als Hemmungspuncte, bald als Entwiklungspuncte. Dennoch gibt es auch in keinem Zustande eine reine Passivität.

So liegt uns die Classification der Zustände von selbst entwickelt vor, und sie kann nach verschiedenen Eintheilungsgründen unternommen werden. — Mit Rüksicht auf die Kraft oder das Vermögen, von dem der Zustand unmittelbar veranlafst wird, und die damit zusammenhängende dauernde Stimmung oder Verstimmung läfst sich Folgendes entwerfen,

bei dem die Zusammenstimmung der Wirksamkeit der Kräfte als das Ideal des Zustandes angenommen wird.

a) In Rüksicht auf das Gefühl zeigen sich die Zustände des Wohlbefindens und Uebelbefindens.

b) In Hinsicht auf das Streben — Zustände des Bedürfnsses, der Dürftigkeit und der Freiheit als Unabhängigkeit, — gebundene und freie.

c) In Hinsicht auf den Bestimmungsgrund — nothwendige und zufällige Zustände.

d) In Hinsicht auf die Entstehung — ursprüngliche und abgeleitete Zustände.

e) In Hinsicht auf Schranken — natürliche und unnatürliche, harmonische und disharmonische Zustände.

f) In Hinsicht auf Umfang und Dauer, — wenn auch nicht bleibende, doch wenigstens gradweise herrschende und vorherrschende, — allgemeine und besondere Zustände.

Die umfassendste und einfachste Eintheilung ist auch hier eine reine Entgegensezzung des ursprünglichen Zustandes erst eines lebendigen Wesens, dann eines lebendigen menschlichen insbesondere, und dann finden wir:

Entweder Zustand des gehemmten Lebens, der Gebundenheit desselben.	Oder Zustand des gewekten Lebens, der Freiheit desselben.
Zustand der Vegetation oder des Sinkens der Sensationen.	Zustand der Animalität oder des Steigens der Sensationen.
Einschläfrung des Bewufstseyns.	Erweckung des Bewufstseyns.
Abgeleitete:	Abgeleitete:
des Schlafes	des Wachens
der Sättigung	der Selbstbefriedigung
der Abspannung	der Begeisterung
Menschliche:	Menschliche:
der Vertiefung	der Zerstreuung
des fixen Wahnsinns	des irren Träumens.

Was den einen dieser Zustände schwächt, ruft den Andern hervor. Bedingt sind das Eintreten und die Dauer dieser wechselnden Momente durch die Determination der gesammten organischen Duplicität. Nur durch diesen Wechsel des Pflanzen- und Sinnen-Lebens dauert das Thier.

Das Princip ihrer Beurtheilung liegt in der höchsten Bestimmung des Menschen. Er ist bestimmt für das Unendliche, also auch für tiefere Beseelung. Tiefer führt der Schmerz; die Freude betäubt und macht wahnsinniger als der Schmerz; dies ist das Loos des Endlichen.

Für die Darstellung dient uns hier die Zusamstellung der natürlichen und widernatürlichen Zustände oder der Zustände der Gesundheit und Krankheit.

Zustände der Gesundheit.

Die Zustände der Gesundheit machen insgesammt Grundmodificationen des ursprünglichen Zustandes des Lebens aus. Leben aber ist Inbegriff der sämmtlichen Thätigkeit des Organismus, welche sich in Bestimmungsfähigkeit oder Receptivität und Wirkungsfähigkeit oder Reaction theilt. Zwei Grundmodificationen des Lebens bilden Gesundheit und Krankheit.

Der Zustand der Gesundheit läfst sich in einem zweifachen Sinne fassen, als absolute und relative.

Absolute Gesundheit ist der Zustand, in welchem der menschliche Organismus überhaupt die Thätigkeiten, zu denen er bestimmt ist, vollführt, und in welchem mithin seine beiderseitigen Vermögen ihre Naturbestimmung erreichen, d. i. zwekmässig. Zwekmässig aber äussert sich die Thätigkeit sowohl quantitativ mit Stärke und Schnelligkeit der Actionen, als leicht, kräftig ausdauernd; als auch qualitativ, in harmonischem Gleichgewichte der körperlichen und geistigen Thätigkeit (mens sana in corpore sano).

Relative Gesundheit hingegen drükt den Zustand aus, in so fern er realisirt erscheint im individuellen Organismus und modificirt durch Geschlecht, Alter, Constitution.

Nun kann jener absolute Zustand angesehen werden entweder als der ursprüngliche Zustand,

und dann kann Gesundheit der natürliche Zustand, wie Krankheit der unnatürliche heissen. Oder er kann als teleologischer Zustand genommen werden, mithin als Normalzustand, dem die Krankheit als abnormer Zustand entgegensteht. In beiden Annahmen bleibt die absolute Gesundheit eine Idee, und die vollkommenste Gesundheit auch nur des Körpers allein ist eben sowohl ein idealischer Zustand, ohne wirkliche Existenz, als eine vollkommene Seelengesundheit in irgend einem gegebenen Menschen. Dennoch bedarf es einer solchen Idee als regulativen Grundsazzes, wie als diätetisches Strebeziel des Menschen für sein körperliches und geistiges Wohlseyn. Wir können hier nur die Gesundheit als relative behandeln, in der selbst noch etwas Idealisches liegt.

Der Urzustand des Lebens fliefst sanft und unmerklich in alle abgeleitete, obgleich natürliche und nothwendige, über. Die ersten sich dabei entwikkelnden Zustände sind unwillkührlich, blind und unbestimmt, die folgenden willkührlich hell uud bestimmt. Aus dem unbestimmten Urleben entfalten sich zwei Zustände nach und mit und durch einander, welche sich in der Folge noch mischen, doch auch sich weit trennen nach verschiedenen Graden, Wachen und Schlafen.

Zustand des Wachens.

Das Wachen kündigt sich durch vorherrschende Beweglichkeit und Aufgeschlossenheit der äussern Sinne und damit ein Leben in der Zeit und im

Raume an. Diese Ankündigung geschieht aber durch willkührliche Thätigkeit aller Vermögen, namentlich des Beobachtungsgeistes und durch steigende Grade des immer innigern Selbstbewufstseyns. Das Wachen ist (mehr als ein helleres Träumen) selbstthätiges und besonnenes Wirken, der am wenigsten leidende Zustand. Ein wachendes Gemüth heifst ein gesammeltes, dem zerstreuten und vertieften entgegengesezt; ein wachsames Gemüth hingegen heifst ein solches, welches die Aufmerksamkeit und das Bewufstseyn vorsäzlich ausübt, auch schon mehr oder minder zur Fertigkeit gebracht hat. So nun erscheint das Wachen als der Zustand gesammelter unzerstreuter und ungeschwächter Kraft; — des erregtesten allseitigen Bewufstwerdens, eines freien und nüchternen Denkens, eines kräftigen Willens und eines reinen harmonischen Gefühls. Es fordert das Wachen eine feste Richtung auf die Gegenwart, eine freie Aufmerksamkeit auf ihre Veränderungen und einen Willen, von jenen nur berührt, nicht aber überwältigt zu werden.

Durch Erwachen wird das Aufhören des Zustandes des Schlafs in der Unthätigkeit angedeutet, durch Aufwachen der Anfang des Wachens, mithin der beginnende Zustand der Thätigkeit. Sofern das Aufwachen veranlafst wird, so ist dies entweder ein Vermindern des Schlafs und ein Trennen von demselben, Erwecken; oder es ist eine Mehrung des Wachens, Aufwecken. Ein höherer Grad des Erwachens kündigt sich dann durch lebhafte Thätigkeit und muntere Bewegungen an. Munterkeit verräth den Wachenden, obgleich diese nur

einen geringen Grad der geistigen Thätigkeit, Aufgewektheit einen höhern bezeichnet. Sowohl der Muntre als der Aufgewekte besizt klare Vorstellungen und diese drücken sich durch leichte kräftige Bewegungen aus. Dies alles aber führt darauf, den Zustand des Wachens, wenn er natürlich genommen wird, mehr als einen Zustand der Heiterkeit als des Trübsinns zu denken, so wie das Erwachen mehr als einen Zustand der Behaglichkeit als Mifsbehaglichkeit. Daher nehmen wir den Lustigen immer auch für munter und aufgewekt. Sofern Lust eine belebende Empfindung ist, macht sie wirklich auch den Trägen munter; wie auf der anderen Seite der Muntere und Aufgewekte bei dargebotener Gelegenheit leicht zum Lustigen wird. — Unbefangen ist der wachende Mensch, thätig in sich und ausser sich bei offenen Sinnen. Von dessen Zustande neigen sich nun Abstufungen bis zu dem tiefsten — Zustande des Schlafes.

Zustand des Schlafes.

Wie man in der Physiologie des Schlafes noch gnügende Aufhellung vermifst, so fehlt es diesem Zustande auch noch an der psychologischen Erklärung. — Durch Ruhe wird das Gleichgewicht der organischen Thätigkeit erhalten; jene aber ist keineswegs Aufhebung der Thätigkeit. Der Begriff des Ausruhens und Kräftesammeln bleibt ideell; die Vegetation dauert während des Schlafes fort und ersezt. So ist dann der Schlaf ein Zustand, in dem der Organismus mehr einnimmt als hingibt, das umgekehrte Verhältnifs vom Wachen.

Mit

Mit der Abwesenheit des Lichts geht in dem Leben der Pflanze eine Veränderung vor, während welcher die Vegetation fortwirkt. Der bestimmende Einfluſs des Lichts läfst die Pflanze sich schliessen und öffnen. In dem thierischen Leben bewirkt das Schwinden des Lichts gleichfalls eine Veränderung, da durch das Sehen die Nerven- und Muskelthätigkeit erschöpft und geschwächt wird. Diese Schwächung des Nerven- und Muskelsystems macht den Menschenschlaf aus. Die Nacht ist durch den aufgehobenen Einfluſs des Lichts für den Schlaf bestimmt und was gegen diese Natureinrichtung zu sprechen scheint, ist durch Willkühr veranlafst. Mit dem Hinschwinden der Sinnesthatigkeit hören die Wahrnehmungen auf und die Thatigkeit des Bewufstseyns der Verhaltnisse und der Willenskräfte.

Der grössere Theil der Kindheit nimmt Schlaf ein und vergeht fast im vegetirenden Zustande. Je mehr sich die Sphäre des Willens erweitert und die Schwäche der blossen Empfänglichkeit abnimmt, desto seltner, kürzer und unterbrochener wird der Schlaf. Es wird aber der Schlaf erregt durch alles, was die Thätigkeit des vegetativen Systems herabstimmt auf die Restitution des organischen Stoffes. Dann erscheint der Schlaf als Zustand der Unmöglichkeit für die Thätigkeit der Sinnesorgane und Muskelbewegung *). Er wird ferner erregt durch Alles, was die Thätigkeit des Nervensystems einseitig, stark niederdrückend oder stark erhöhend, be-

*) Nach Wagner v. d. Natur der Dinge. S. 434 f.

rührt. Endlich wird Schlaf vermittelt durch zu schwache Erregung bei dem Einfachen und Einförmigen; daher alles einschläfert, was Langeweile für den Geist erregt. Wie jede gleichförmige Berührung Schlaf bewirkt, so auch die fortdauernde Manipulation des sogenannten thierischen Magnetismus. Die Berührung der Nerven geht dabei in Bewegung des Körpers über und die exaltirte Empfindung wird leiser und empfänglicher.

Schlaf und Tod heissen Brüder, und sie sind es wirklich. Wenn der Tod ein Aufhören aller Thätigkeit wäre, so wäre dies freilich der Schlaf nicht. Doch Tausenden scheint dies selbst der Schlaf zu seyn, und warum dann nicht auch der Tod? Für den Physiker ist nie ein Stillstand des Wirkens in der Natur, auch in der Wintererde nicht vorhanden. Warum sollte dem Psychologen jene Erscheinung ein blosses Bild seyn? Gewissermassen sterben wir täglich, nicht blos als dem Wechsel alles Sinnlichen unterworfene Sinnenwesen, sondern selbst als Schlummernde. Wenigstens erscheint der Tod als lezter tiefer Schlaf, in dem das irdische Organ in Erde zerstiebt, ohne dafs die organische Kraft sich verlieren kann aus dem All. Hiesse Tod nichts als eine andere, unbemerktere Art der Wirksamkeit, so geht auch aus der erstarrenden Erde Vegetation hervor und aus dem unsichtbaren Thier- und Menschenkeime entbindet sich ein Thier- und Menschenleben. Das Junge im Ei schläft durchaus; lange noch neugeborene Kinder; kürzer und immer kürzer der immer mehr aufgewekte und erwachende Mensch.

Im Schlafe fällt der Mensch momentan zurük in das Pflanzenleben. Da ist das Reich der Sinne zugleich mit dem Bewufstseyn geschlossen. Unter den Sinnen aber schläft am frühesten ein und erwacht am schwersten das Gesicht, dieser thätigste und nüzlichste Sinn; dann der Geschmak, nach ihm der Geruch und nach diesem das Gehör. Zulezt schwindet der Sinn der Betastung. So ist mithin unter den höhern Sinnen das Gehör das leiseste. Das Erwachen tritt zuerst bei der Betastung wieder ein, deren Schlummer noch leichter gestört wird als beim Gehör; dagegen schläft das Gesicht am längsten und selbst auf ofne Augen wirkt das Licht noch wenig.

Wie die Vegetation im Schlafe fortwirkt und hoch gespannt ist, die Animalität aber aufhört, so tritt diese wieder herrschend über jene beim Erwachen ein. Die Seele schläft nicht, wie nicht das Organ; nur die Thätigkeit des Nervensystems ist aufgehoben und mit deren Rükkehr kehrt auch das Wachen wieder.

Zustand des Träumens.

Mit dem ersten Erwachen einiger Besonnenheit fand man in der ersten Ansicht des Lebens dieses als einen Traum und zwar als ein wirkliches Träumen. Alle Völker, selbst die roheren, glaubten an Träume, und das Halten an ihnen erzeugte die Magie und Traumdeutung. Selbst Philosophen unter den Griechen rissen sich noch nicht von den Meinungen, die herrschend das Volk regierten, los. Wie der Glaube an Träume nie ausstarb, so wurden sie auch stets

Gegenstände der Untersuchung. So viel und mannichfach aber die Beiträge für diese gewesen sind, so bleibt für eine erschöpfende Behandlung und Erklärung des Traums noch Manches zu wünschen übrig. Dahin gehören namentlich vollständige und detaillirte Beobachtungen, welche nicht nur die Vorstellungen, sondern auch deren Gang, nicht blos Träume der Erwachsenen, sondern auch der Kinder darstellen; welche eingedrungen sind in den Charakter der Vorstellungen, in den Grad ihrer Deutlichkeit und Dunkelheit und in den Grad des Bewufstseyns und der Willkühr; welche Vergleichung der Umstände, der Zeit und Dauer des Träumens enthalten und welche endlich auf Alter, Geschlecht, Bildung und Charakter des Träumenden zurük gegangen sind. Nicht Beobachtung der Erscheinung, die oft Schein ist, genügt hier, sondern man mufs das berüksichtigen, was die Erscheinung voraussezt. Es ist ein Traumbuch besserer Art keineswegs zu verwerfen, d. h. eine Sammlung von Darstellungen, psychologisch behandelt, geordnet und für den Zwek der Zerstreuung des Aberglaubens, welcher den Ahndungen parallel läuft, hinwirkend. Nicht weniger würde ein Nachtbuch, wie Tagebücher, nüzzen, welches der (von Lichtenberg aufgestellten) Idee einer Geschichte des schlafenden Menschen nahe käme. Noch lange nicht genug ist beobachtet worden: wiefern Individualität das Träumen überhaupt oder den Geist der Träume modificirt; wer am meisten träume; wie oft und ob heitre und carricaturmässig reine Menschen; wie Kinder, wie Greise träumen. Noch sind die Perioden des Schlafs genauer zu erwägen, in welche die

lebhaftesten, die deutlichsten und behaltbarsten Träume fallen; noch die Grade der Macht, mit welcher die Willkühr Träume und deren Richtung beherrscht.

Diesen Beobachtungen, deren vielseitige Umsicht zu entscheidender Aufhellung führt, mufs sich eine sorgfältige Ausscheidung des Wahren, der Ahndung davon (namentlich bei den Alten) zugesellen. In solchen Ahndungen (der Alten) lag, dafs der Traum etwas Gegebenes, als Anlage der Gottheit in unsrer Natur, — mithin nichts Unnatürliches sey; dafs Träume Genien seyen, die sich lenken lassen, dafs man den Traum als etwas von unserm Ich, dem immer Wachenden, unterschied.

Nur so vorbereitet kann die Erklärung dieses Zustandes tief eingehen und erschöpfen. Alles Willkührliche mufs (wie es nicht geschah) bei der Begriffsbestimmung ausgeschlossen werden, da sonst selbst eine charakteristische Beschreibung mehr leisten würde. Dafs man das Träumen als einen Zustand oder als ein zum Theil leidentliches, als ein nicht ganz freigegebnes Verhältnifs bestimmt; damit ist noch wenig gesagt; eben so wenig, wenn es als Mittelzustand zwischen Schlafen und Wachen charakterisirt wird, da Traum und Wachen nur Grade ausmachen, oder wenn nur klare Vorstellungen zum Inhalte desselben gemacht werden, da diese nicht immer statt finden.

Träumen ist die unwillkührlich ununterbrochen fortgesezte (und oft desto stärkere

productive oder dichtende, übrigens aber eine veränderte Richtung erleidende) Thätigkeit der Seelenkräfte (des freier gewordnen Geistes) im Zustande des Schlafes. Nach der näheren Entwiklung ergibt sich Folgendes.

Der Zustand des Schlafes als solcher, als Instinct der organischen Masse, ist bei dem Träumen das Unwesentliche für den Psychologen.

Thätigkeit ist das Träumen. Mit dem innern Leben läfst sich kein Begriff als der der Thätigkeit, die sich selbst gegen den Schmerz im Widerstand äussert, verbinden. Diese Thätigkeit im Träumen ist aber auf alle Seelenkräfte bezogen, und die Erfahrung mufs beweisen, dafs jede Kraft im Traume thätig seyn könne, wenn sich auch bald die eine, bald die andere hervorstechender thätig zeigt, dafs also keine Kraft genannt werden kann, für deren Wirksamkeeit man im Träumen keine Nachweisung habe, selbst das höhere Erkenntnifsvermögen und die tiefsinnige Vernunft nicht ausgeschlossen. Die Erfahrung mufs und wird ferner beweisen, dafs auch alle diese Kräfte zusammen und vereint, ja oft sogar harmonisch wirken können; obgleich hierüber die Beispiele seltner seyn werden, da selbst wachend nur wenige Menschen angetroffen werden, welche harmonisch leben, fühlen und handeln.

Diese Thätigkeit der Seelenkräfte wurde eine ununterbrochen fortgesezte genannt. Kein Schlaf, auch sogar nicht der tiefste ermangelt des

Traums.— Diese Bestimmung scheint am meisten die Erfahrung gegen sich zu haben und leitete Manche zu Zweifel (wie Jakob). Dennoch lassen sich die unwidersprechlichsten Beweise für jene Behauptung sowohl empirisch als priorisch darlegen. Wenn die Erfahrung dagegen spricht, so ist es doch nur die Erfahrung des gemeinen und also flüchtigen Beobachterbliks. Mancher behauptete schon, nie geträumt zu haben und sprach doch im Schlafe. Allein auch schon dieser Blik wird, wenn er consequent ist, finden müssen, dafs wir in dem Zustande des ausschliessend sogenannten Wachens zuweilen schlafen oder nichts fühlen, denken, wollen. Der tiefere oder nur ruhigere Beobachter sieht bald weiter und findet in seinem Nichtsthun nur einen Schein und eine Täuschung desjenigen, der nur bei dem Sinne stehen bleibt.

Die höhere Beobachtung unterscheidet vor Allem bald zweierlei: Thätigkeit und Bewufstseyn der Thätigkeit. Er findet nemlich, dafs wir nicht in allen Momenten unsers Lebens, ja selbst nicht selten in den thätigsten das Bewufstseyn unserer Thätigkeit haben. Diese Unthätigkeit des Bewufstseyns (um nur dies von dem Umfange des Bewufstseyns im Traume voraus zu bemerken) ist einmal gegründet in dem Unwillkührlichen der Thätigkeit. So ermangeln wir namentlich des Bewufstseyns unsers Ichs grade in der stärksten Thätigkeit, d. i. im wildesten Thun (des Ungebildeten und Affectvollen), wie im reinsten Handeln am meisten und verlieren uns selbst im stärksten Wirken. Zu dieser practischen Richtung sind wir wirklich berufen,

nicht grade zu einem blossen beschaulichen Bewufstseyn. Jene Unthätigkeit des Bewufstseyns ist aber auch zweitens gegründet in der abgerissenen Thätigkeit selbst. Wir merken uns nur das für uns Zusammenhängende. Ueberdies geschehen die passiven oder unwillkührlichen Associationen der Bilder im träumenden Subject ohne Mühe, und daher legen wir, weil es unserm Selbst wenig Thätigkeit kostet, unsere Bilder oft Andern in den Mund und vergessen unsre Persönlichkeit. Auch können wir dann nicht unsere Gedanken nach Gefallen hervorrufen.

Als die wichtigsten Gründe der Erfahrung, welche es mehr als nur wahrscheinlich machen, dafs die Seele immer und im tiefsten Schlafe thätig sey, mögen Folgende ausgehoben werden:

a) Oft wissen wir aus der gegenwärtigen Empfindung sicher, dafs wir geträumt haben; allein wir können nicht durch Besinnen erfahren: Was? nicht durch Erinnern: Wovon? Aus dem Mangel der Erinnerung darf man nie schliessen, dafs der Traum wirklich nicht vorhanden war. So erinnern sich Manche nach einer Ohnmacht Nichts, Manche hingegen nach der Starrsucht dessen, was sie gehört, empfunden haben.

b) Oft fallen uns zufällig Träume wieder ein, welche wir lange nicht gedacht hatten, an die wir uns nicht einmal von fern erinnerten, und von denen wir allerdings nicht wissen, wie wir zu ihnen kamen. *)

*) S. Olshausen's Leitfaden z. Unterr. in d. Erf.-Seell. S. 209.

c) Das bisweilen erfolgende Fortsezzen unsrer Betrachtungen im Traume, besonders nach einer Anstrengung gilt als kräftiger Beweis. So ist ein Gedanke uns oft am Morgen deutlicher und Mathematiker lösten da ihre Theorieen.

d) Am Morgen zeigt sich in uns ein besseres Besinnen und das bessere Auswendiglernen. Die Seele hat eben so still im Traume fortgearbeitet, als mancher Knabe im Wachen, welcher nicht aufmerksam schien und dann plözlich das Verlangte vorbringt. Vorsäzze, welche wir am Abend fafsten, sind uns am Morgen sogleich gegenwärtig.

e) Man füge hinzu das gewöhnliche Erwachen zu einer bestimmten Stunde, wo man es wünschte und sich vorsezte. Der Wunsch wird von einem Interesse geleitet; wie in dem Knaben von Freude über ein Vorhaben *).

f) Das starke ängstliche Aufschreien, welches bei Manchem oft nach dem ersten tiefsten Schlafe eintritt.

g) Das Traumwandeln (ein nachdrüklicher, obgleich weniger beachteter Beweis). Nachtwandler sind oft in einem an sich schon unbegreiflichen, unmerklichen Schlafe.

*) Interessante Gegenstände werden auch noch im Traume fortdauernd untersucht. So erfuhr Franklin oft den Ausgang eines Tagsgeschäfts im Traume. Condillac, bei der Ausarbeitung seiner Cours d'études oft genöthigt die vorgearbeitete Abhandlung unvollendet zu lassen, fand mehrmals am Morgen, dafs er während des Schlafs die Arbeit zu Ende gebracht hatte.

Zu diesen von der Erfahrung entlehnten Beweisen gesellen sich priorische Gründe und zwar Folgende:

a) Ein gänzliches Aufhören aller Geistesthätigkeit kann während des Lebens nie statt finden. Vielmehr mufs sich die Seele, deren Sinne nun abgeschlossen sind, an den innern Sinn desto mehr halten, mufs sich folglich mit dem Vorrathe der in ihr liegenden Vorstellungen beschäftigen und sogar die in ihren tiefsten Gründen schlummernden Bilder und die beim Wachen sehr verdunkelten früheren Anschauungen hervorrufen. Daher wird der Mensch im Traume mehr in seine Kindheit versezt als beim Wachen.

b) So mufs auch in der Thätigkeit der träumenden Seele ein objectiver und subjectiver Zusammenhang statt finden mit der der wachenden Seele; wäre es auch nur ein unmerklicher leiser Uebergang. Die Ideenreihe kann nie ganz abgebrochen werden. Daher hält die Seele bei der Starrsucht eine lange Zeit an der Idee fest und sezt sie nach dem Anfalle wieder fort. Die ursprüngliche Tendenz des Denkens bleibt unverlierbar; sonst fände sie nicht im Traume zuweilen, was sich im Wachen durchaus nicht finden liefs.

c) Die Seele ist um so thätiger, je weniger sie vom mechanischen Andrange gestört wird. Je mehr die Extensivität der Kräfte beschränkt wird, um so mehr nimmt die Intensivität zu; so auch im Schlafe.

d) Auch stimmt diese, lange verkannte, Thatsache am innigsten mit der höheren Bestimmung

zusammen. Wie schon einer der Alten sagte: das Gewissen schlummert nicht, so dürfen wir es glauben; es wacht das freie Göttliche in uns, auch im Traume, und es soll immer mehr wachen. Es eilt fort das nimmer rastende Streben, es wirkt still weiter, es wird und bildet sich selbst aus, auch dann sich gleich bleibend, wenn der Körper unbeschüzt hingesunken ist. Und wie leicht schliefst sich hieran die Ahndung, dafs dies Leben fortwachen und fortstreben werde!

Es träumen Alle nicht nur viel, sondern auch immer; dies bleibt das Resultat.

Dieses Resultat könnte höchstens nur folgende Einschränkung erleiden: Nach Graden und Alter gibt es einen Gradualunterschied. Mehr träumt, oder stärker ist thätig der am Tage wirklich Wachende, als der am Tage Träumende, geschweige als das Kind und der mit ofnen Augen Schlummernde. — Dem stumpfsinnigen Wilden, wie dem Kinde, ist das ganze Leben ein Traum und sie finden daher Leben in der ganzen Natur, das um sie her nie ausgeht. Erst allmälig unterscheiden sie das Tagesleben von dem Nachtleben, indem die Nacht, wie die Natur, kälter und ruhig und interessirt betrachtet, vor ihnen gleichsam stirbt; allmälig unterscheiden sie Visionen und Träume, Wachen und Nichtwachen.

Troz des beständigen und das höhere Wachen ausschliessenden Träumens, troz dem, dafs in der Kindheit der meiste Stoff zu den Träumen gesammelt wird (daher sie selbst uns wie ein Mährchen

vorkommt), träumen doch Kinder und Wilde am wenigsten merklich, weil ihre Traumthätigkeit keine starke und auffallende ist. Dies aber nicht blos darum, weil sie weniger Vorstellungen, Gefühle etc. fassen, weil sie ärmer sind an Geist, und weil sie weniger Stoff zu Reminiscenzen und zu barok zusammengesezten Träumen haben, sondern eben vorzüglich, weil sie überhaupt noch minder aufgelebte Geistesthätigkeit besizzen, noch nicht aus ihrem körperlichen Schlummer ganz erwacht sind. Ja gewissermassen haben sie gar kein Wachen, wenn man dies dem Träumen entgegensezt; vielmehr ist ihr Wachen ein Träumen, und von diesem wirklich nicht unterschieden. Der Jüngling träumt schon lebhafter und mannigfaltiger und barocker, nicht nur, weil er mehr Vorstellungen einsammelte, sondern auch, weil die innre Unruhe und die innre Thätigkeit, besonders der producirenden Kräfte zugenommen hat. Noch mehr oder auffallender träumt der Affectvolle und der Leidenschaftliche, so wie der Bösewicht seinen gröfsten Verräther in sich selbst trägt, der in dessen Schlafe kundbarer wird. Doch auch dieser träumt noch oft, ohne zu schlafen, oder ehe er schläft, denn so wie der Jüngling von unruhigen Bildern und Gedanken gefesselt, nicht einschlafen kann, so der Bösewicht nicht von beunruhigenden Mahnungen des Gewissens, das immer wacht und quält. Dahin gehören aber auch alle Menschen von halber oder einseitiger Bildung. — Der Greis, an Jahren oder an Phlegma (wäre es auch künstliche, unnatürliche Erschlaffung) träumt nicht sowohl am wenigsten, als am ruhigsten, stillsten und harmonisch. Der reinere Greis lebt schon in höherer Welt, d. i. in einer reinern, harmonischen Thätigkeit, wo keine Leidenschaften toben und das Herz sanfter schlägt, indefs der Geist sich in Kindheitsscenen wiegt und nur sofern wieder Kind wird; obgleich jezt das wachende und träumende Leben im Greise sich mehr harmonisch gleicht.

Gehen wir zu Folgerungen über, so finden wir Folgendes:

Schlafen stört das Träumen nicht (wesentlich), vielmehr geht dies für sich fort, wie die Thätigkeit der Seele überhaupt und der einmal aufgeregten, der (leidenschaftlich) unruhigern oder (durch Geistesthätigkeit) geübten insbesondere. Ja man kann sagen: das Schlafen fordert sogar das Träumen. Die innere Welt wird von der Aeussern getrennt doppelt lebendig; daher entflieht der Unruhige durch Verschliessung seiner Augen wie seiner Quaalen. Die geringe Störung eines Körpers macht schon die Seele sinniger und göttlicher; daher es wohl vergönnt werden kann, dafs auch Weisere noch auf Träume halten.

Dagegen störet wohl der Traum den Schlaf, d. h. die Unruhe der Vorstellungen läfst nicht einschlafen, und die Vorstellung wekt den Schlummerer. Auch hier siegt die Seele über den, jezt sogar trägeren Körper. Es würden den Faulen endlich böse Träume aufjagen, wenn seine thierische Maschine zu sehr der Trägheit unterläge.

Was wir am Tage mit ofnen äussern und innern Sinnen wirkten, fühlten, dachten, auch wenn

es unterbrochen wurde, geht nicht verloren. Die innere Thatkraft nimmt den Faden wieder auf und sezt ihn fort. (Desto eher, wenn er des Fortsezzens werth war oder schien.) Ja noch mehr: Was wir überhaupt in mehreren vorhergegangenen Tagen, selbst in früherer Kindheit geübt, worin wir vollends in jener oft auch lange schon verflossenen Zeit Uebung, wozu wir Neigung erhalten hatten: damit beschäftigen wir uns in den stillen Nächten fort. Das Kind spielt da seine Spiele, lernt seine Lectionen; Jüngling und Mann sezzen ihre Lebensweise, wie ihre Fertigkeiten fort. Und wer im vollen Wachen dies Alles mit Ordnung oder Zusammenhang thut, wird auch regelmässiger träumen. Diese Fortsezzung der Berufsgeschäfte verräth sich sogar noch in Krankheiten. So bei Nachtwandlern; so in den Phantasieen der Fieber.

Die schreckenden Träume sind also auch nichts als eine Fortsezzung unsrer Gefühle. Doch eben diese sollen uns nicht erschrecken, nur aufschrecken und plözlich zum vollen Bewufstseyn unsers Selbst, auch wenn dies häfslich wäre, bringen. Wir wachen da auch plözlich auf. Sie können uns warnen, wenn auch nicht vor einem äufsren Uebel, doch vor uns selbst und vor der Richtung die wir annahmen. Oft können sie (diätetisch) die Wirksamkeit der Lebenskräfte stärker erregen oder ausgleichen, wenn sie vielleicht in Stocken gerathen sind, oder wenn sie wenigstens zu sehr beschränkt und gebunden zu werden drohten. Daher ist nur der Träumende oft der Verräther des Wachenden; doch wird die Verrätherei immer nur der Träumende selbst entdecken können, mithin der Träumende allerdings Manches von sich selbst kennen lernen. Der Traum kann gleichsam das geheime Gericht des Menschen heissen; doch sollte auch hier er, der Selbstthätige, sein eigner Richter seyn. Andre darnach zu beurtheilen ist weit unsichrer.

In jedem Traume trift man einen Zusammenhang an, und zwar schon einen objectiven, — mit dem Object, sowohl mit dem, welches vorherging oder gegenwärtig war, als auch mit dem Wachen, welches den Träumen folgt. Ein objectiver Zusammenhang (wo nicht mit unsrer ganzen eigenthümlichen Individualität, doch gewifs) mit einem frühern Wachen, mit der Richtung der früheren Thätigkeit, wenigstens mit einer Vorstellung, einer Stimmung, einer Fertigkeit in uns. In uns nemlich; denn das Aeussere (wie ein Mückenstich, ein Strohhalm zwischen den Fufszehen, ein Stofs) thut es nicht allein und vorzüglich, sondern ist vielmehr auch hier nur Veranlassung zur Richtung, nicht zur Weckung der inneren Schöpferkraft; denn aufgewekt ist das Innere, nie Schlummernde, Bewegende immer. Man kann also gewifs als Gesez aufstellen *), dafs kein Traum gar nichts enthalte, womit der Träumende nicht im Wachen, wäre es auch lange vorher, umgegangen wäre. Schlofs daher wohl der griechische Kaiser recht, welcher einen Menschen zum Tode verurtheilte, blos weil diesem geträumt hatte, er bringe den Kaiser um? Gewifs nicht; denn dieser hatte kein Recht,

*) Gegen Olshausen a. a. O. S. 212

den fremden Träumer zu richten, wie jeder Träumer nur sich selbst richten kann, und kein Träumer handelt mit vollem Bewufstseyn, sondern nur mit einem gewissen. Nur dieses menschliche Bewufstseyn z. B. seiner Bestimmung macht's, dafs Menschen nicht Mehr des Bösen in der Welt vollbringen; denn gedacht hat gewifs schon Mancher etwas jenem Aehnliches, nur ward es nicht freier, überlegter Endschlufs, und konnte es auch nicht werden. Dafs etwas Wahres in jedem Traume enthalten sey, läfst sich beweisen.

Etwas Wahrheit, einige Realität mufs (abgesehen davon, dafs man Träume gern erzählen hört) in jedem Traume liegen; denn in jedem a) wirkt der Mensch überhaupt, die allgemeine Kraft desselben nach den allgemeinen Naturgesezzen. Diese Bildungen der Phantasie mögen daher noch so carricaturmässig seyn, sie bleiben dennoch in den Schranken der Phantasie, die nur aus gegebenen und vorräthigen Stoffen (niemals aus Nichts) bildet. Träume sind nie ganz regellos. b) Es wirkt ferner in jedem Traume dieser besondere Mensch, seine Kraft, sein Gewissen, seine Individualität. Daher sieht kein Traum dem Andern ähnlich und Jeder träumt anders; daher ist in dem Charakter jedes besonderen Traums etwas, sey es auch wenig, von dem besondern Charakter des Individuums; daher liegen die Grundzüge jedes Traums in den individuellen Gesinnungen und Neigungen und Reminiscenzen eines Individuums, wären es auch noch so alte. Kein Einwurf würde es daher seyn, dafs manches Individuum zuweilen eine ganz andere Person vorstellt; denn es ist nur deren äusserer Schein und immer vermischt mit einem Charakterzuge des Träumers. So erscheint der Mensch zuweilen auch besser, zuweilen schlechter im Traume, als er ist, und er kann lernen, dafs er entweder beides schon einmal ganz oder beinahe war, oder dafs er es werden kann.*) c) Es liegen aber auch wirkliche Urveranlassungen zum Grunde, welche wir beim Träumen nur in dem höheren (inneren) Sinne und in den Eindrücken, die dieser von der Körperwelt, doch zunächst von seinem eignen Körper empfängt. Innerhalb des Körpers liegen die Reize, welche den Traum bestimmen; nur bestimmen sie anders als im Wachen, da dort das Regulativ fehlt.

Neben dieser Wahrheit aber liegt im Traume auch Etwas von Täuschung oder Schein, welches sich leichter als jene bemerken läfst. Das Täuschende des Traums, welches schon die Alten in Göttern und Geistern erkannten, finden wir a) über-

*) So träumte der verstorbene Prof. Tillich, als er früherhin eine Zeitlang Gebete zu lesen unterlassen hatte, mehrere Nächte hindurch mit der eifrigsten Andacht betend, und die ältesten Sprüche seiner Kindheit dabei hersagend; auch fühlte er sich beim Erwachen gestärkt und heiter. — So sprach die Liebe eines Kindes aus einem Traume, in welchem es seinem Vater von Gefahren errettete, wenn auch diese Gefahr ein Phantom war. So läfst Collin Atilia (im Regulus S. 27). als ihr Sohn Sergan von dem gefangenen Vater und seiner Trennung durch einen reissenden Strom erzählt hatte, sagen: „Was dünkt dir Publius? Die That war Traum; nicht seine Liebe, die den Traum gebahr."

haupt in der grösseren Stärke der niederen Kräfte, namentlich des Erinnerungs- und Dichtungs-Vermögens; also in der Stärke der unwillkührlichen Associationen, in der Lebhaftigkeit, ja Anschaulichkeit der Vorstellungen, verbunden mit der schwachen Reaction der höheren Seelenkräfte. Wirklich tritt der träumende Mensch von der einen Seite zurük (schon durch den begleitenden Schlaf) in die Pflanzenwelt. b) Die Täuschung finden wir ferner in den Individuen. Wenn es im Wachen thörigte Einbildungen gibt, dürfen wir wohl sie bei einem Träumenden vermissen. c) Diese Täuschungen sind aber das Unwesentliche in der Traumthätigkeit, denn sie betreffen meist die sinnlichen Formen der Zeit und des Raums. Daher kann der Mensch dann in kürzerer oder längerer Zeit einen grössern oder kleineren Raum durchlaufen. Sie betreffen ferner die äusseren Sinne; daher kann sich der Nachtwandler allerdings statt des Papiers ein Bret unterschieben lassen, das er nicht sieht. Das Verfälschte sind also nur Bilder. Auch wird die Täuschung nicht von aussen aufgedrungen, sondern er selbst, der Träumende bildet sie erst aus Eindrücken und Reizen. Selbst jenes Zurüktreten im Traume ist nur scheinbar. d) Endlich sind diese Täuschungen vorübergehend, und die Gestalten zerflattern schon im Traume, geschweige wenn die Wirklichkeit verglichen werden kann.

Ausser dem erwähnten objectiven Zusammenhang treffen wir im Traume noch einen subjectiven, — mit dem Subjecte. Es ist nemlich in dem

Traume selbst nicht blos eine Succession, sondern sogar ein Zusammenhang der Bilder. Zweifel können leicht dagegen erhoben werden, da oft der Inhalt der Träume zu bunt, ja carricaturmässig erscheint, und da doch die Meisten von einem Gegenstande zum Andern überspringen. Allein auch hier wird von der Seele das Gesez der Caussalität befolgt, und gewifs ist immer auch ein Faden da, an dem sich Alles reihte, wenn er uns auch verborgen bleibt. Dies um so mehr, da sich erklaren läfst, warum in manchem Traume baarer Unsinn sey. Ausser der hier statt des Sinnes wirkenden Phantasie fehlt es den Menschen auch im Wachen nicht an solchen Ideensprüngen, und nur Wenige bringen es im richtigen Denken zur Fertigkeit.

Bei allem Zusammenhange der Traumbilder aber gibt es in der Thätigkeit des träumenden Menschen verschiedene Acte dieser Thätigkeit, wobei die Mittelglieder leicht verloren gehen, und oft einen fast wunderbar scheinenden, Zusammenhang der Träume verrathen. Daher würden zuweilen sehr interessante Träume bemerkt werden, wenn man sie mit Mühe beobachtete. So träumt Mancher nicht nur, dafs er träume, sondern auch dafs er eine frühere alte Traumerscheinung wiedersehe. *)

*) So hatte Herr von — einen dreifachen Traum in Einer Nacht. Zuerst erschien ihm ein Mann, der ihm sagte, er solle sich entweder sein vergangenes oder sein künftiges Schiksal von ihm erzählen lassen. Der Träumende wählte das Erstere; dieser aber hielt ihm einen Spiegel vor, worin er die Scenen seines vergangenen Lebens, deren er

Wenn wir im Traume so wissen, dafs wir träumen, so werden wir auf diese Bemerkung gemeiniglich zunächst und vorzüglich durch das Auffallende, das Interessante, das Ungereimte desselben geführt. — Es träumen Menschen zusammenhängend mehrere Nächte fort; doch kann dies allerdings zuweilen bis zur Krankheit übergehen, da eine öftere Versezzung in dieselben fremden Verhältnisse, geschweige in dieselbe fremde Persönlichkeit leicht zu fixen Ideen führt.*)

Unentschieden liessen die Psychologen die in der Theorie der Träume Viel entscheidende Bestim-

sich kaum im Wachen bewufst war, aufs lebhafteste und deutlichste erblikte, bis er durch eine interessante Herzensscene erwachte. Darauf schlief er wieder ein. Derselbe Mann erschien ihm noch einmal, liefs ihn in einem Spiegel nun auch alle Menschen, die er gekannt, Lebende und Verstorbene, vorübergehen; doch so, dafs die noch lebenden Glüklichen ihn freundlich ansahen und verweilten. Jezt erwachte er zum zweiten Male. Er ging nun aus dem Bette, um sich zu zerstreuen. Gegen 3 Uhr Morgens legte er sich etwas beruhigt nieder, fing an in einem neuen Traume über seinen vorigen Traum nachzudenken und verfertigte dabei ein Gedicht, welches er in Musik sezte. Nach dem Erwachen schrieb er den ganzen Traum, das Gedicht und die Composition auf. S. Moriz Magazin für Erfahrgs. Bd. IV. St. 1. S. 55—62.

*) So träumte sich ein junger Mann, der Buchhalter war, immer in die Rolle eines reichen Kaufmanns. Das Merkwürdigste dabei war nicht blos die Wiederholung dieser Träume, sondern vorzüglich, dafs diese Träume unter sich einen Zusammenhang der Zeitfolge, wie das Gemüth selbst, hatten, und dafs er in der folgenden Nacht fortfuhr, wo er die Nacht vorher angefangen. S. Abels Sammlung merkw. Ersch. aus d. m. Leben, 1787. Th. 2.

mung über die Art und den Grad des Bewufstseyns und der Aperception im Träumenden.

Das Bewufstseyn im Menschen (diese Erfahrung wird uns vorzüglich durch den Traum einleuchtend) ist zwar oft nur wie ein Wetterleuchten wirkend, daher sich das Bewufstseyn des innern Zustandes oft blizschnell zeigt und uns überrascht durch sein Erwachen (so das Befremden, dafs man träume, oder dafs man träume seinen Traum); oder es ist im Wogen (nimmt allmählig ab und eben so zu). Im Ganzen aber ist eine gewisse Wirksamkeit nie ganz unterdrükbar.

Das Bewufstseyn des Aeussern, d. i. der sinnlichen Aussenwelt, die uns während des Schlummers die nächste ist, mufs nothwendig so gut als ganz aufhören, da die Sinne verschlossen sind. Doch nicht so das Bewufstseyn der geträumten sinnlichen Gegenstände, welche für das träumende Subject dieselbe Realität haben, wie die des Wachens.

Minder schon, obgleich auch noch oft, wird das Bewufstseyn unsers äussern Zustandes, unsrer Lage und eignen Verhältnisse (wie bei dem Rausche) beschränkt.*) So auch das Bewufstseyn von Kenntnissen

*) Eine ihren Mann und ihre Kinder liebende, 40 jährige Frau, (welche das Heirathen im spätern Alter wohl selbst für Thorheit hielt) nahm im Traume einen Heirathsantrag von einem ihr sonst ganz gleichgültigen jungen Manne an; ohne

und Erfahrungen, wenn auch nicht als der unsrigen. Hierzu kommt die Erfahrung: Dinge, die uns sehr nahe angehen und heftig erschüttern, werden uns nicht leicht sogleich darauf im Schlafe wieder vorkommen; Nach einer erduldeten Kränkung oder Vereitelung unsrer Wünsche ist zwar der Schlaf unruhig, und eine Menge von Träumen gleiten vorüber, allein keiner wird die Vorstellung des so eben Erlebten enthalten. Eher geht die Seele bis zur frühsten Kindheit zurük. Bis zu welchem befremdend auffallenden Grade wir das Bewufstseyn unsrer örtlichen Umgebungen verlieren können, zeigt das Traumwandeln.

Noch weniger als das Bewufstseyn unsers körperlichen Zustandes wirkt das Bewufstseyn unsres Selbst und der Producte desselben; am wenigsten aber wird sich dann der Mensch bewufst seiner Caussalität im Produciren des Objects, d. i. dafs er die Ursache der Erscheinungen im Traume sey. Zuweilen hat man zwar noch ein Bewufstseyn seiner Kraft; allein auch daneben ein Gefühl der Beschränkung derselben, der Ohnmacht im Gebrauche derselben. So beim Alp; so bei allen Verlegenheiten im Traume. So ist es uns auch in andern Träumen oft schlechterdings unmöglich, eine angefangene Handlung zu Ende zu bringen,*) die doch

sich zu erinnern, dafs sie noch Frau sey. Doch entschlofs sie sich mit vieler Aengstlichkeit zum Jawort. S. Moriz Magazin Bd. IV. St. 3. S. 79 f.

*) Moriz Mag. Bd. V. St. 1. S. 72.

sonst ohne alle Schwierigkeiten zu seyn scheint. Eben so möchte man im Traume oft gern wissen, wie eine uns interessirende Geschichte (denn jeder Träumer ist ein Romanschreiber) zu Ende gekommen wäre. Hier scheint das Thätigkeitssystem der menschlichen Seele zu stocken und einen ganz andern Gang als im Wachen zu nehmen. Der Hauptgrund (wie überhaupt der Grund aller Bilder und Handlungen, die uns im Traume begegnen) liegt in der Stärke einer unwillkührlichen Ideenassociation. Wir werden in jedem Augenblicke zu Nebenbildern unsrer Phantasie hingerissen und selten geschieht eine Handlung, die einige Weile fordert, im Traume nach ihrer ganzen natürlichen Folge, die sie im Wachen haben würde. Oft kann auch grade eine gewisse Mittelidee fehlen, ohne welche in der Handlung des Träumenden eine Lücke entstehen mufs, wodurch die natürliche Folge der Handlung unterbrochen wird. Vielleicht ist eine dunkle Ahndung des Träumenden der völligen Entwiklung seiner Unternehmungen hinderlich, und zwar, dafs sein Körper sich nicht frei bewegen könne, weil er ruhe.

Das Traum-Subject ist oft ein andres Subject, wenn auch nicht ein andres Individuum, als das Subject, welches uns von uns im Wachen vorkommt. Dieses macht nicht sowohl ein reales als ein ideales aus. Daher entsteht ein doppeltes Ich, eine Dualität, ein Doppelleben unsrer Seele. Zunächst werden wir uns nehmlich nur unsrer, oft auch sehr wahren, Vorstellung von uns, nicht aber unsrer selbst bewufst. Daher läfst sich

in unserm Ich nicht blos beim Wachen ein Bewufstseyn des Vorstellenden, des Vorgestellten und der Vorstellung unterscheiden, sondern auch in Einer Person der Lehrer und Schüler, der Träumer und der traumanschauende Geist, auch wohl ein traumbeurtheilender und oft strengrichtender Geist. Dies ist besonders bei halben oder bei wachenden Träumen der Fall.*) Doch geht hier schon der Traum in Krankheit über.

---

*) Kozebue erzählt in seinem merkwürdigsten Jahre etc. Berlin 1801. Th. 1. S. 285. „Etwa um Mitternacht erwachte ich aus dem Schlafe und es kam mir vor, als wäre ich auf einem Schiffe. Ich empfand nicht allein ganz eben dieselbe Bewegung und hörte auch das Rauschen der Wellen und sogar das Rufen der Matrosen. Dabei war ich meines Bewufstseyns völlig mächtig [nemlich der Persönlichkeit, nicht völlig aber des Orts]. Da ich auf der Erde lag, so konnte ich, wenn ich nach dem Fenster blikte, nur den Himmel sehen, was dann die Täuschung noch mehr erregte [vielleicht auch vermehrte]. Ich war mir dessen bewufst und stand daher auf; doch vergebens. Es war gleichsam ein Kampf zweier Seelen [des Sinns und der Phantasie, des Sinns und der Vernunft] in mir, deren eine mich so mächtig in meinem Wahne bestärkte, als die andere mir zurief: es ist nur Täuschung. Ich wankte im Zimmer umher, sah, dafs Alles war wie gestern Abends, trat ans Fenster und heftete mein Auge starr und lang auf ein steinernes Gebäude. Dies Gebäude war das einzige, was sich nicht zu bewegen schien, alle die übrigen hölzernen Häuser schienen mir Schiffe und rings umher glaubte ich das offene Meer zu sehen. Wo schleppt ihr mich hin? sagte die eine Seele. Nirgends, versezte die Andere; du bist in deinem Zimmer. Dieser Zustand währte wohl eine halbe Stunde.“ Hieraus wird deutlich, wiefern der Mensch träumend eine andre Persönlichkeit als wachend habe. Man vergl. Abel's Samml. von Erscheinungen Bd. 2. S. 129. f. besonders S. 135. Eine solche doppelte Persönlichkeit hat sich sogar schon durch zwei ganz abgetrennte Leben in Einem Subjecte gefunden. So war bei Tage ein Lehrling in einem Buchladen von seinem Herrn ausgescholten worden, und während seines Paroxysmus in der Starrsucht war er ein Mann von Jahren, und hatte Weib und Kinder zu ernähren. Beide Zustände rükten so regelmässig fort, dafs er sich wachend nie als verheiratheter Mann, träumend nie als Lehrling dachte. Mischte sich in seinen Paroxysmus doch etwas von Persönlichkeit, so hielt er dies für eine Traumphantasie; dagegen erinnerte er sich desto besser der im vorhergegangenen Paroxysmus gehabten Vorstellungen und knüpfte seinen neuen Traum an die vorigen an. Mit dieser doppelten Persönlichkeit führte er ein doppeltes Leben, deren jedes ein regelmässiges und abgesondertes Ganzes bildete.

Ziehen wir nun die Entstehungsgründe oder den Pragmatism des Träumens in Rüksicht, so haben wir die allgemeine Form des Träumens, die besondern Ursachen der Classen der Träume und die individuellen Veranlassungen eines besondern Traums und seines Inhalts zu betrachten.

Der wahre erste Ursprung der Träume kann nur ein innrer seyn; denn der Sinn ist verschlossen. Als Hauptkraft bewährt sich in ihnen die Einbildungskraft, nach deren Gesezzen sich alles verknüpft. Dennoch ist sie nicht die einzige thätige Kraft. Die allgemeine Form menschlicher Thätigkeit bleibt in jedem Traume nur Eine, so wie die besondere, von einem Individuum angenommene Denk- und Gefühlsweise nicht schwindet, sondern den Träumer begleitet.

Sinnesempfindungen sind die ersten Veranlassungen der Träume; dies aber in verschiedenen Graden. Sie sind matte, nicht ganz aufwekkende äussere Empfindungen. Die schwächeren Lebensempfindungen scheinen im Schlafe nicht ganz zu verlöschen, da der Schlafende leise Eindrücke von Kälte und Wärme empfindet und drauf sich bedekt oder enthüllt. Da jedoch diese Empfindungen dunkel (ohne Licht des Bewufstseyns) und zugleich lebhafter und noch unbestimmt sind, so schiebt die Phantasie Bilder unter, und mit dieser Vermischung von äusseren Empfindungen und inneren Einbildungen ist der Anfang des chimärischen Traumes da.*)

Die Verschlossenheit der fünf Sinne im Traume sezt den Menschen gleichsam ausser dieser Welt, von der er keine Eindrücke aufnehmen kann. Geruch und Gehör sind noch am meisten für äussere Eindrücke offen; der Träumer hört mehr noch äusserlich, im Traume selbst aber sieht er mehr als er hört, da die zahlreichsten und lebhaftesten Eindrücke durch das Gesicht kommen. Es umkleidet sich auch die abstracteste Idee immer mit Formen und Farben, minder mit Tönen oder Gerüchen.

*) Die Empfindung der Kälte führt den Träumenden in eisige Schneefelder. — Ein Philosoph erzählte geträumt zu haben; wie er von Mördern umringt gewesen sey, und diese ihm einen Pfahl zwischen die zweite und dritte Fufszehe eingeschlagen hätten. Die Veranlassung war ein Strohhalm. — So versezt das Hören eines lieblichen Gesangs den Träumer in einen Concertsaal; Lärmen und Geräusch wecken Bilder von räuberischen Einfällen.

Versuchten wir z. B. eine Idee von Gott zu erfassen, so mischt sich am meisten ein Gesichtsbild hinein. (Daher es schwer ist zu wissen, was bei dieser Ideenbildung in der Seele des Blindgebornen vorgeht, für welchen nichts von dem reichen Fond von Bildern vorhanden, womit wir unsre Empfindungen bekleiden.) Auch im Traume gab und gibt es also Seher!

Uebrigens wirken alle Sinne innerlich vermittelst der reproductiven Einbildungskraft fort. Die Einbildungskraft macht, dafs einerlei Empfindungen bei verschiedenen Menschen verschiedene Träume verursachen. Die productive Phantasie aber wird schon beim Wachen in der Dunkelheit, wegen Freiheit von sinnlichen Eindrücken weit thätiger und bildender, obgleich bei vorhandener geringer Vernunft desto mehr ins Ungeheure bildend. So auch im Traume. Die Einbildungskraft herrscht dabei über alle Vermögen vor. Sie bestimmt die Wirksamkeit der übrigen Vermögen oder hält sie auf; sie allein erklärt alle Ungereimtheiten und die Nichtbemerkung des Unwahrscheinlichen. Sie äussert hier darum ihre ganze Gewalt, theils weil im Schlafe unsre Empfindungen geschwächt sind. Da nemlich diese Empfindungen nicht verdunkelt werden können durch gegenwärtige Wahrnehmungen, so reproducirt sie willkührlich Vergangene. Theils rührt ihre Macht daher, weil ihr Spiel minder aufgehalten, minder gestört und unterbrochen wird, — da das verdunkelte Selbstbewufstseyn ihre Täuschungen nicht löst. Sie macht den Menschen bald jung, bald alt, bald reich, bald arm; wir fliegen gleich Vögeln oder schweben

wie die alten Götter. Sie hat alle Verwechselungen zu verantworten. Wir geben und nehmen uns Eigenschaften, und geben und nehmen sie Andern. So verwischt sie auch und vermischt die Individualität, gibt Thieren Sprache u. s. w. Die von der Einbildungskraft reproducirten Bilder werden dann durch die Phantasie oder das Dichtungsvermögen auf mannigfaltige Weise bald neu verknüpft, bald wieder getrennt. Dies allein ist die Ursache davon, dafs wir im Traume Andre an Orten sehen, wo sie uns nie vorkamen; dafs wir uns auch wohl mit ganz fremden Personen beschäftigen. Hierin liegt dann auch der Grund der Ideensprünge und das Barrokke und Carricaturmässige der Träume. — Die besonderen Arten und Fertigkeiten der Association der Einbildungskraft können nachgewiesen werden.

Auch das Gedächtnifs wirkt im Traume. So sehr die Besonnenheit für das äussere geschwächt ist, so stark ist oft die Erinnerung aus der Tiefe der Seele, in die wir beim Wachen oft nicht zurükdringen. So versezt uns der Traum nicht selten lebhaft in die Kindheit, und manchen Unglüklichen stärkt ein Traum aus der Jugend durch eine seligere Vergangenheit. So recitiren Andre, die sonst über ihr Gedächtnifs klagen, Stellen aus Dichtern. — Dafs wir hingegen die Träume leicht vergessen, rührt theils von dem schnellen Fluge der Bilder, theils von unserm prosaischen Leben her. Die Behaltbarkeit der Träume hängt sowohl von der Stärke des Gedächtnisses beim Wachen, als auch von der Zeit, in der wir träumen (ob in dem Morgenschlafe oder dem ersten Schlummer), nicht minder von dem Charakter des bald deutlicheren bald auffallenderen Träumens, und von dem Glauben an Träume ab.

Das Gefühlsvermögen ist hier immer abhängig von der Phantasie. Es fühlt der Mensch Freude und Traurigkeit, Besorgnifs und Beruhigung, Furcht und Hofnung auch im Traume. So auch in Beziehung auf das Begehrungsvermögen. Er wünscht und verabscheut wie im Wachen.

Doch sogar die höhern Seelenkräfte sind beim Traume als mitwirkend nicht zu übersehen; sie sind nicht allein dies, sondern oft sehr thätig. Gewifs wäre es der Untersuchung werth, wiefern und unter welchen Bedingungen die Seele in manchen Träumen sogar mehr Kraft erhalten könne als im wachenden Zustande. Bei Exaltationen der dort so herrschenden Einbildungskraft ist dies begreiflich; eben so da, wo, ungestört von Sinnenwahrnehmungen, die Seele reiner wirkt und wünscht.

Verstand in allgemeiner Bedeutung, als Verknüpfungsvermögen des Mannigfaltigen in Raum und Zeit, mufs in allen Träumen wirksam seyn, weil im Wachen wie im Traume eben daran jedes empirische Bewufstseyn gebunden ist. Dies Bewufstseyn ist ja abhängig von der Identität der Handlung, wodurch wir das Mannigfaltige des Stoffes zu Einer Vorstellung vereinigen und ihn dadurch zum Eigenthume des Vermögens der Aperception überhaupt machen. Was den Verstand in engerer Bedeutung betrift, oder die höhere Anwendung des Verstandes zur Beurtheilung des einzelnen

Vorgestellten nach entwickelten allgemeinen Begriffen und Grundsäzzen, dieses Vermögen pflegt gewöhnlich, doch keineswegs durchgängig, im Traume zu cessiren, wie dies ja oft auch in der Tagesträumerei geschieht. Daher rührt dann die Verwechselung mit realen Gegenständen.

Doch wir erkennen im Traume Verhältnisse, wir stellen im Traume Ueberlegungen an, wir geben und hören Rath. Ein klarer Beweis von der Thätigkeit des Verstandes neben der Thätigkeit der Einbildungskraft im Traume ist ferner das Gefühl der Verwunderung. Die Unordnung und Sprünge nemlich, welche die Einbildungskraft erzeugte, das Auffallende, was wir im Traume sehen oder hören, läfst uns zuweilen dann selbst Gedanken einkommen, ob wir wohl wachen oder träumen. Dafs wir dennoch unsern Traum für keinen Traum erklären, dies rührt daher, weil die Aufmerksamkeit nicht Zeit und Veranlassung zum Verweilen bei Einem Gegenstande, und die Einbildungskraft desto mehr Macht hat. Jene Verwunderung sezt aber die Vorstellung gewisser Regeln und ihre Vergleichung mit einem gewissen Falle voraus. Beides ist aber nur durch den Verstand möglich. Daraus allein sind auch andre befremdende Träume erklärbar. So alle Unterredungen im Traume.*)

*) Johnson hatte zuweilen im Traume einen Wettstreit über wizzige Einfälle und es verdrofs ihn, wenn es ihm vorkam, dafs sein Gegner mehr Wiz besässe. So träumte sich van Goens in die lateinische Classe, wo Eine Antwort seinen höhern Plaz entscheiden sollte. Er konnte aber dem Lehrer die Antwort nicht geben und dafür gab sie sein Nachbar, dem doch eigentlich der Träumende die Antwort in den Mund legte. Hier besann der Träumende sich auf die Antwort selbst nicht eher, aber auch grade dann, als sein Nachbar reden wollte. In beiden Fällen hörte das Bewufstseyn der Persönlichkeit auf, welches in jedem Augenblicke neue Bestimmungen bekommt.

Aufmerksamkeit auf sich selbst hat der Träumer mit mehr oder minder Selbstgefühl. Nicht nur sieht er sich deutlich ausser sich, sieht sich begraben, hinrichten und dergl. sondern spottet auch über sich und vertheidigt sich. Oft besiegt man im Traume Leidenschaften mit Glük. Daher wollte Lichtenberg aus dem Traume sogar mehr den Menschen selbst sprechen lassen, als aus dem Wachen.

Die Urtheilskraft, sofern sie sich äussert durch Subsumtion der Handlungen unter das (Sitten-) Gesez, ist darum gewöhnlich im Traume unthätiger, weil die schöpferische Einbildungskraft auf das Gegebene, geschweige auf ein Gesez, minder merken läfst, weil der Mensch schlafend unter der Herrschaft des Instincts steht, und weil auch die wachenden Menschen es am seltensten zu einer starken Urtheilskraft bringen. Daher rührt eben die Uebersehung des Ungereimten und Unanständigen in manchen Träumen. Dafs jene aber nicht in allen Träumen gleich schlummre, dies beweist das relativ schikliche Benehmen manches Träumers in den Handlungen, ja das Beurtheilen mancher Träume selbst.

Sogar Vernunft finden wir hier. Nicht nur bleiben auch die Träumer Menschen, sondern auch vernunftstarke Individuen und büssen nicht ganz ihre Individualität ein. Darum zeigt sich Einheit in mancher Traumhandlung, daher die richtige Verknüpfung und grosse Ordnung der Vorstellungen mancher Traumbilder. Daher aber auch die Möglichkeit der Auflösung mancher Gedankenaufgaben, der Entwiklung und Vollendung von Meditationen über wissenschaftliche Gegenstände, ja die Entdeckung mancher im Wachen vergeblich gesuchten Resultate. Beispiele bestätigen dies; besonders in Denkern.*)

Bei

*) Krüger bemerkt (in seinen Träumen. Halle 1754.), dafs ihm Träume in seiner Jugend behülflich waren, mathematische Aufgaben zu lösen [da alle Erfindungen, auch mathematische, den Gesezze der Einbildungskraft folgen]. — Emanuel Maignan, ein geschikter Mathematiker des siebzehnten Jahrhunderts, erfand zuweilen im Traume mathematische Lehrsäzze oder auch die Beweise dazu, wenn er über seinen Meditationen eingeschlafen war. Solche Träume gewährten ihm ein so grosses Vergnügen, dafs er über denselben erwachte und sie sogleich aufzeichnete. — Ein Arzt Osann las im Traum den Bericht einer Krankheit, ertheilte Antwort und schrieb Recepte, ohne am Morgen davon das Geringste zu wissen. Er war erfreut, seine verordneten Recepte zu lesen, und die guten Wirkungen davon zu hören. (S. Richerz zu Muratori). — Van Goens erzählt von sich, (S. Moriz Magazin 7 Bd. S. 21 f.) dafs er als Schüler vor dem Schlafengehn auf eine schwere lateinische Construction aufmerksam geworden sey, deren völlige Auflösung er erst im Traume fand. — So kleidete Prof. Wähnert in Göttingen einen Gedanken in zwei griechische Verse und schrieb sie des Nachts nieder, nachdem er sich mehrere Tage vergeblich bemüht

Bei den besondern Ursachen der Träume können Lebensalter, Temperamente und Stand genannt werden. Der besondere Inhalt derselben hängt ab von Vorstellungen, mit denen man sich viel und mit Anstrengung beschäftigte. So träumte Cicero oft von Marius, weil ihn das Schiksal dieses Mannes beschäftigte. So träumt der Krieger von Schlachten; so bekannten angeklagte und abergläubische Hexen des Mittelalters einen nächtlichen Umgang mit Geistern. Es hängt der Inhalt aber auch ab von Vorstellungen, mit denen wir uns namentlich kurz vor dem Schlafen beschäftigten, vorzüglich wenn diese interessirten.

Der individuelle Gang des Träumens ist keineswegs ein blosses Spiel, sondern nothwendig bestimmt. So wie die Züge, die ein Kind aufzeichnet, zufällig entstanden zu seyn scheinen und doch nicht sind unter seinen Umständen, so lassen sich bestimmende Ursachen für jeden Strich eines Traumgemäldes annehmen, wenn es auch unmöglich seyn sollte, die dunkeln Vorstellungen nachzuweisen.

Hier entstehen die Fragen: wiefern ist dem Berichte aus Träumen, ihnen als dem Spiegel der Vergangenheit zu trauen? Ist der Inhalt ein abgeschattetes Nachtstük des Tags? — Zum Theil wurden diese durch

bemüht hatte. Ein Andrer (S. Wagner Beiträge etc. Th. 1. S. 231.) verfertigte im Traume viele lateinische Sinngedichte und Elegien, wobei oft mehrere Pentameter, nie aber mehrere Hexameter nach einander vorkamen. — Reinhold fiel die Deduction der Kategorien mit aller Klarheit und Deutlichkeit im Traume ein (S. dessen Beiträge zu Hebung der Mifsverst. S. 316.)

das Obige schon beantwortet. Die Wiederholung im Traume kann freier und kühner oder pünctlich und sclavisch seyn; sie kann von der innern Thätigkeit des Gemüths oder von den äussern Thatsachen gedacht werden. Dadurch werden die Bedingungen schon angedeutet.

Wiederholung des Vergangenen und selbst der nächsten Vergangenheit läfst sich nach den Naturgesezzen der reproductiven Vermögen erwarten. Dies begründet aber der Zusammenhang, in welchem die innere Thätigkeit begriffen ist und welcher seine Grade hat. Nach dem Gesez der aufstrebenden Stetigkeit und des Fortschreitens geht das Streben nur dadurch weiter, dafs sich alles Folgende an das Vorhergehende und seine Theile schliefst. Jeder Traum ist ein Gemälde unsrer selbst. Die Verwandtschaft der Thätigkeit im wachenden und träumenden Zustande, so wie ihre Producte, hängt dann von besonderen Bedingungen ab, welche theils von dem Subjecte, nemlich in der Art seines innern Lebens und dem Grade seiner innern Bildung, theils von den Objecten abhängen.

Die Art des Lebens im Wachen kann man hier als ein besonnenes, gesammeltes, planmässiges, lichtvolles, oder als ein wildes, widersprechendes, zerstreutes, dunkles bestimmen. Die Grade der Bildung weisen gleiche Richtung an und zwar in Beziehung auf alle Kräfte. Die sinnliche Anschauung bestimmt die Art des ersten Eindruks und seine Lebhaftigkeit; sie hängt ab von der Richtung des offnen äussern und innern Sinns auf die Begebenheiten. So bleibt die Beschaffenheit des Gedächtnisses, (ein treues

wird leichter wiederholen), der Einbildungskraft (eine schwache und einförmige Einbildungskraft wird bei der Beschränkung auf wenige Vorstellungen, immer das Vergangene mahlen). Die Wiederholung hängt ferner vom Gefühle ab; ob dieses Innigkeit und Kraft hegt. Furchtsame wiederholen nur schrekliche Träume. Gefühle und Affecten liegen der Phantasie näher als Meinungen. Das mechanisch Aufgenommene kehrt bei nichtdenkenden Menschen leicht wieder; in Gebildeten aber nur das, was mit Selbstthätigkeit aufgenommen wurde und ihr Eigenthum war.

Von dem Objecte wird die treue Wiederholung des Tages im Traume bestimmt nach der Consistenz der Begebenheiten, nach der Einheit und Einartigkeit der Erscheinungen. Je harmonischer die Begebenheit an sich war und je angemessener sie für die herrschende Gesammtthätigkeit des Träumers erscheint, desto Mehr wird sich aus dem verflossenen Tage in der Nacht wiederfinden und wiederholen lassen. — Dagegen kann die Wiederholung nie eine vollständige seyn. Schon im Wachen ist dies bei starker Besonnenheit nicht möglich; um so weniger im Traume. So wie sich im Wachen die Ideenverknüpfungen vorher nicht sicher berechnen lassen, so auch nicht im Traume, in welchem die Phantasie minder durch die Vernunft geleitet wird, und statt auf das Aehnliche, sogar auf das Contrastirende kommen kann. Das Fortschreiten des Geistes, der das Angefangene auch im Traume fortsezt und vollendet, hebt das sclavische Verweilen auf. Das vollendete innere Leben bildet aus Wachen und Träumen immer mehr Eins, und an die Stelle der Wie-

derholung tritt vielmehr harmonisches Fortschreiten des ganzen Menschen.

Weifs man einmal, dafs der Traum eine Fortsezzung der Thätigkeit beim Wachen ist, so bedarf es nur eines Studiums über diese, um jene zu beurtheilen und zu leiten. Der Mensch hat auch den Traum in seiner Macht.*) Diese Macht der Willkühr sowohl auf eigne als fremde Träume zu wirken bewährt sich a) durch Vorbereitungen der Seele, und zwar nach den Verhältnissen des Temperaments und der besondern Gemüthsart. Dazu würden zunächst Beobachtungen der individuellen Association eines Subjects im wachenden Zustande erfordert werden. Welche Uebergänge und Sprünge sich da zeigen, diese werden sich auch im Traume wiederfinden. Wer poetisch zu träumen wünscht, lese Dichter, für's Zusammenhängende geordnete Geschichte. b) Der Träume können wir uns ferner bemächtigen durch angemessene Beschäftigung mit einer Art Vorstellungen kurz vor dem Schlafe; so wie c) durch veranlafste Reize in dem Schlafe. Was hierbei zu thun möglich ist, erhellt vorzüglich aus dem künstlichen oder magnetischen Schlafe, durch die Art der Bestreichung und Lenkung der Ströme des magnetischen Fluidums als Nachtreiz. Die magnetischen Schläfer werden in einen Zustand durch den sanften Nervenreiz versezt, in dem sie, ohne sich dessen bewufst zu seyn, auf vorgelegte Fragen Antwort ertheilen. Ein Name, leise ins Ohr des Schlafenden gesprochen, wird von der Einbildungskraft ergriffen und bildet Träume.

*) D. G. Schmid ahndete in s. Archytas Th. 1. S. 38. eine Kunst Träume zu machen oder wenigstens Einfluss auf Träume Andrer zu haben.

Wachen und Träumen sind also nicht entgegengesezt, sondern untergeordnet, dieses unter jenes. Daher gibt es kein wachendes Träumen, wohl aber ein träumendes (d. i. dunkleres) Wachen. Wenn es gewifs ist, dafs im Wachen kein Traum statt finden kann, sollte es nicht schon im Traume ein Wachen geben, sey es auch nur in den Zuständen erster oder momentaner Erregung, wenn nicht in Strahlen, doch in Blizzen? Ein solches Erwachen aus dem ursprünglichen Todesschlaf finden wir in den ersten starken Regungen des Instincts, des unwillkührlichen, aber nicht bewufstlosen; in den ersten Eindrücken (d. i. des überraschten Gefühls vor einem verwandten erwarteten Gegenstande), in dem ersten Einfall, der ersten Laune.

Je länger der Mensch lebt, desto weniger schläft er, desto weniger sollte er also auch träumen und desto mehr das wache, volle Leben siegen über das unruhige Träumende. Wohl ist für Manche das ganze Leben nur ein Traum; allein es ist in der That ein ewiger Traum in Hinsicht der Unmöglichkeit eines absoluten Bewufstseyns (bei allen dunkeln Gefühlen, Vorstellungen und Bestrebungen aus uns und allen geheimen Einflüssen auf uns).

Wir können in dieser Hinsicht eine dreifache Art des Träumens unterscheiden: 1) Unabsichtliches Träumen; 2) absichtliches Träumen, bei welchem die Schwäche beginnt; 3) Blindesträumen, wo-

bei der Krankheit eintritt. Als Unterarten zeigt sich dann das träumende Wachen, in verschiedenen Menschen und zwar

a) des Kränklich-Reizbaren, — also des Empfindlichen, des Bedenklichen, des Visionensehers,

b) Des Zerstreuten, des Gedankenlosen, — also des Phantasirenden, des Hingerissenen und Geblendeten, des Getäuschten, des Trunkenen, des Affectvollen, des Selbstvergessenen.

c) Des Vertieften, — also des Staunenden, des Brütenden, des Leidenschaftlichen, dessen, welcher sich in seinen Plänen verliert und in der Vergangenheit oder in der fernen Zukunft, welche beide nicht sind, lebt.

d) Des Trägen, — also des Langsamen, des Schlaffen, welcher nicht sowohl seinem Genius als seiner Laune lebt.

Sowohl das nicht wache als das wache Träumen sind unwillkührlich, doch deshalb nicht absolut bewufstlos, da das Ich nie ohne alle Berüksichtigung des Nichtichs bleibt. Beide ermangeln des Maasses, des Raumes, der Zeit, des Thuns, daher das Unermefsliche der Traumwelt entsteht; Beide zeigen unwillkührliche Thätigkeit der productiven Kräfte. Dies ist ihre Aehnlichkeit. Allein in dem halbwachen Träumen ist dagegen mehr Einheit und mehr Anhalten; daher es auch mehr Erklärbarkeit als das nicht wache Träumen zuläfst. Jenes

schwebt mehr in der Zukunft, dies mehr in der Vergangenheit; jenes überläfst sich mehr der Willkühr, dieses mehr dem Instinct. Halbwache Träumer wollen nicht Bestimmtes denken; Träumer können es nicht. Bei Jenen ist augenblikliche Hemmung möglich, bei Diesen herrscht ein selbstgeschaffnes Verhältnifs, dem die Phantasie den Schein der Wahrheit gibt.

Hier bleibt noch die Frage zu beantworten: Wie und wenn kann das Träumen Seelenschwäche, oder sogar Seelenkrankheit heifsen?

Leicht kann man Gründe für die Bestätigung dieser Benennung im Allgemeinen vorbringen. Jeder Traum zeigt eine Beschränkung der Besonnenheit, wo Bilder für Realität und volle Wahrheit genommen werden, denen doch die Zwekmässigkeit abgeht. Dazu kommen noch besondere Fälle; a) das Uebermaafs der Traumthätigkeit (in zu lebhaften Träumen); b) das zu lang fortgesezte, auch über den Schlaf noch nach einigem Aufwecken fortdauernde, Träumen. Ein zu lang anhaltender Schlaf macht nicht blos träge, sondern auch geistig stumpf und unaufgeschlossen. Hier läfst sich dann ein unwillkührliches und ein absichtliches oder willkührliches Träumen unterscheiden und dieses in zweifacher Hinsicht, nemlich: das kindische Träumen, als Schwäche, mit der Absicht sich zu unterhalten, wobei der Geist für das Wirkliche untauglich gehalten wird, und das Träumern als Ausartung und Unnatur, wobei der Geist gefoltert und der Traumwahnsinn (wie ihn Jean Paul

nannte) näher gebracht wird *); so in dem Handeln nach Traumbildern (z.B, im Nachtwandeln, welches schon Krankheit, d. i. zu lebhafte, unruhige Thätigkeit anzeigt); so in den Halbgebildeten, bei denen sich die Traumvorstellungen mit den Wahrheitsideen so stark vermischen, dafs sie für Eins gelten **). — Zu obigen Gründen kommen ferner d) der Hang zu gewissen Arten von Träumen und zu öftere Wiederholung derselben Träume; endlich e) das gar nicht merkliche Träumen, welches doch Schwäche gewisser Kräfte verräth.

Dies Alles aber kann nicht erweisen, dafs jeder Traum Wahnsinn und Schwäche sey, sondern höchstens nur den Keim und die Annäherung einer Schwäche darthun. Dafs mithin das Träumen noch kein Wahnsinn sey, bestätigen folgende Gründe:

a) Das Allgemeine und Unvermeidliche des Träumens unter allen oder unter den physisch und geistig gesunden Menschen verbürgt die Naturerscheinung in dem Traume. b) So ferner das Ausgleichende und Läuternde, mithin Gesundende des Traumes. Es beleben nemlich Träume manche schlummernde Ideen, bewirken eine Mannichfaltigkeit der Gedanken und Abwechselung in dem Einerlei des Lebens, zerstreuen die Trauer des Gemüths, versezzen in die unschuldigere Kindheit zurük, führen Fehler vor und bewirken durch das immer wachende Gewissen sogar Erröthen. Es

*) M. s. die Beispiele in Moriz Magazin I Bd. 4 St. S. 20 f. u. IV Bd. 1 St.

**) M. sehe die Beispiele in Moriz Magazin VII Bd. 1 St. S. 124 u. II B. 1 St. S. 55.

sollte der Mensch durch den Traum losgerissen werden von der Sinnenwelt, und in seiner Heimath wieder zu sich selbst kommen. c) Das Ahndende und Bedeutende der Träume. Alle Träume sind, wie Alles in uns, bedeutend, wenn auch nicht in jedem Sinne vorbedeutend. Bekanntlich lösten Träumende manche Aufgaben, erriethen die Resultate von Prämissen und bereiteten lebhaft die Ursachen zu nachherigen Wirkungen vor. Träume verliehen hellere Blicke und eine glüklichere Trefkraft (ohne dabei an Prophezeiung zu denken). d) Das Besonnene mancher Träume, da Viele das Ungereimte als Träumende erkennen. e) Das Schwebende und Vorübergehende, — ohne dafs die Empfänglichkeit für das Regulativ des äussern Sinnes verloren wäre.

Man kann sogar einen bestimmten Maasstab für die Beurtheilung aller Träume aufstellen, auch sogar ein Ideal der Träume und einen vollkommenen Traumzustand unterscheiden. In jenen idealischen Träumen erblikt der Mensch das wahre, reine Göttliche neben dem Abstande seines bessern Selbst, welches durch Zusammenhaltung mit jenem am Morgen gleichsam neugeboren und kräftiger erscheint. Diesen vollkommenen Traumzustand aber finden wir in dem freien, jedoch harmonischen Spiel der Bilder der Phantasie und der Ideen der Vernunft ohne fehlerhafte Reactionen des Körpers. Einen solchen kann es nur in einem körperlich, geistig und sittlich gesunden Menschen geben, und er könnte der Normalzustand des Traum-Menschen heissen.

Widernatürliche Zustände oder Verstimmungen und Störungen des Gemüths.

Wären die Menschen von der Unendlichkeit, zu der sie streben, blos von der Endlichkeit, die sie umfängt, zurükgehalten; so würde ihr Gemüth keiner Abspannung und keiner Ueberspannung zum Opfer fallen. Allein dieselbe Seelenkunde, die das Göttliche im Menschen aufschliessen soll, hat noch die Ausschweifungen zu enthüllen, welche bald das Verlieren in die Unendlichkeit, bald das Versinken in die Endlichkeit zum Grunde haben. Denn noch hat die Menschheit nicht allgemein gesiegt. Noch zählen wir, nicht etwa unter Kindern, auch nicht grade unter den Wilden, sondern unter den cultivirteren Stämmen und Völkern der Erde und namentlich Europa's die meisten Opfer des Wahnes aller Art, tausendfältig verschrobene Misgestalten, in denen das Göttliche sich in eine niedere Thierheit verloren zu haben scheint, traurige Sclaven ihres eignen ungeordneten Gemüths. — Dies führt noch zu einem Theil der (besondern) Seelenkunde, welche uns das Erlöschen des Götterfunkens der Klarheit und der Freude, einen Tod des Geistes in dem lebenden Leibe darstellt.

Die Betrachtung solcher Seelenerscheinungen hat für den Anblik, und für den ersten Eindruk unläugbar etwas mehr oder minder Befremdendes, ja Zurükschreckendes. Jedes Hinaustreten aus den gewöhnlichen Bahnen erscheint schon als etwas dem Menschen Fremdes, welches durch seine Kühnheit oder seine Unbegreiflichkeit abschrekt. Noch weit trauriger, schrecklicher, und empörender aber erscheinen diese Abweichungen. Sie lassen eine Herrschaft des Körpers über die Seele ahnden, die den stolzen Menschen mit Bangigkeit und Furcht erfüllt. Die Seelenverstimmungen vereinigen ferner in ihren höhern Graden Alles, was in den Leidenschaften, den wüthenden und kalten, Schrekliches ist; es ist etwas Erschütterndes, in der menschlichen Gestalt ein bewufst- und vernunftloses Wesen zu sehen. Wüfsten wir aus nichts Anderm zu erkennen, dafs die Vernunft nicht nur unsern allgemeinen höchsten Adel, sondern auch unser eigentliches Wesen selbst ausmacht, so würden wir es aus dem schreckenden Eindrucke erkennen, welchen Wahnwizzige auf die Meisten machen. Daher rührt denn auch das Erschütternde ihrer Darstellung auf der Bühne, wenn gleich der Dichter durch Entfernung des Häfslichen oder Lächerlichen eines solchen Zustandes, namentlich in nicht gemeiner Natur, uns mehr in eine ernste und tiefe Rührung über Unfälle zu sezzen weifs, denen die menschliche Natur ausgesezt ist. Und grade die Spuren des Verstandes, ja des Edelmuths, die sich in den Reden der Wahnwizzigen (in den Scenen von Shakespear und Richardson) finden, machen ihren Zustand doppelt angreifend auf uns und beklagenswerth (wenn ein Hamlet und eine Clementine das Bewufstseyn ihrer selbst und die Wahrnehmung der Dinge ausser sich verlieren). Und wenn das Kämpfen des Menschen mit dem Schiksal ein Schauspiel für Götter heissen darf, so ist das Erliegen unter seiner Gewalt und die Ohnmacht des Kindisch-

werdens desto niederschlagender für den menschlichen Stolz. Fügt man noch dazu, dafs die Seelenschwächen nicht blos im weitern practischen, sondern auch im engern psychologischen Sinne höchst ausgebreitet und sogar noch ausgebreiteter sind, als alle Arten von Seelenleiden, so schwindet fast der Glaube an menschliche Kraft und Hoheit.

Doch müssen nicht noch niederbeugender die höchsten Steigerungen des Wahnsinns erscheinen? Nicht nur wird dann der Mensch dem Thiere gleich, sondern er sinkt sogar unter das Thier hinab, wie selbst in der Leidenschaft nicht. Er wird nicht nur hülfloser, sondern auch wüthender, rachgieriger, grausamer und unbändiger. Allein trauriger als jede Wuth und die entschiedenste Bewufstlosigkeit ist der Zustand, in welchen dem Armen grade noch so viel Besonnenheit übrig bleibt, zu wissen, dafs er unvernünftig sey, da mancher Thor und Narr sich wenigstens in seiner Vorstellung selig fühlt; wie dies schon der Fall bei manchem Hypochondristen ist, der sich nicht helfen kann.

Weifs man endlich überdies, dafs die Anlage zum Wahnsinne in jedem Menschen da ist und dafs wahrhaft geistig gesunde Menshen in vollem Sinne des Wortes noch jezt eine grosse Seltenheit sind, wie von jeher; ja dafs selbst die gewöhnlichen Gesundheitsmittel der Erziehung u. s. w. oft die Verderbnisse noch vermehrten, wie der steigende Luxus *) und die mit der Verfeinerung parallel gehende Ueberfeinerung und Verweichlichung: dann steht der Mensch mit Schauder vor einem Abgrunde, in welchem die Tiefe sich die menschliche Vernunft selbst graben kann.

*) Einseitige Aufklärung neben Zügellosigkeit der Leidenschaften lassen zwar die Anzahl der Blödsinnigen und Dummen schwächer seyn als ehemals, aber desto grösser die der Geisteskranken neben dem steigenden Luxus.

Wenden wir uns zu dem reinpsychologischen Interesse, so kann den Psychologen nur das interessiren, was sich auf die ganze geistige Menschennatur bezieht. Leicht erhebt sich dabei der Zweifel, ob dieser wohl sich für Geisteskranke interessiren darf, da er als Naturlehrer den Menschen, nicht aber dessen thierische Herabwürdigung aufzusuchen strebt? Wird er dabei nicht für seine glükliche Richtung wagen? — Dies wird er nicht, wenn die Bedingung vorausgeht, dafs er schon die Naturregel kennt, und das Bewufstseyn seiner Selbst den Grad von Klarheit und Festigkeit erhalten hat, dafs er weder erschrocken noch irregeleitet, noch verblendet werden könne. Misgestalten und Abweichungen können den Naturforscher nie vom richtigen Wege abführen.

Die Beobachtungen werden für den Psychologen auch hier ein positives Interesse erhalten; denn in ihnen liegt 1) höherer Reiz durch die grosse Gemeinheit des ganzen Uebels, die grösseren Schwierigkeiten und das Befremdende bei den Erscheinungen. Sie führen 2) zu reinerer Auffassung der See-

lengesundheit, nach dem Gesezze des Contrastes, und dies in dreifacher Beziehung. Sie leiten nemlich a) zu leiserem Bemerken und zarterem Auffassen des Hohen und Göttlichen, und erhöhen das geistige Vergnügen bei der inneren Anschauung des unverlierbaren Ewigen, auch während eines geistigen Todes. Ohne menschliche Anlagen würden auch jene Erscheinungen nicht möglich seyn. Sie vermitteln b) Anerkennung der Natur, nicht nur in, sondern auch mit der Unnatur. Mitten in dem logischen Eigensinne, in dem Privatsinn, der eine Welt für sich hat und durchlebt, finden wir dennoch eine bestimmte und bestimmbare Form des Denkens, der sich Alles mit Consequenz anschliefst. Ist der Mensch auch aus seiner eignen Sphäre verrükt, so bleibt er doch als Sinnenwesen den Einrichtungen seines empirischen Verstandes und dessen Regeln unterworfen, und er hat sich nur verirrt, ohne dafs er sich seiner Verirrung als Verirrung bewufst wird. Es liegt dem willkührlichsten Gedankenlaufe noch eine, freilich blos subjective, Regel zum Grunde, die nur mit dem objectiven Erfahrungsgesezze streitet. So hat auch die Unvernunft ihre Regel, und ihren Standpunct aus dem sie (oft höchst consequent) Alles ansieht. Dadurch kann das Denkvermögen immer beschäftigt bleiben und das thierische Leben erhalten werden, wenn auch nicht Wahrheit gefunden wird. Das Unregelmässige aber nicht als völlige Abweichung von Naturgesezzen zu erkennen, vielmehr deren Befolgung in einer anderen Richtung und Grade bestätigt zu finden, mufs des Forschers Interesse anregen. Unter den grelleren Abweichungen sieht er das Regelmässigere stärker hervortreten. So werden die Beobachtungen an Seelenkranken die Auffassung der Seelengesundheit endlich c) auch dadurch befördern, indem sie zur Bemerkung des Uebergangs und der Scheidepuncte von Gesundheit und Krankheit, wie derjenigen Neigungen und derjenigen (überschwenglichen) Ideen hinleiten, die am leichtesten durch ihre Befestigung heimlichen und gewaltigen Einflufs erhielten. — Der Gewinn durch jene Beobachtungen ist aber 3) Bemerkung der natürlichen Vermögenheit der Vermögen, ihres höchsten Maasses, ihrer äussersten Schranken; 4) Wahrnehmung der leisen Verwandtschaft von Vorstellungen und Trieben, und 5) Bemerkung des Grades von Selbstmacht und einer Gewalt über sich, verbunden mit den Bedingungen dieser Selbstmacht, welche wir oft bei Gesunden vermissen.

Von der Beurtheilung der aufgefafsten Erscheinungen hing in jeder Zeit die Behandlung der Wahnenden und Wahnsinnigen und diese wieder von der jedesmaligen Bildung der Menschen ab, so wie von den Thatsachen, welche man vor sich sah.

In dem gesunden Natursohne mufsten schon die Körperkrankheiten sich später als in dem verweichlichten und verbildetern entwickeln, wie vielmehr die Gemüthskrankheiten. Der Verstand konnte da noch nicht verloren werden, wo man noch keinen hatte; das zartere Gefühl konnte da noch nicht verzärtelt und überspannt werden, wo es

noch nicht zart war. Der Mensch konnte da noch nicht schwärmen, wo über der Herrschaft des fordernden Instincts die Einbildungskraft kaum Bilder zu sammeln, geschweige phantastisch darüber zu brüten vermochte. — Dieselbe mütterliche Leitung, welche die Natur durch den Instinct veranstaltete, um das Kind auch durch seine ofnen, noch nicht durch Phantasie getäuschten, Sinne vor Unsinn, welcher dauernd seyn könnte, zu schüzzen, schüzt auch die rohen Stämme vor dem Wahnsinne cultivirter Thoren. Unwissenheit und Aberglaube sind noch nicht Seelenkrankheiten.

Wo dürfen wir nun die erste Quelle und den ersten Siz der ersten eigentlichen Seelenkrankheit suchen? Wo anders als da, wo die grade Richtung des Sinnes sich in Unsinn verkehrt, im Begehrungsvermögen und seiner übermässigen Gewalt, mithin in heftigen Affecten, und Leidenschaften, namentlich in dem rüstigen Zorne (Erinna) und der Rachsucht (Rachefordernde Erinnys), — mithin Wuth und wilde Raserei in einzelnen Ausbrüchen eines ausgelassenen Triebes. Dies läfst sich von dem Zeitalter roher, aber kraftvoller und kriegerischer Menschen vermuthen, und darum kamen aus der Heldenzeit der Griechen der rasende Herkules und der rasende Ajas auf die Bühnen. In dieser blinden Wuth starker Affecten verlor sich der Mensch jedoch erst späterhin ganz und ward seelenlos da hier nur noch seine Seele von einer furchtbaren Gottheit oder einem Geiste stark bewegt wurde, insofern man diese starken

ken Bewegungen an sich für unbegreiflich, mithin für wundervoll erklärte. So lernte man früh die Wüthenden als von Ares Entflammte, als Bestrafte und von den Erinny'en Verfolgte, ja als Verworfene, die ihr eignes Gewissen anklage, ansehen.

Eine zweite Erscheinung nach dieser Heldenperiode waren die Ekstasen der Phantasie, Exaltationen, in denen die Seele ausser sich, d. i. ausserhalb des Körpers, und so auch über ihn zu seyn schien *). Dies ist die Dichterperiode. Die ersten Begeisterungen waren stürmisch, nicht nur mit starker Gesticulation, sondern mit Verzerrungen verbunden. Im weiblichen Geschlechte verbanden sich damit Krämpfe, (ebenfalls durch Geister gewirkt); daher die Epilepsie als eine heilige Krankheit betrachtet wurde. Auf die Phantasie wirkte überdies der Zaubereiglaube und einzelne Zauberer. Da finden wir nun die Schwermuth des von einem feindlichen Schiksale verfolgten Bellerophons, der nach Homer den Göttern verhafst, gleichsam mit ihrem Fluche belastet ist. (So auch den ausgestossenen Saul.) Hier ist das Streben nach Glük, Reichthum, Ehre gescheitert, und der gekränkte Stolz, der Uebermuth geht in ein phantastisches Leben des erhöhten Selbstgefühls über, mit Seelenmartern.

*) Begeisterung, ahndungsvolle Exstase und Wuth wurden zuerst noch gar nicht unterschieden; daher, dafür nur Ein Ausdruk: נבא, μαντεια.

An diese Stelle traten in Chaldäa böse Foltergeister, im Zeitalter jüdischer Selbstpeinigung und neuplatonischer Schwärmerei, eine Menge Dämonischer aller Art und im Mittelalter Behexte. Tausende von solchen Bezauberten und Hexen (welche man den Flammen opferte und noch im 17ten Jahrhunderte in Deutschland, so auch in Königsberg, verbrannte) waren melancholische Kranke, deren verirrte Phantasie die Form des herrschenden Mönchsglaubens annahm.

Eine dritte Epoche nahm der Aber- und Wahn-Wiz ein. Die Ueberfeinerung, der künstliche Zwang und die Ueppigkeit einer bürgerlichen Verfassung erzeugt [wie schon Kant richtig bemerkt *)] Wizlinge und Narren. In der bürgerlichen Verfassung kann man mit Recht die Gährungsmittel solcher Verderben suchen.

So wie gegen die betrügerischen Mager schon Hippokrates sich erklärte und die Fallsucht nicht für göttlicher als andere Krankheiten annehmen konnte, so betrachtete zuerst der muthvolle Wierus lange vor Semmler die vermeinten Besessenen als Seelenkranke, doch freilich lange als blos schädliche, feindselige, gefährliche, ja unheilbare Menschen, die man nur in Gefängnisse, wie in lebendige Gräber einsperren dürfe. — Es sprachen die griechischen Philosophen schon früh von Krankheit der Seele,

*) Kant über die Krankheiten des Kopfs, in der Sammlung einiger kleinen Schriften, herausgegeben von Rink. S. 34 u. 51

nahmen sie aber sogleich in einem weitern Sinne als für den blossen Wahnsinn. Schon Bias nannte es eine Seelenkrankheit (νοσον ψυχης), nach dem Unmöglichen zu streben und nur an sein eignes Glük zu denken, mithin nahm er es für Thorheit des Irrenden. Im weitesten Sinne fasten sie aber die Stoiker, denen auch die Leidenschaften wie die Laster Seelenkrankheiten waren.

Troz diesem Vorarbeiten herrschte doch bis auf die neuesten Zeiten eine einseitige Ansicht dieser Kranken, d. i. eine mehr physiologische als psychologische und noch dazu ein schlecht physiologische, zum Theil noch von der veralteten Galenischen Temperamentslehre abhängig. Und eben so war die ärztliche Behandlung der Kranken, wo diese nicht, wie noch jezt, ganz vernachlässigt oder leichtsinnig behandelt wurden, mehr mechanisch als psychisch, obgleich schon die frühsten Priester eine psychische Cur einleiteten, indem sie auf die Phantasie wirkten und einen Geist durch einen andern Geist vertrieben *). Eben so stellte schon im 6ten Jahrhunderte Alexander von Tralles einige gute Ideen über die psychische Cur der Melancholie auf.

In neuern Zeiten richteten zuerst gewissenhaftere Aerzte bei Hospitälern für Seelenkranke, besonders in England, wo die ersten besseren Anstalten dazu in London gestiftet wurden, ihre

*) Man sehe vom Hippokrates etc. Reil's Rhapsodieen. S. 28 f.

nähere Aufmerksamkeit auf die Arten und Classen dieser Krankheiten, denen nachher Andere folgten. (Man vergleiche die Revision der Bearbeitung der empirischen Psychologie in den lezten drei Quinquennien des 18ten Jahrhunderts).

Wir haben eine Menge von Erzählungen und Narrenstreichen aller Arten Thoren erhalten, allein wenig genaue und fortgesezte und fast keine vollständige und unbefangne Beobachtung einer Seelenkrankheit von ihrem ersten Keime an. Gute Köpfe sollten sich allerdings, wie Reil bemerkte, selbst beobachten. Für die Wahnsinnigen hingegen ist ein Tollhaus nicht der Ort, wo sie wirklich rein beobachtet werden können; auch begünstigt es nicht die Gesellschaft, in welcher sie sich dort befinden.

In den bisherigen Untersuchungen waren die Hauptfehler, 1) dafs man nicht vorher alle mögliche Arten zu übersehen suchte und erst nachher sie ordnete, sondern nur immer auf einzelne Arten sich beschränkte; 2) dafs man nicht genug das Zufällige von dem Wesentlichen, das Charakteristische jeder Art von den allgemeineren Merkmalen der Gattung unterschied, und mithin noch keine Naturgeschichte lieferte.

Je weiter die Beobachtung hier noch zurük ist und den Erfahrungen über Seelenkrankheiten noch viele Hindernisse im Wege stehen, desto mehr bedarf die practische Behandlung jener Unglüklichen,

deren Erscheinung die Menschheit demüthigt, ein Regulativ in einer Theorie. Vor allen sind dabei die Gränzen zwischen Gesundheit und Krankheit des Körpers und der Seele durch allgemeine und naturgemässe Bestimmungen der Hauptbegriffe zu gewinnen. Die Frage: was Seelenkrankheit, und was namentlich diese und jene Art derselben sey, ist zugleich practisch sehr wichtig, da darauf die ganze geistige Existenz und Gesundheit vieler Menschen beruht und jeder Mensch um seine Vernunft gebracht werden kann, wenn man ihn anhaltend wie einen Verrükten behandelt, oder ihn wohl gar abgesondert von allem vernünftigen Umgange blos mit Wahnsinnigen umgibt. Dies um so mehr, da die Anlage dazu in allen Menschen liegt und da kaum ein Mensch sich findet, der in seinem Leben nicht wenigstens Anfälle von Exaltationen und von Wuth im gereizten Zustande, wäre es auch nur im Zustande des Affects, gehabt hätte. Desto mehr ist auch die scheinbare Seelenkrankheit von der wirklichen zu unterscheiden. Dafs z. B. Blödsinn Krankheit sey, darüber ist man einig, aber warum es eine solche sey, dies bestimmen noch getheilte Meinungen.

Es weichen Philosophen wie Aerzte noch weit von einander bei den Hauptbegriffen ab; ja man zweifelt noch hie und da, ob die Bestimmung dieses Begriffs und seine Entwiklung mehr vor das Forum der Aerzte, wenigstens der Physiologen, oder wirklich für das der Philosophen, namentlich der Psychologen, zu ziehen sey.

Krankheit, behauptete Münch*), beziehe sich blos auf Organe; daher gehörten die Seelenkrankheiten nicht eher in die Psychologie, bevor diese nicht beweisen könne, dafs auch das Immaterielle den widrigen Zufällen der Materie unterworfen sey. Könne die Seele krank seyn, so könne sie auch sterben. Der Hauptfehler dieses Räsonnements verräth sich sogleich eben in der Unbestimmtheit des Begriffs von Krankheit überhaupt; gab doch der Verfasser selbst eine Krankheit zu in jeder Abweichung von Sittengesezze, obschon im bildlichen Sinne.

Auf ähnliche Art läugnete sogar gradehin Ruland **), dafs es überhaupt Seelenkrankheiten gebe, und erklärte die Störungen in dem natürlichen Gebrauche der Seelenkräfte, die man gewöhnlich Seelenkrankheiten nenne, insgesammt für blosse Folgen und Symptone von Krankheiten der Organisation. Allein mit einem seltsamen Begriffe von Krankheit (dem Ursachlichen des Uebelseyns) behauptet er ohne allem Beweis, dafs alle Seelenzustände, welche ein Uebelseyn verursachen, aus gewissen Zuständen der Organisation, und nur aus ihnen entspringen; — wofür der Beweis gradehin unmöglich ist. Die Erfahrung kann nur zeigen, dafs Vorstellungen vermittelst der körperlichen Organe zum klaren Bewufstseyn gebracht werden, nicht aber, dafs diese Vorstellungen nicht schon vorher dunkel und unentwickelt in der Seele existirten. Weder können alle, auch die chemischen und mechanischen Bewegungen im Körper, blos vermittelst der Seele, noch die Vorstellungen blos vermittelst der körperlichen Organe entstehen.

*) Practische Seelenlehre 1801. Th. 2. S. 7 f.

**) D. Ruland's medic. psycholog. Betrachtungen über die Begriffe von Gemüthskrankheiten etc. Würzburg 1801. S. 15 u. 16.

Seele und Körper, welche unsre Vorstellung trennen darf, sind doch innig verbunden und haben Mehreres gemein. Drükt auch Organisation eigentlich ein gegenseitiges Verhältnifs von körperlichen Theilen aus, so begreift doch das System des Organismus überhaupt und des menschlichen insbesondere sowohl die lebendige und selbstthätige Kraft als ihr Werkzeug, zu Einem Subject verbunden. Auch das vorstellende Subject ist wie der organische Körper ein Naturwesen; beide haben Naturvermögen und zwar ein jedes derselben zu einem gewissen Zwecke, folglich Vermögen mit einer Naturbestimmung. Auch haben ihre Vermögen eben sowohl ihre Naturgesezze, ihren gegenseitigen Zusammenhang und Einflufs wie die Organe des Körpers. Ja in beiden laufen gewisse Bestimmungen wo nicht gänzlich zusammen, doch gewifs parallel.

Aus diesem innigen Wechselverhältnisse folgt sogleich, dafs beide, Seele und Körper, in der Wirklichkeit nicht ganz trennbar seyn können, ja dafs auch beiden manche allgemeine Prädicate gemein seyn müssen. Und zu diesen gemeinschaftlichen Prädicaten gehören auch Gesundheit und Krankheit.

Es werden und müssen sich demnach die Begriffe von beiden Zuständen eben sowohl auf die Seele als auf den Körper anwenden lassen, und man wird die Seele mit gleichem Rechte gesund und krank nennen dürfen als den Körper. Es kann das Uebel der Seelenkrankheit nie allein körperlich seyn, vielmehr leidet in jeder die Seele mit, ja oft sogar mehr als der Körper (z. B. an unwiderstehlichen Begierden) selbst alsdann, wenn auch diese Leiden wirklich in dem Körper ihren ersten Grund haben sollten. Doch dafs von jeder Art von Krankheit, also auch der Seelenkrankheit, der ausschliessende oder der erste und der nächste Grund durchaus im Körper liege, dies läfst sich einmal nicht beweisen. Wollte man den lezten Grund immer im Körper finden, so müfste Krankheit alsdann gar nicht das heissen, was den nächsten, sondern nur das, was den entferntern oder gar den lezten Grund des Uebelseyns enthalte. Alsdann würden aber sogar die Störungen im Körper selbst, der Regel nach, nicht einmal Krankheiten heissen dürfen, da sie selbst wieder erst durch den Einfluss äusserer Ursachen bewirkt werden. Die Bestimmung des Begriffs von Krankheit kann keineswegs das Eigenthum des Arztes werden (so wenig als die Begriffe Recht und Unrecht für den Rechtsgelehrten). Die Bestimmung desselben gehört vielmehr ganz eigenthümlich dem Philosophen in dem Arzte und Nichtarzte (wie eine gerichtliche Arzneikunde) an.

Der Begriff der Gesundheit als absoluter und relativer wurde früherhin (S. 173.) aufgehellt, und es bedarf hier nur der Verweisung auf jene Stelle,

Dieser Gesundheit wird die Krankheit entgegengesezt; doch ist sie es nicht in der Wirklichkeit, in welcher Gesundheit und Krankheit in einander immer unmerklich überfliessen.

Krankheit überhaupt ist der Zustand des lebendigen Naturwesens oder des menschlichen Organismus, in welchem die sich ereignenden Veränderungen im Widerspruche stehen mit seiner Naturbestimmung, mit ihr nicht übereinstimmen, und folglich seine Thätigkeiten unzwekmässig erfolgen. Hier ist also die Aeusserung der Naturvermögen mit ihrer Naturbestimmung im Streite.

Nun ergeben sich nach den Begriffen von Gesundheit und Krankheit auch die von Seelengesundheit und Seelenkrankheit von selbst, so bald man diese Erscheinungen nur in ihrem Verhältnisse zu der Naturbestimmung des Gemüths überhaupt und einzelner Kräfte desselben insbesondere betrachtet.

Man fafste den Begriff der Seelenkrankheit entweder zu weit oder zu eng. Zu eng, — nur von einer besondern Art der Seelenkrankheit. So sagt Erhard *): „Seelenkrankheit ist eine blosse und jede Abweichung von den übrigen Menschen in den Trieben und Wahrnehmungen.“ Allerdings findet sich bei jeder Krankheit eine solche Abweichung, allein diese macht noch nicht die Krankheit

*) D. Erhard Versuch über die Narrheit, in Wagners Beiträgen zur philos. Anthrop. 1 Bd. S. 100—143.

selbst, sondern nur ein Kennzeichen derselben aus. Doch auch als Kennzeichen reicht es nicht aus, da nicht jede Abweichung von der angegebenen Art eine Krankheit voraussezt; wäre dies, so würde alle Genialität Wahnsinn und jede Entfernung des Einen von dem Andern im Urtheile Krankheit seyn. — Erhard Schmid*) nimmt für Seelenkrankheit jede merkliche Störung in dem natürlichen Gebrauche der Seelenkräfte, sofern sie aus innern organischen Ursachen zunächst entspringt, an. Allein Störung, welche blosse Unpäfslichkeit anzeigt, kann hier nicht genannt werden, weil dadurch etwas Aetiologisch-Dogmatisches beigemischt wird; dafs sie merklich sey, wird überdies für jede Wahrnehmung vorausgesezt, obgleich manche Krankheiten hier noch unmerklich, und doch schon im Keime, ja im Wachsen vorhanden sind. Wenn endlich organische Ursache die Organisation bezeichnen soll, so ist dies nicht der nächste Grund für jede Krankheit. — Hofbauer**) nennt die Gemüthskrankheit die Krankheit (des Begehrungsvermögens, des Muths) mit welchem ein eigentliches Uebelbefinden wesentlich verbunden ist. Allein kann nicht auch der Muth sehr erhöht seyn, und ist der Narr, der sich deshalb glüklich fühlt, weniger krank?

*) D. Erhard Schmid's Psychol. Erörterung und Classification der Begriffe von den verschied. Seelenkrankheiten, in Hufelands neuem Journal für pract. Arzneik. Bd. IV. St. 1. 1800. S. 7—39.

**) Hofbauers Untersuchungen über die Krankheiten der Seele 1. Th. S. 265.

Zu weit aber fafste man auch den Begriff der Seelenkrankheit und zwar alte und neue Philosophen, wodurch eine Vermischung der Seelenkrankheit theils mit den Leidenschaften, theils mit den Lastern entsteht, mit welchen beiden sie allerdings in der Wirklichkeit oft wunderbar vermischt sind (wie Hofbauer*) selbst gesteht). Eben so dachte man längst (schon Pythagoras) Gesundheit und Tugend sich ähnlich. — Noch ist dabei das Verhältnifs der Seelenkrankheit zur Körperkrankheit nicht genug bestimmt.

Seelenkrank ist derjenige noch nicht im strengern Sinne, welcher leidenschaftlich ist, oder seiner Leidenschaft sich blind überläfst. Er ist es so lange nicht, als er noch die Leidenschaft durch seine Vernunft im Zügel halten kann, und er wird erst alsdann seelenkrank, wenn eine Leidenschaft nicht mehr in seiner Gewalt steht, wenn er ihre Verblendung nicht einsieht, wenn er also von ihr unwiderstehlich zu Handlungen hingerissen, mithin ganz eigentlich das Spiel seiner Leidenschaften wurde.

Seelenkrankheit im strengern Sinne unterscheidet sich aber eben sowohl vom Laster. Der Unterscheidungsgrund, der in Criminalfällen so wichtig wird, ist das Willkührliche oder Unwillkührliche. Laster kann als ein Verbrechen, folglich als etwas Moralisches nur das Willkühr-

*) a. a. O. S. 277.

liche heissen; denn in ihm wird der zwekmässige Gebrauch der Vernunft durch die willkührliche Schuld des Menschen gehindert. Dagegen kann eine Seelenkrankheit nur ein solcher Zustand genannt werden, welcher von der Willkühr des Menschen unabhängig ist und von welchem er nicht als die freie und nächste Ursache betrachtet werden kann. So würde sich ergeben, dafs Seelenkrankheit der Zustand sey, in welchem die Seelenvermögen auf eine ihrer Naturbestimmung zuwiderlaufende Art und zwar sowohl unwiderstehlich als unwillkührlich sich äussern.

Es scheiterte mithin jeder Seelenkranke an seiner Willkühr, und also auch an seiner Freiheit. Allein zu dieser gehört noch ein Andres, die Besonnenheit, namentlich die objective. Leicht kann nemlich derjenige, welcher eine fixe Idee nährt, in Beziehung auf diese, alle mögliche subjective Besonnenheit haben; er ermangelt aber des Bewufstseyns des objectiven Zusammenhangs seiner herrschenden Idee mit der Vernunftidee der Wahrheit und der Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit. Hier tritt also eine Verwechselung blos ideeller Gegenstände mit realen, oder eine Vertauschung des subjectiven Scheines mit der objectiven Wahrheit ein. Ja man hat nöthig, auf dieses freie Selbstbewufstseyn den Unterscheidungsgrund (noch mehr als Hofbauer auf die Willkühr) zu fixiren. Denn es konnten, wenigstens manche, Seelenkrankheiten eben sowohl von der Willkühr ausgehen, durch sie vorbereitet seyn, und nur ihr Ausbruch, nur ihre fortgehende Aeusserung

war unwillkührlich. Wir fassen den Begriff vollständig also auf:

> Seelenkrankheit ist jeder Zustand (vollends Fertigkeit), während der dem Wachen bestimmten Zeit, in welchem alle oder einzelne Seelenkräfte eine widernatürliche und verkehrte Richtung und (einseitige) übermässige Gewalt ohne Bewufstseyn dieser Verkehrtheit und darum auch unwiderstehlich und unwillkührlich annehmen. Kurz gefafst: ein Träumen ohne Schlaf, übermässig fortgesezt im Wachen.

Alle Kräfte werden hier genannt; — dann wäre dies eine absolute Seelenkrankheit, und diese die allein unheilbare, ob sie gleich in der Wirklichkeit eben so undenkbar als die absolute Seelengesundheit ist. Uebermässige Gewalt findet statt, d. i. Einer Kraft, welche dadurch, dafs sie kürzer oder länger exaltirt wird, alle übrigen mehr oder minder deprimirt. Wären alle Kräfte gleich stark, so wäre sogar Gesundheit vorhanden und es berührten sich die Extreme. Diese als absoluter Zustand ist so unmöglich, als dafs alle gleich-übermässig stark seyn könnten. Dadurch ist die Heilbarkeit aller Seelenkrankheiten durch Depression des Exaltirten etc. deducirt. Ist die deprimirte Kraft eine sinnliche, so verliert sich der Mensch in das Unendliche, also in unendliche Wünsche und Pläne, in überschwengliche Gefühle. Ist dagegen die deprimirte Kraft eine übersinnliche, so versinkt er in das Endliche, mithin in niedere und gemeine Triebe und thierische Aeusserungen. Dort wirkt er mehr in sich und still; hier mehr ausser sich und stürmisch. Dort fliegt er, hier kriecht er

mehr. Mischungen veranlassen dann in diesen beiden Hauptrichtungen die einzelnen Subjecte; denn wie kein Mensch ganz vernünftig und vollendet wird, so ist oder wird auch keiner ganz unvernünftig und abbrutirt.

Classification der Gemüths-Störungen.

Noch herrscht in den Eintheilungen viel Willkühr, ja Verwirrung. Man eilte oft zu den Eintheilungen, ohne vorher das Recht und den Grund derselben zu untersuchen, und systematisirte zu schnell die Natur. Man verwechselte also Arten mit Geschlechtern oder Arten mit Arten; man definirte willkührlich, bald zu weit, bald vorzüglich zu eng. Endlich benannte man sie eben so willkührlich.

Vor Allem haben wir die Möglichkeit einer ächten Classification zu erwägen. Es finden sich hier mehrere Schwierigkeiten einer systematischen Eintheilung *); denn es scheint schwer, 1) in die Unvernunft ein System zu bringen. Allein schon die Natur führt durch ihre allmählige Vorbereitung, so wie durch ihre Abhülfe darauf, und strebt selbst in der Unnatur noch irgend eine Natur wiederherzustellen, strebt in sie ein, wenigstens subjectives, Princip der Ordnung zu bringen, und eine bestimmte Form zu bilden, nach der die Objecte dann erscheinen. Auch sind alle

*) Sogar Kant — Anthrop. S. 144. — verzweifelte fast noch daran.

Gemüthsstörungen doch Natur-Erscheinungen, und sie mufsten also auch in der Natur möglich seyn. 2) Wie in der Wirklichkeit sogar Gesundheit und Krankheit fast unvermerkt in einander überfliessen, so fliessen in dem Seelen-Chaos des Verwirrten oft mehrere Arten zusammen. Doch liessen wir uns dies hindern, so dürften wir eben so wenig in der Theorie der reinen Naturlehre Kräfte, Temperamente etc. trennen; denn auch diese fliessen in einander. Man hält aber manche zufällige Erscheinung für eine besondere Art, oder man fafst in Eine Art ein Chaos mehrerer specifisch verschiedenen Zustände. Dazu kommt 3) die grosse Unbestimmtheit aller Sprachen zur Bezeichnung der Begriffe dieser dunkeln Phänomene; denn die verschiedenen Nebenbedeutungen und der mannichfache Sprachgebrauch verführen und verwirren die Bestimmung. Allein die Benennung sollte auch das lezte seyn, an welches man bei der Untersuchung zu denken hat. Sind nur die Begriffe vorher klar geschieden, so wird sich auch der Name finden und auch die allmählige Uebereinkunft möglich werden.

Kennen wir nur die Erfordernisse einer ächten Eintheilung, so sind uns eben dadurch schon die Principien einer Kritik jeder bisherigen und künftigen, möglichen Eintheilung gegeben.

Zuerst gehen wir, einem kritischen Verfahren gemäfs, in diese Erfordernisse negativ ein. — Welche Eintheilungsgründe oder Glieder sind nicht zu befolgen?

Man darf nicht eintheilen: 1) nach ihren Gegenständen. Diese sind äusserlich, zufällig, wechselnd, unendlich.

2) Nach ihren Symptomen, wenn auch diese wirklich mit mehr Stetigkeit sichtbar werden; denn diese geben zunächst nur äussere Verschiedenheiten an. Ueberdies enthalten manche Symptome nicht genug Charakteristisches, da ganz heterogene Krankheiten in einzelnen Symptomen übereinstimmen.

3) Nach Zeitverhältnissen allein — oder nach ihrer Dauer (als anhaltende oder nachlassende), da Zeit eine eben so zufällige Bestimmung ausmacht und die meisten Krankheiten wechseln.

4) Aetiologisch — nach ihren Ursachen, seyen dies nun geistige (z. B. Leidenschaft) oder körperliche (locale oder allgemeine) oder beide zugleich. Diese Eintheilung dürfte nemlich nur auf zureichenden Ursachen beruhen, dies sezte aber schon eine Classification der Ursachen voraus. (So sind nicht blindlings zu unterscheiden Wahnsinn aus Liebe, Wahnsinn aus Stolz). Ueberdies mischen sich meistens mehrere und sehr verschiedene Ursachen, entfernte und nahe, bei.

5) Sogar nicht einmal ganz nach ihrem Sizze, weise man diesen im Körper oder in einem Theile desselben, oder in der Seele oder in einen Vermögen derselben oder in beiden zugleich nach. Ueberall dachte man da an ein Mifsverhältnifs. Und darauf gehen die neuesten Erklärungen hinaus.

So wurde eine allgemeine oder anthropologische von Hofbauer entworfen, nach der sich

sich nun ergaben: 1) Geistes-Krankheiten (hier sezte Hofbauer noch den alten Unterschied zwischen Geist und Seele voraus und nannte Geist das vorstellende Wesen überhaupt), Krankheiten in der Seele an und für sich, oder in ihrem allgemeinen oder besondern innern Vermögen. 2) Seelen-Krankheiten (hier dachte er unter Seele ein Wesen, welches mit einem organischen Körper in Verbindung steht) in dem engern Sinne, oder Krankheiten in den äussern (nach aussenhin wirksamen) Vermögen der Seele, oder Krankheiten in der Gemeinschaft der Seele und des Körpers, wobei die äussere Willkühr gehemmt oder unterdrükt ist. 3) Verrückungen oder Krankheiten in dem Verhältnisse der Vermögen zu einander. — Diese Eintheilung ist eigentlich nur zwiefach: eine Krankheit der Materie (Vermögen) und eine Krankheit der Form (ihres Verhältnisses). Allein die erste ermangelt des Grundes; denn es gibt keine Krankheit eines Vermögens an sich, sondern nur relativ zu andern, d. i. ihres Hanges zu diesem oder jenem. Die Verlezzungen der Seelenvermögen (schrieb Reil richtig gegen Hofbauer) sind nicht Krankheiten, sondern Producte der Krankheiten. Es läfst sich aber auch ferner nicht nach dem Einflusse des Körpers besonders eintheilen; denn auch bei den Geisteskrankheiten wird eine Verbindung mit dem Körper vorausgesezt. Endlich ist die Benennung willkührlich, da sie auf metaphysischen Voraussezzungen (z. B. dafs die Seele allein wirke) beruht.

Eine speciellere oder mehr psychologische Eintheilung geht auf die Gemüthskräfte, und zwar

entweder auf die bekannten drei Seelenvermögen, noch mit Rüksicht auf die Vermögen des Körpers, namentlich auf Gall's Theorie*), wobei wir erhalten: 1) eigentliche Gemüthskrankheiten (Wahnsinn); 2) Geisteskrankheiten; (Wahnwiz?) 3) Willenskrankheiten. Diese drei Organenconstellationen sind dann nach ihren Verhältnissen des Antagonismus, wie des Consensus der Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung zu betrachten.

— oder blos auf die Aeusserungen der Vorstellungskraft, bei denen sich jedesmal der Einfluss dieser prädominirenden Erkenntnifskraft auf das Gefühl und Begehrungsvermögen bemerklich machen lasse. Ihr folgt Schmid.

Allein gegen beide Wendungen dieser Eintheilung spricht dies, dafs nicht in der Kraft an sich und als solcher die Krankheit zu suchen ist. So wenig der Grund des Irrthums in dem Verstande selbst liegt, sondern vielmehr in der Verwechselung des Subjectiven mit dem Objectiven, so wenig liegt auch hier der Grund im practischen. Ueberdies könnten wir nach einzelnen Kräften erst dann absondern, wenn unsre psychologischen Theorieen der Kräfte mehr einen nothwendigen Charakter angenommen hätten, d. i. wenn sie wesentliche

*) S. Jenaische Allg. Litt. Zeitung 1805. No. 8.

Verschiedenheit und keine blos willkührlichen und zufälligen Absonderungen von fragmentarischen Erscheinungen darstellten, und eine bündige Zergliederung und Ableitungen aller Theile eines organischen Ganzen aufstellten.

Gegen die Schmid'sche insbesondere spricht a) ihre Einseitigkeit, die den Eintheilungsgrund blos von der Vorstellungskraft abzieht; b) ihre negative Bestimmung dieser Vorstellungskraft durch Mangel an Empfindung, an Aufmerksamkeit, an Ueberzeugungsvermögen, an Denkvermögen, an Bewufstseyn; da doch höchstens nur Mangel an Thätigkeit dieser Vermögen, oder noch bestimmter — zu schwache und nur untergeordnete Thätigkeit der Vermögen behauptet werden darf, und eigentlich nie eine Kraft dem Menschen ganz mangeln kann. Im Erkenntnifsvermögen liegt auch nur die allgemeine Möglichkeit des Irrens.

Wollen wir einen minder willkührlichen und sichern Eintheilungsgrund aufsuchen und aufstellen, so bedürfen wir vorher leitender Grundsäzze.

Eine ächte Eintheilung der Naturerscheinungen überhaupt, folglich auch der vorliegenden, darf nicht verworrene Gruppen von Phänomenen, sondern mufs ein Classensystem aufstellen. Wo es auf Classification ankommt, da ist nicht von zufälligen und äussern, sondern von wesentlichen und innern Verschiedenheiten und Aehnlichkeiten, mithin nicht von Varietäten (und Spielarten) sondern von generischen und specifischen Differenzen

die Rede. Es wird 1) ein Classensystem von Gattungen, Arten und Unterarten erfordert. Arten sind nemlich immer specifisch eigenthümliche Verlezzungen der Qualitäten und Thätigkeiten, die sich durch einen Inbegriff steter Symptome zu erkennen geben. Varietäten entstehen als blosse Modificationen der Arten durch die Individuen, oder durch Verhältnisse der Haupterscheinung zu ihren mannigfaltigen entfernten Ursachen, durch die Verschiedenheit ihrer Stärke und Dauer, durch ihre Zusammensezzung mit andern Seelen- oder Körperkrankheiten. Sogar die Cultur der Seelenkräfte ist so verschieden nach Graden, als es die Individuen sind.

2) Soll die Classification auf den Begriff von dem Wesen der einzelnen Arten in ihrer wirklich specifischen Verschiedenheit führen, so dürfen die Arten nicht ohne zureichende Gründe angenommen und vervielfältigt werden. Sie darf also weder aus den mannigfaltigen Graden, noch aus den unendlich verschiedenen Zusammensezzungen und Mischungen der Arten besondere Arten aufstellen. Vielmehr mufs sie sich für das Wesentliche, mithin für die einfachen und reinen Krankheiten beschränken, wenn auch diese in solchem Maafse nirgends ganz rein und isolirt in der Wirklichkeit existirten. Ueberdies würde die Anzahl der zusammengesezten Krankheiten hier so unendlich wie bei dem Körper seyn; denn hier finden wir nur Zustände, die tausendfach wechseln können, nicht Gattungen, die der Naturhistoriker classificiren kann. Eine zusammengesezte Krankheit aber ist der Zustand, in welchem entweder wirklich mehrere Krankheiten vorhanden sind oder wenigstens Mehrere ursachlich zusammentreffen. Nun zeigen sich aber in der Wirklichkeit die meisten Seelenkrankheiten als Zusammensezzungen. „Sie entstehen (wie Reil in seinen Rhapsodieen S. 123 sagt), als unbedeutende Grössen, wachsen aber im Fortwälzen, wie Schneelavinen, zu Massen an, die den ganzen Mikrokosmus des Menschen umstürzen.“ Grade die Seelenkrankheiten haben aber vor allen andern Geneigtheit sich zusammenzusezzen, weil die Verhältnisse des organischen Systems einfacher und nothwendiger sind als die des geistigen. Eine Classification der zusammengesezten Seelenkrankheiten bleibt im strengern Sinne unmöglich, sofern alle mögliche und individuelle Verhältnisse dabei eingerechnet werden sollen; sie ist aber möglich im weitern Sinne nur bis zu dem Grade als man Hauptmischungen und Hauptgruppirungen angeben kann.

Um nun die Arten zu finden, von denen das Privatstudium der Seelenkrankheiten beginnen soll, mufs man von einer grossen Reihe zwekmässiger Beobachtungen ausgehen. In diesen sind die wesentlichen und unwandelbaren Merkmale der einfachsten Zustände abzusondern von den zufälligen und wechselnden Zügen. Nach einer solchen Zergliederung der mit Beständigkeit sich zeigenden Elemente solcher Erscheinungen darf man die Arten aufstellen, welche aber nicht sogleich zu eng

begränzt werden dürfen, da sie sonst auf manche neuaufgefundene Unterarten nicht passen würden. So lange sich blos vorübergehende krankhafte Seelenerscheinungen zeigen, so sind sie als Symptome meist von Körperkrankheiten nur erst die Anfänge der Seelenkrankheiten. Uebrigens bleibt selbst in den reinsten und hellsten Zwischenräumen, welche kürzer oder länger dauern, immer noch eine Abweichung von dem Einklange der Seelenkräfte zur Einheit der Vernunft übrig. Der helle Zwischenraum unterscheidet sich dadurch immer noch von der Genesung, dafs der Genesene eine deutliche Vorstellung von dem Umfange seines Seelenzustandes hat, da doch selbst der Genesende am spätesten das klare Bewufstseyn seiner ganzen Persönlichkeit erhält.

5) Mit dem Blicke auf dieses Wesentliche und Beharrlichere in diesen Erscheinungen stellen wir also den Eintheilungsgrund auf: nach der vorherrschenden Form, nach dem vorwaltenden Charakter und Geist, also nach der hervorstechenden Art und Weise der Zustände und Thätigkeiten, so wie nach ihren Hauptrichtungen. Ihnen untergeordnet ist der Umfang der Zeit, wie des Raumes in der Extension, wie die Steigerung der Grade in der Intension, deren jede Krankheit unendlich viele haben kann, da die Ausbildung verschieden ist.

Vorausgesezt wird dabei:

a) als leitende Idee ein gesunder Normalzustand, worin alle Vermögen ihr allgemeines Ziel finden oder ihrer allgemeinen Naturbestimmung gemäfs wirken. Neben diesem absoluten Ziele für Alle, gibt es besondere Zwecke für jedes einzelne Vermögen; und dies Besondere ist immer relativ. Alle Seelenkrankheiten aber machen Abweichungen von jenem Zustande aus, nach weiteren oder näheren Entfernungen.

b) Ferner, dafs zwar die mittelbare Anlage dazu in jedem Menschen liege, dafs auch jedes Seelenvermögen in jedem, auch dem blödsinnigsten Menschen vorhanden, dafs aber bereits irgend Eins schon entwickelt, ja sogar mit einseitiger Vernachlässigung Anderer entwickelt sey. So sezt jede Seelenkrankheit eine Seelenschwäche und diese eine Seelenverstimmung voraus. Die Beschränktheit des Denkvermögens ist z. B. nie ursprünglich, sondern sie gründet sich (selbst nach Schmid) auf Stumpfsinn oder Beschränkung der niedern Seelenkräfte. Daher wird bei Beurtheilung der Seelenkrankheiten immer zugleich eine Rüksicht auf die Grade der Uebung und Thätigkeit, der Richtung und Ausbildung der einzelnen Vermögen nothwendig.

c) Indem wir den herrschenden Charakter der einfachen Krankheiten zum Eintheilungsgrunde erheben, so bestimmen wir diesen nach einem der beiden Urtriebe im Menschen und ihrem denkbaren Doppel-Hauptverhältnisse, in welchem der eine zu schwach, zu reizlos und unbelebt, gehemmt oder abgespannt ist, wobei dann eben dadurch der andre zu stark, zu reizbar und lebhaft,

losgelassen oder überspannt wird. Jene Urtriebe aber sind

1) Der Trieb nach Bewegung, nach Expansion und Vereinigung, in welchem durch besondere Veranlassungen das Unendliche vorwaltet (exaltirt) und das Endliche gebunden (deprimirt) ist.

2) Der Trieb nach Ruhe, nach Concentrirung und Isolirung, in welchem wieder durch besondere Veranlassungen das Endliche vorwaltet (exaltirt) und das Unendliche gebunden (deprimirt) ist.

d) In beiden Hauptrichtungen lassen sich nun bald Hemmungen, bald Beförderungen der Function entweder des Muskelsystems, — des Gefühls und der Willkühr, oder des Nervensystems, — des Sinnes und der Besonnenheit, und in beiden wiederum

besondere (partiale) und allgemeine (totale),
vorübergehende und anhaltende Hemmungen oder Beförderungen — denken.

Ist keine vollendete Hemmung vorhanden, so entstehen die zusammengesezten Seelenkrankheiten, in denen die eine Richtung mehr vorherrscht.

Am schnellsten fassen wir hier Licht und es lassen sich die verschlungenen Abweichungen, so dafs wir der Natur selbst folgen, am leichtesten übersehen, wenn wir der vollkommenen Seelengesundheit in

ihren verschiedenen Arten immer sogleich die beiderseitigen Contraste zur Seite stellen. Folgende Tafel stellt das Ganze unter dieser Beziehung dar *).

*) Um über die Zusammenstimmung, welche sich zwischen einzelnen Theilen in folgender Tafel und der von Flemming Entworfenen (die er in seinen Ideen zur Beurtheilung der Gall'schen Untersuchungen 1805 aufstellte) findet, das Urtheil richtig zu bestimmen, erinnere ich, dafs der Verfasser das Folgende unabhängig von Flemming geschrieben und früher schon (1804) vorgetragen hat. — Anmerk. des Herausgebers.

Normale Zustände.	Abnorme Zustände des Triebes zur Ruhe. Versinken im Endlichen; — Schwächen und Abspannungen.	
	a) vorübergehende	b) anhaltendere
1. Das Muskelsystem.	1. Verstim-	mungen.
Geschmeidigkeit der Bewegungen.	Unbeweglichkeit.	Starrsucht.
Unverlegenheit	Gefühllosigkeit od. Apathie.	Ohnmacht — Scheintod.
der Aufmerksamkeit,	Beklommenheit.	Verblüfftheit.
Heiterkeit	Niedergeschlagenheit.	
und Tiefe des Gefühls.	Mifstrauen und Mifsmuth.	Selbstpeinigung u. Lebensmüdigkeit.
	Trübsinn und Schwermuth.	Grillenfängerei od. Hypochondrie.
Fertigkeit u. Reinheit des Willens.	Vertiefung und Tiefsinn.	Tiefsinnigkeit od. Melancholie.
2. Das Nervensystem.	2. Verblen-	dungen.
	Täuschungen und Vorspiegelungen.	
	Schwachsinnigkeit (Schwerhörigkeit).	Unempfindlichkeit.
Sinnigkeit.	Betäubung des äussern Sinnes	Irresinn.
		Blödsinn.
	des innern Sinnes.	Sinnlosigkeit — Unsinn.
Geistesgegenwart.	Schwäche (Unfertigkeit oder Vergefslichkeit) des Gedächtnisses.	Erinnerungslosigkeit (Amnesie).
Unbefangene Einfalt.	Schwäche der reproductiven Einbildungskraft (armes Spiel mit einem Bilde).	Einfältigkeit des Pinsels.
	Schwäche der productiven Einbildungskraft (prosaische Trockenheit).	Stumpfsinnigkeit, Idiotism.
Scharfsinn des Verstandes Glaube.	(Unwissenheit) des Unverständigen.	Bornirte Dummheit.
	Leichtgläubigkeit und Aberglaube.	
Klugheit der Urtheilskraft. (Fassen höherer Gesichtspuncte und Regeln).	Thorheit des Unklugen. Unbegreifsamkeit. Kindische Geisteslosigkeit.	Narrheit.
Weisheit der Vernunft, oder Vernünftigkeit.	Verworrenheit, (Steckenpferd; Ueberstudiren).	Ruhig grübelnder Abewiz der fixen Idee.

Abnorme Zustände des Triebes zur Bewegung. — Verlieren im Unendlichen; — Exaltationen und Ueberspannungen.	
a) vorübergehende.	b) anhaltendere.
1. Verstim-	mungen.
Queksilbrigkeit.	Tarantism — Wuth — Raserei.
Wildheit, Ausgelassenheit.	Fallsucht — Nachtwandeln.
Jovialität.	Lustigmacherei des Spasmachers.
Sympathie, Affectation.	Schmelzende Empfindelei (des verzweifelnden Selbstmörders.)
Sentimentalität.	Ueberfälle (raptus) der Phantasterei.
Launenwechsel.	
Zerstreuung und Leichtsinn.	
Begeisterung, Entzückung, Enthusiasmus.	Schwärmerei der Extase; und besonders der Phantasterei.
2. Verblen-	dungen.
Doppelsehen, Feinhörigkeit.	Schwindel der Ideenjagd im Berauschten (wo keine Idee festgehalten werden kann, den fixen Ideen entgegengesezt.)
Visionen.	
(Gedächtnifsüberfüllung)	Gedankensprünge.
Abwesenheiten.	
Bilderei, Träumerei und Inconsequenz.	Projectmacherei.
Geniesucht, Originalitätssucht.	Unsinnigkeit (amentia). (Methodischer) Wahnsinn.
Schwergläubigkeit und Unglaube. (Zweifelsucht.)	
Abgeschmaktheit (des Faselnden und Ueberklugen).	Wahnwiz mit Irrereden.
Vielwisserei mit Intoleranz und Sectengeist.	Verrüktheit (Aberwiz).

Die Krankheiten der Ueberspannung oder der Hypersthenie beruhen auf einer übermässigen, heftigen, stürmischen Lebhaftigkeit und Stärke, einer Exaltation, Uebertreibung, Ueppigkeit, Uebereilung und Unstätigkeit der Thätigkeiten, wie auf einer übergrossen Feinheit und Schärfe. In dem Menschengeschlechte entstanden die krankhaften Ueberspannungen des Willens und der Gefühle in den rüstigen Affecten früher als die des Kopfes oder Nervensystems.

Die Krankheiten der Abspannung oder der Asthenie beruhen auf einer Reizlosigkeit, Abstumpfung, Retardirung, Hemmung und Erstarrung der Kräfte, — einer Vergröberung bis zur Verthierung und zu dem vegetirenden Leben (Versteinerung). In dem Menschengeschlecht entstanden die krankhaften Abspannungen des Willens und der Gefühle später, dagegen früher und mit den Ueberspannungen des Willens fast zugleich die unwillkührlichen Abspannungen des Kopfes oder der Geisteskräfte.

In der doctrinalen Entwiklung der einzelnen Seelenkrankheiten selbst wird diejenige Darstellungsmethode die am meisten verdeutlichende seyn, welche von den vorübergehenden, mildern und gewöhnlicheren Erscheinungen zu den dauerndern, wildern und ausserordentlichern fortschreitet. Genug, dafs jene tabellarische Uebersicht einen Blik in den innern Zusammenhang des ganzen menschlichen Seelenkrankheitssystems gab, zu dem wir nunmehr im Einzelnen zurükkehren. Wählten wir bei der Tabelle die Analyse, so hier mehr die historische Methode, — eine Naturgeschichte des erkrankenden Menschengemüths.

Besonnenheit ist psychologische Bestimmung des Menschen, d. i. die freie Fixirung des Universums. Der Mensch, der für die Zukunft und für Andre leben soll, mufs doch zugleich in der Gegenwart und auch in sich leben. Sonst verliert er sich und seine Seele, weil das Bewufstseyn die Seele alles geistigen Lebens, alles Denkens und Wirkens ausmacht. Er soll sich nicht verlieren weder in der Zeit (sey sie eine vergangene, gegenwärtige oder künftige), noch in den (äussern oder innern) Gegenständen. Er soll erst von dieser Welt seyn, d. i. des Nächsten und Unmittelbaren nicht vergessen.

Zu dieser Besonnenheit gehört aber nicht blos passive Bemerkung — Merksamkeit, d. i. Geneigtheit, etwas zu merken (d. h. sowohl zu ergreifen, als auch zu behalten), sondern auch Aufmerksamkeit. Diese ist kein blosses Vermögen [wie Abicht sagt *)], sondern eine Fertigkeit, sein Bewufstseyn auf einen bestimmten (äussern oder innern) Gegenstand mit dem Vorsazze zu rich-

---

*) S. dessen psychol. Anthrop. S. 319.

ten, ihn ausschliessend zu fassen, — eine Geistesanwesenheit, Geistesgegenwart.

Dieses Hinrichten des Bewufstseyns ist nun immer zugleich ein Wegrücken desselben von andern Objecten, mithin ein Absondern und Abziehen von einem andern (äussern oder innern) Gegenstande; und so jede Aufmerksamkeit immer mit einer Abstraction von manchen Dingen verbunden, nicht aber durchgehends umgekehrt.

Das Ideal dieser Fertigkeit liegt in dem Sammeln, d. h. dem Vereinigen und Concentriren seiner Kraft auf einen Punct in seinem eignen Bewufstseyn. Der Aufmerksame ist bei sich, sowohl bei Sinnen, als bei Verstande, also innerlich unzertheilt. Die Aussenwelt reifst ihn nicht hin, die innere und höhere Welt verschlingt nicht sein ganzes Selbst; sie verstärkt sogar das befsre Selbst. (Wie der Dichter sagt: „Der freie Mensch ist schlechterdings kein Sclave der Umgebung; aus allen Stürmen, und was oft noch mehr ist, aus allen Wonnen dieses Lebens reifst er sein befsres Ich!)

Diese aufmerksame Besonnenheit aber kann entweder geschwächt werden durch Vertheilung, ja unterdrükt durch wiederholte Verleugnung oder überspannt durch übermässige Beschränkung, ja ebenfalls verschlungen werden durch einseitige Fixirung. Jenes in der Zerstreuung, dieses in der Vertiefung; jenes in frühern Zuständen der Menschheit, dieses in spätern. Dem Zerstreuten fehlt die Einheit, dem Vertieften die Mannigfaltigkeit. Jene war nöthig für Sammlung des Stoffs und der Objecte zu vielseitigem Streben; diese für Sammlung der Form und des Subjects zur Einheit des Stofs.

Die Aufmerksamkeit ist in jedem vernünftigen Wesen immer vorhanden, wo es sich seiner und seines Thuns bewufst ist. Aber sie ist anfangs noch nicht fixirt, geschweige gar concentrirt, sondern ein umherschweifendes Aufmerken auf heterogene Dinge, wenn auch nicht grade auf viele. Schon das Kind kann seine Besonnenheit absichtlich verleugnen in der Zerstreuung, welche bekanntlich (wie schon Kant sagt) der Feind aller Erziehung ist. Hier drängen sich eine Reihe Fragen zur Lösung auf. Beginnt das Doppelleben schon so früh im Menschen, dafs schon Kinder Zerstreute heissen können? Dafs auch sie sogleich beim ersten Sehen mit dem Blicke wankend umherirren und nachher faseln können? Dafs sie nachher sich gern an die Stelle fremder thierischer oder menschlicher Personen sezzen und ihre äussere Persönlichkeit spielen? Kann das bekannte Menschenloos, sich von dem Einzelnen zu dem Ganzen zu erheben, ihn sogar zur Vereinzelung, Isolirung, ja zum Leben in einer fixen Einbildung statt zu der Einen höchsten Vernunftidee hinführen? Geschieht in der Welt vielleicht so wenig, weil so Viele schon früh sich nicht finden konnten in dem Gewühle der Erscheinungen, sich nicht festhalten wollten?

Man ziehe hier nun folgende Bestimmungen in Rüksicht:

Zerstreuen ist eine sich leicht ausbreitende, zweklose Thätigkeit, Sichzerstreuen eine Selbstthätigkeit.

Zerstreut wird das Ich, wenn es zugleich oder vielmehr schnell nach einander auf mehr Gegegenstände hingezogen und gerichtet wird (nicht sich selbst richtet), als seine Fertigkeit, sie alle genau aufzufassen, gehörig zu beachten und unverrükt festzuhalten erlaubte.

Dieser Bestimmung nach ist Zerstreuung nicht (wie Hofbauer sagt) im Allgemeinen das unter zu viele Gegenstände Zertheiltwerden; denn es liegt etwas Relatives und Individuelles darin, indem der Eine mehr, der Andre weniger Gegenstände umfassen kann.

Die Zerstreuung — ist eine Erfahrung des Zerstreuens, — Gelegenheit sich abzuspannen, abzuziehen, eine wenigstens einseitige Verminderung der Aufmerksamkeit durch unverhältnifsmässige Zertheilung derselben unter mehrere Gegenstände, welche nicht grade an sich ungleichartig oder verschieden seyn dürfen (eine nach verschiedenen Seiten gerichtete Thätigkeit von verschiedenen Graden mit mehr oder minder Merksamkeit des Einen oder Andern).

Auf die Zerstreuung lassen sich verschiedene Eintheilungen anwenden:

A. Sie ist einstweilige, vorübergehende, — oder die bis zur Geneigtheit, ja zum Hange übergegangene, habituelle.

B.

B. Das (durch die Gegenstände oder durch starke sinnliche Eindrücke) unwillkührliche Zerstreutwerden (Geistesabwesenheit), — oder das freiwillige und vorsäzliche Sichzerstreuen mit Bewufstseyn.

C. Die Zerstreuung des Gedankenlosen und die des in Gedanken Versunkenen, oder in Bildern Umherschwärmenden. So kann oft Besonnenheit mit Zerstreuung bestehen; doch nur Eine Art der Besonnenheit, die intensive oder extensive. So wird oft durch die gröfste innere Besonnenheit die äussere geschwächt, und man sieht (selbst gelehrte) Menschen, welche viel Vernunft zeigen, dadurch oft tolle Streiche begehen, dafs sie, wenn sie Etwas in sich tragen, auf nichts Anderes aufmerken. Dies sind die in Gedanken Versunkenen.

D. Die Zerstreutheit als Schwäche und die Zerstreuung als Stärke (mit Selbstmacht). Bei jener wird der Mensch auf etwas Anderes hingezogen als er selbst wollte oder wenigstens sollte; bei dieser will er sich Etwas aus dem Sinne schlagen durch anderweite und seelenfüllende oder seelenanziehendere Beschäftigung. Dort kann man sich nicht festhalten; hier vermag man es eher. Zerstreut—heit ist eine Geneigtheit, ja ein Hang, sich zerstreuen zu lassen (z. B. des Träumers, des Gesellschafters, welcher vergifst, was Andre sagten und er selbst vorher sprach *). So die Zerstreutheit

*) Der Charakter des eigentlichen Zerstreuten (Distrait), den wir aus la Bruyere nach dem Leben gezeichnet und

der kleinfügigen Geschäftigkeit, wie der Vielgeschäftigkeit. So bei Gelehrten, welche nicht Zeit gewinnen zum Verstande oder gar zur Vernunft zu kommen. Daher sezzen sich so Wenige Einen Hauptzwek ihres Lebens auf das Ganze; vielmehr schaft Leichtsinn ein Leben eines Träumenden und eines betäubenden Taumels. Daher entsteht dann die Unentschlossenheit im Handeln, die Unentschiedenheit im Denken, die Gleichgültigkeit im Glauben, die Unzuverlässigkeit in Versprechungen, die möglichst verlängerte Neutralität in der Freundschaft und Liebe, die Flucht vor ernsten Gedanken, eine wahre Gedankenscheu.

Ursachen der Zerstreuung.

Sehen wir auf die Möglichkeit der Zerstreuung, so kann der Mensch allerdings zu gleicher Zeit seine Aufmerksamkeit nicht mit verschiedenen Gegenständen beschäftigen. Die Simultaneität der Gedanken ist eben so unmöglich, wie die Durchdringlichkeit der Körper.

Die Zerstreuung selbst aber geht aus dem Erweiterungstriebe hervor, mit dessen ersten Aeus-

aus Regnards Lustspiel sehr anschaulich kennen, scheint jezt in seiner grossen Ausgedehntheit nicht mehr vorzukommen; nur etwa bei englischen Sonderlingen. So war (Engl. Miscellen 1804. 17, 1, 60.) der (biedre) Arzt D. Monsey mit seinem Bruder so zerstreut, dafs beide früh, wo sie in der Eil auf eine Entenjagd eilten, die Stiefeln, ja sogar die Flinten vergessen hatten und dies nicht eher merkten, als bis sie beide sehr nothwendig bedurften. Andere Beispiele s. bei Reil a. a. O. S. 105.

serungen noch Unbestimmtheit, mithin eine Beschränkung des Bewufstseyns verbunden ist, und zwar des Bewufstseyns des Innern bei der früherhin stärkern Sinnlichkeit.

1) Die früheste Art der Zerstreuung ist eine Zerstreuung der Sinne, und sie entsteht früh wie spät aus einer starken Empfindlichkeit für das Aeussere. Diese kann ursprünglich eine von Stumpfsinne freie Seele verrathen, und nur bei krankhafter Reizbarkeit kann sie verführen. Eine zahllose Menge von sinnlichen Eindrücken und Bildern, die entweder zugleich oder zu schnell nach einander eindringen und überdies noch stark sind, gründet schon in dem Kinde, wie in dem sanguinischen Temperament *) die Beiden eigne Flatterhaftigkeit. So wirkt auch späthin noch der Anblik eines bunten Gemisches der verschiedenen Farben, die sich alle zugleich unsrer Sinne zu bemächtigen streben. Mit dieser Art von Zerstreuung aber ist oft eben so viel Unlust, als Lust verbunden; daher die betäubende und verführende Macht eines grossen Menschengewühls, in das sich die Seele verliert.

2) Späterhin, wo die Eindrücke ihre Gewalt verloren haben, geht sie hervor aus der unverhältnifsmässigen Macht des Gefühlsvermögens und der sie begleitenden innern Unruhe; aus Benebelung durch zu reizbare Gefühle, aus der Betäubung und Un-

*) Eben so hat man bemerkt, dafs der Charakterzug der Zerstreutheit in Frankreich weit häufiger war, als z. B. in Deutschland.

festigkeit durch reizende Bilder; aus dem Doppelleben in der sinnlichen Gegenwart und der übersinnlichen Zukunft; aus dem schnellen Wegeilen über nothwendige Gegenstände, besonders der Gegenwart; vorzüglich aus unverhältnifsmässiger Vereinzelung des Bewufstseyns, also auch aus dem unglüklichen Scharfsinne, der auf Kleinigkeiten lauscht und sie bis in ein Nichts verfolgt. Sofern der Mensch seine Aufmerksamkeit hier gern vielen Gegenständen und angenehmen Bildern zuwendet, entsteht eine Zerstreutheit aus einem Interesse der Lust.

3) Endlich aus dem Interesse des Vorsazzes bei zusammengesezten oder kleinen Geschäften, die man nicht ganz übersehen kann; daher sie zuweilen ein Misbehagen begleitet. Insofern hat der Mensch wirklich in einem gewissen Grade eine sich sehr ausbreitende Fähigkeit, sich mit mehrern Dingen zugleich zu beschäftigen, wenn sie nur nicht zu heterogen sind; den Contrast ausgenommen.

Diese Ursachen können alle zusammen wirken, wodurch eine Zerstreuung aus einem zusammengesezten Grunde erscheint. Zu ihnen gesellen sich noch individuelle der zu lebhaften Reizbarkeit, der Phantasie, der Aengstlichkeit, auch des Gewissens. Wo Ebbe und Fluth im Innern ist, wie kann da der innre Blik sicher ruhen!

Veranlassungen, die sich auch hier finden, liegen

1) in der Art der ersten Umgebungen; — ob sie die Eindrücke häufen oder unverhältnifsmässig stark und hinreichend darstellen.

2) In der Art des ersten Unterrichts; — ob man zu viele Vorstellungen auf einmal zuführt oder zu vielerlei treibt.

3) In dem Leben ausser sich, in beständigen Zerstreuungen, in unstetem Leben, Reisen etc. oder in einer steten, vielleicht blos romantischen oder blos religiösen Lectüre; wie in einer zu starken Aufregung der Thätigkeit.

4) In der Langenweile und Allem, was lang weilt und einförmig wird, wo, wie der Schlaf, so das Träumen beginnt.

Noch kann aber die natürliche Zerstreuung ein Sammlungsmittel, mithin sogar ein Heilmittel der Seele werden. Dann nennt man sie Gemüthszerstreuung, die man daher sehr oft gegen Leiden, selbst gegen Seelenleiden empfiehlt. Dies ist eine Zerstreuung, durch welche man sich von einer Vorstellung oder von einer Reihe von Vorstellungen loszureissen sucht, um seiner Aufmerksamkeit Herr zu werden.

Zur Krankheit steigert sich die Zerstreuung in der habituellen Zerstreutheit oder in dem Hange zur Zerstreuung. Dieser kann anfangs noch mehr oder minder vorübergehend seyn mit dem Wogen leidenschaftlicher Hofnungen und Wünsche, doch späterhin immer fortwährend (wenn auch nicht unheilbar) werden, bei Schwäche des Gemüths, welche sich entweder an der Aufmerksamkeit, bei welcher aller willkührlicher Gebrauch gelähmt ist, oder am Verstande und zwar mehr im

Blödsinne als in der Dummheit zeigt (besonders im spätern Alter, wo der Mensch seine Aufmerksamkeit von den nun geschwächten Eindrücken abzuziehen gewohnt ist).

Gegenmittel gegen Zerstreuung.

Gehen wir zu den Gegenmitteln der Zerstreuung über, so tröste sich der Erzieher, dafs es leichter ist, vorhandene Kräfte einzuschränken, als fehlende zu ersezzen; nur müssen es wirklich Kräfte seyn. Er bilde daher erst das Vermögen der Aufmerksamkeit und dann erst das der Abziehung (Abstraction.)

Vor allem Unterricht mufs Gelegenheit gegeben werden zu angemessener Uebung des Körpers und völliger Ausarbeitung einer reinen und gesunden Sinnlichkeit, die uns einmal ursprünglich, doch nur roh und unausgebildet, gegeben ist, wodurch die Reize des Körpers geschwächt werden.

Im Unterrichte sind als Forderungen genau zu erfüllen und anzuwenden: Hinrichtung auf das Gehörte, und das Aushören und Aussehen desselben. — Pädagogische Hinrichtung auf wenige und einfache Naturgegenstände, dann auf Bilder (also dürfen nicht zu viel Spielzeug, nicht zu viel Menschen und daher nicht grosse Gesellschaften gestattet werden.)

Es trete vielmehr Richtung auf bestimmte Zwecke und Anregung der Selbstrichtung der Aufmerksamkeit ein, theils durch Erregung irgend eines Interesse, besonders des Herzens, auf die Gegenstände, ihre Materie und Form, Inhalt und Zusammenhang, Leichtigkeit und Schwierigkeit, Anwendbarkeit und Brauchbarkeit; theils durch Entfernung des Druks der Säfte und der Reize des Körpers; theils durch Erregung des Selbstvertrauens; theils durch Entfernung einer unruhigen und ungestümen Lebhaftigkeit in den Gefühlen; theils endlich durch Entfernung des Lehrers von Unruhe in seinem Vortrage, seinen Bewegungen, seinem Ausdrucke.

Zu Gegenmitteln werden dann Beschränkung der Phantasie, und Gewöhnung derselben an Reproductionen, besonders Gedächtnifsübungen, statt musikalischen und theatralischen Uebungen. So auch Beschränkung des Lebens ausser der Gegenwart, der Wünsche und Aussichten und Hofnungen.

Wer über die äufsre Sinnenwelt und die innre Sinnlichkeit Gewalt erhalten will, mufs Beide fixiren, d. i. fest in das äussere und innere Auge fassen. Und wenn eine besonnene und milde Zerstreuung wohlthätig werden kann, so darf doch keiner sein ganzes Selbst zerstreuen, sondern vielmehr eine kräftige Selbstmacht bilden.

Vertiefung.

Vertiefung ist die andre entgegengesezte Richtung und Abweichung der Aufmerksamkeit. Wenn der Zerstreute sie unter zu viele Gegenstände theilte, so der Vertiefte unter zu wenige. Er concentrirt und heftet sie fest auf wenigere Gegenstände als gewöhnlich, oder gar nur auf Einen und achtet dabei auf alles Andere nicht.

auch wenn es die natürlichsten Ansprüche auf seine Aufmerksamkeit haben sollte.

Die Vertiefung macht das vorübergehende und willkührliche Zusammendrängen der Aufmerksamkeit auf einen engen Kreis von Gegenständen aus. Sie geschieht immer zufolge eines vorgefaßten Vorsazzes (wo wir sagen: es habe sich Jemand vertieft). Dagegen verliert sie auf der andern Seite zugleich unfreiwillig jeden andern Gegenstand aus dem Gesicht. Es kann die Vertiefung mit einem blossen Interesse der Lust verbunden seyn, (z. B. in dem Tonkünstler, der sich Phantasieen so überlies, dafs das Licht auslöschen konnte, ohne dafs er es bemerkte) aber auch mit einem Interesse des Vorsazzes, wobei mehr Anstrengung, oft eine erschöpfende, statt findet, (z. B. bei dem Verweilen vor einem Gegenstande der Betrachtung). — Tasso der stolze, äusserlich kalte und innen glühende Jüngling ist's, von dem es bei Göthe heifst: „Bald versinkt er in sich, als wäre ganz die Welt in seinem Busen, er sich ganz in seiner Welt genug, und Alles rings verschwindet ihm. Er läfst es gehn, läfst's fallen, stöfst's hinweg und ruht in sich."

Wir vertiefen uns nie in äussere Gegenstände, sondern nur in unsre Vorstellungen. Eine Vertiefung aber ist nothwendig. Dies ist die Kraft, die sich auf Eins zu concentriren weifs, worin die Unüberwindlichkeit des Geistes, die Kraft sich zu sammeln liegt.

Die Folge der Vertiefung ist die Hemmung der Beweglichkeit des Gefühls entweder bis zur Seelenruhe oder bis zur Kälte und Trockenheit. Die logische Abstraction waltet dabei vorzüglich ob. Es zieht der Gegenstand uns so an, dafs wir theils in der willkührlichen Herrschaft über unsre übrigen Kräfte gehindert werden, indem die eine Kraft über die andere siegt und einseitig, steif, ungelenk macht, theils aber stumpf werden gegen äussere Eindrücke.

Es wird die Vertiefung gesteigert in dem Hange zur Vertiefung, welche erst vorübergehender, dann anhaltender Art ist. Bei der lezten nähren sie Leidenschaften, Grillen und Grübeleien bis zur Schwermuth. Ihr höchster Grad liegt in der Entzückung.

Beide Zustände, der Zerstreuung und der Vertiefung, haben mehreres Aehnliche, doch nur in der äussern Erscheinung. So das Nichthören und Nichtsehen, wie das unpassende Antworten Beider. Beide können sogar in Einem Zustande vereinigt seyn, doch freilich nur in Hinsicht sehr verschiedener Gegenstände. Die Aufmerksamkeit kann sich nemlich in einen Bezirk von Gegenständen einschliessen und vertiefen, doch innerhalb desselben umherschweifen oder zerstreut seyn. So zieht z. B. eine Reihe von Geschäften die Aufmerksamkeit ab, doch die Unfähigkeit sie zu übersehen zerstreut. Daraus erklären sich die grosse Gedankenverwirrung bei Ausbrüchen heftiger Leidenschaften und die verkehrten Urtheile bei denselben. Die Aufmerksamkeit wird von Allem abgezogen, was mit dem leidenschaftlich begehrten Gegenstande in keiner nähern Berührung steht; dagegen zwischen

allen Gegenständen umhergeworfen, welche mit jenen zusammenhängen. Hier geräth der Mensch ausser sich, indem er seinen gegenwärtigen Zustand aus den Augen verliert. Eben so bei den Affecten. So kann bei der Freude die Aufmerksamkeit von einem Umstande der Freude schnell zu einem andern hingerissen werden (daher die stürmische Zerstreuung bei einer lebhaften Freude zwischen ihren einzelnen Theilen); dennoch aber zugleich Vertiefung in den ganzen Gegenstand, der uns Freude macht, statt finden, daher sich der Mensch in der Freude vergessen kann. Sonach nähern sich auch hier die Extreme; denn grade die unbegränzte Zerstreuung nähert sich der Vertiefung.

Auch ist von der Zerstreuung zur Vertiefung ein Uebergang nicht nur möglich, mit den Jahren da, wo Zerstreuung früher entsteht als Vertiefung, sondern auch ein gegenseitiger Uebergang stetig, obgleich bald schneller bald langsamer. Nicht möglich ist nur die plözliche Sammlung der Aufmerksamkeit aus der Zerstreuung, da man erst durch die Vorstellung seiner gegenwärtigen Lage im Bewufstseyn hindurchgehen mufs.

Als Heilmittel gegen Vertiefung gilt Zerstreuung.

Vorübergehende anthropologische Anwandlungen und Zustände.

Schwindel.

Der Schwindel ist ein Schwinden, d. i. ein mehr oder minder momentanes Verschwinden der Sinne

(Augen) oder ein Verschmelzen der sinnlichen Eindrücke, so dafs die Gegenstände in Bewegung oder im Farbenspiele oder Gesumme erscheinen, oder dafs der Schwindelnde sich im Wirbel zu drehen oder in eine Tiefe zu versinken und unterzugehen scheint. Dabei bemerkt man einen ungewöhnlich schnellen, jagenden Fortgang der Bilder, eine Beschleunigung der Vorstellungen bis zu ihrer Verwirrung. Dies kann sowohl bei ofnen Augen im Wachen als bei verschlossenen im Schlummer geschehen, so wie in Blindgeboreneu.

Man unterscheide einen äusseren (physiologischen) Schwindel, wo die Gegenstände im Raume schwinden und schwanken und — einen innern (psychologischen), wo die Erscheinungen in der Zeit, wo die Tage und Stunden für uns ihre Bedeutung verlieren. Beobachtungen lehren, dafs bei jenem immer noch ein Feststehen und Denken der Seele fortdauert. Bei diesem kann nicht allein das Denken fortgesezt werden, sondern dies ein tiefes seyn, wie oft der Schwindel selbst Folge von ihm ist.

Gewöhnlich zeigt sich der Schwindel als Anfall, und entsteht mithin plözlich. Er wird aber meistens vorbereitet durch ein auf irgend eine Art veranlafstes Schwanken der Schranken des Raums oder der Zeit, und durch lebhafte Phantasie unterstüzt. Dem Sinne erscheint ein weiter oder tiefer Abstand und Abgrund im Raume oder ein nichtweilender Fortgang von unbegreiflichen oder überschwenglichen Ideen zu Ideen in der Zeit. Für diese arbeitet die lebhafte Phantasie die Idee des

Wandelbaren und Unsichern, des Hinreissenden, des Unerreichbaren und Unendlichen und Unaufhaltsamen aus.

Ausser körperlichen Ursachen kann er veranlafst werden, theils durch das schnelle Hinschwinden von Sinnenerscheinungen, theils durch das schnelle Wechseln neuer und blendender Bilder in schwachem Gemüthe, theils durch geistige Schwindeleien.

Ohnmacht — Scheintod.

Den höchsten Grad des Schwindels finden wir in der Ohnmacht, die zuweilen einen Vorboten des Todes (so durch Schlagflufs) abgibt.

In der Ohnmacht ist der Mensch entweder seines halben oder seines ganzen Selbst nicht mächtig. Sie zeigt sich nemlich entweder als blosse Beschränkung der willkührlichen Bewegungen seines Körpers, wenigstens einiger Glieder desselben, namentlich der Zunge durch eine allgemeine Erstarrung und Entkräftung. Hier finden wir Unfähigkeit, die wirklichen Empfindungen auszudrücken durch Mienen oder Töne*). Es können Scheintodte hören und Bewufstseyn, ja Befremdung über das Gehörte hegen und dennoch nicht sprechen. — Oder es zeigt sich die Ohnmacht zugleich als Beschränkung des Gebrauchs der Sinne und der Empfindungen mit verworrenen Vorstellungen; oder endlich zugleich als

*) M. s. die Beispiele bei Moriz Mag. Bd. V. St. 3. S. 15. und Tiedemann Psychol. S. 378; die Beobachtung an Mendelsohn bei Moriz a. a. O. I. Bd. St. 3. S. 63.

Beschränkung des freien Bewufstseyns von blosser Betäubung an sich vermehrend.

Die Entstehung der Ohnmacht kann körperlich oder psychisch seyn; dieses durch Affecten (z. B. durch Schrek) wie durch Leidenschaften. Ihre Dauer ist ausgedehnt und kann sich auf mehrere Tage erstrecken.

Rausch.

Der Rausch ist eine momentane einseitige (künstliche) Erregung des Gefühls und der Phantasie, und steht zwischen Phantasie und Wirklichkeit. Berauscht wird der Mensch nicht blos von physischen, sondern auch von psychischen Reizmitteln, berauscht von Hofnung, Liebe, Ehrsucht und Glük.

Im Anfange der Berauschung werden die Menschen ungewöhnlich lebhaft, bestimmt von einem Zuflusse von Bildern und Ideen, fortgezogen von ihrem schnellen Gange bald zu starken Bewegungen, bald zu lauten Aeusserungen der Fröhlichkeit, des Scherzes, des Wizzes und des Muthwillens. Die trunkne Bildersprache aber begleiten nicht immer harmonirende Bilder. Lauter Lärm oder Gesang ist's, worein die Begeisterung dann übergeht.

Das entstandene Bedürfnifs, seine schnell und üppig andringende Vorstellungen los zu werden, erzeugt einen Drang sich mitzutheilen, daher die Gesprächigkeit und Redseligkeit des Berauschten. Dann aber beginnt das erste Mifsverhältnifs. Die Sinne werden verworren, das Gedächtnifs und die Urtheilskraft geschwächt, das Bewufstseyn der aus-

sern Verhältnisse schwindet und nun zeigt sich eine Offenheit, die zuerst blos Plauderhaftigkeit über Geheimnisse ist (Arcanum demens detegit ebrietas. Senec. ep. 83.), dann eine Geschwäzzigkeit des Poltrons über nicht geschehene und wirkliche Dinge wird, — ein regsames Dichten, das den Menschen zulezt sogar über seine eigne Persönlichkeit hinausbringt.

Daher schliefst schon das Trinken mit Wohlgefallen oft Herz und Seele auf. Doch hier entsteht die Frage: wiefern gilt der Schlufs aus dem Geschwäzze und der Poltronerie des Trunkenen auf dessen Charakter? — Die Thatsache verhält sich wie bei dem Träumen, ja wohl gar wie bei dem Fieberwahnsinn; denn Trunkenheit ist Seelenschlaf. Im Rausche vergifst der Mensch nicht blos den Spleen, den Neid, die Bosheit und ihn umgebende Staatsübel, sondern auch sich selbst. Allein eben darum spricht er nicht das Eigengemachte, noch weniger selbstgeschaffene Vorstellungen, sondern Bilder des Temperaments aus, wie blos gehörte und im Gedächtnisse aufbewahrte Worte; daher Trunkne oft sprechen, wie sonst nie; daher sie in fremden Sprachen reden; daher sie sich oft des Aussagens völlig erdichteter Thatsachen, und Windbeuteleien und Grofssprechereien bedienen.

Mit dieser Offenheit verbindet sich eine regere Sympathie, die sie an Andre anschliefst, ja sogar in Andre sie verlieren läfst. Daher rührt dann die liebreiche Freundlichkeit, die Alle umarmt, die innige Seligkeit des Gefühls, die Verliebtheit, die Versöhnlichkeit gegen Feinde.

In schwächern oder geschwächten Individuen bildet sich ein Gefühl der Ohnmacht, des Mifstrauens, der Eifersucht, Aergerlichkeit und Reizbarkeit am Punkte der Ehre, welche in rüstigern Charakteren zu Grobheiten, Händelsuchen und handgreiflicher Demonstration, ja in rohe Wuth, unmenschliche Grausamkeit und Mordlust übergeht.

Die Geschmaksempfindung geht verloren und mit ihr die des Geruchs. Die begonnenen Selbsttäuschungen sind entweder Verwechselungen der Phantasiebilder mit der Wirklichkeit, oder einer bekannten Persönlichkeit mit einer unbekannten oder einer fremden Persönlichkeit mit seiner eignen.*)

Durch öftere Berunkenheit wird in dem Säufer eine Abstumpfung der Sinne und menschlichzarter Empfindungen bis zur völligen Brutalität bewirkt. Dies kann zum Wahnsinne führen.

Starrkrampf. — Starrsucht.

Der Starrkrampf macht einen sehr merkwürdigen, befremdenden Zustand aus, und ist an sich selten; daher besizzen wir noch wenig genaue Beobachtungen, so dafs man die frühere Erklärung aus Bezauberung am wenigsten auffallend finden kann. Er besteht in einer gänzlichen Unterdrückung aller willkührlichen Bewegungen mit einer passiven Beweglichkeit der Glieder, so dafs sie in der Lage bleiben, in welcher sie der

*) Für jene drei Arten der Verwechselung S. die Beispiele in Maucharts Repertorium 1 Bd. S. 108 und 110.

Paroxysm überfiel, ja in einer Stellung, in der sich ein gesunder Mensch nicht ohne Anstrengung erhalten könnte, und so dafs sie jede Lage behalten, die man ihnen von aussen gibt. Meistens ist überdies auch die Empfindung unterdrükt, und nur zuweilen führen noch die Sinne äussere Erscheinungen dem Verstande zu. Immer wirkt aber der Wille des Kranken fast gänzlich nicht mehr auf die ihm sonst unterworfenen Muskeln.

Das Merkwürdige und Wichtige für den Psychologen bei diesem Zustande ist: 1) dafs der Mensch in ihm seines Körpers nicht mächtig ist, noch weniger als im Schlafe, dafs aber dennoch auch der Körper nicht eigentlich über den Willen herrscht. 2) Dafs das Bewufstseyn nicht blos zu stocken scheint, indefs allerhand Vorstellungen laufen, sondern plözlich beschränkt und abgebrochen wird, so dafs, wenn sich der Kranke erholt, ihm nicht nur kein Bewufstseyn seines Zustandes ausser einem Schwindel bleibt, sondern er auch in der Rede bei der Stelle wieder zu sprechen anfängt, wo ihn die Krankheit überfiel und das Bewufstseyn verliefs. Während des Paroxysm, wo die Besonnenheit erschwert ist, fährt aber wirklich die Seele fort, den Gedanken zu denken, vorzüglich ihn zu denken, über dem sie überfallen wurde, wie der Wahnsinn, der eine beunruhigende freie Idee nicht los werden kann. Hier scheint also ein Doppelleben, wie bei dem kranken Träumenden, vorhanden zu seyn.

Meistens ist es der periodische Zufall einer andern Krankheit, und übrigens die Dauer des Anfalls verschieden, von drei Minuten an bis auf drei Tage; wenigstens dauerte eine Starrsucht auf Veranlassung eines Todesfalls so lange, und wurde dann durch Musik geheilt. Solche kataleptische Zufalle können oft erfolgen ohne Nachtheil der Gesundheit, zuweilen aber gehen sie (bei Ausschweifenden, Geschwächten) in Melancholie und Wahnsinn über. Oft entstehen sie aus Schrek und Leidenschaft.

Fallsucht.

Auch die Fallsucht gehört hieher. Diese ist aber eine häufig sich darstellende Erscheinung (da man in Deutschland gegen zehntausend Epileptische zählte); allein man hat die wahre Epilepsie von der falschen genau zu unterscheiden. In jener gilt als die Unempfindlichkeit der Augen gegen das Licht als ein psychologisches Merkmal.

Sie hat verschiedene Grade. Manchem dieser Kranken sind blos einzelne Sinnenwerkzeuge gelähmt, der Gehörsinn umnebelt; Manche sehen, wie man sie mit Nadeln sticht, ohne es doch zu empfinden. Bei Andern werden die Sinne sogar verfeinert; bei den Meisten trift man aber Stumpfheit des Sprechorgans an, obgleich auch Einige sogar den Gebrauch der Sprache behielten. Es gibt Fallsüchtige, bei denen man weder Stumpfheit des Verstandes oder Blödsinn, noch Wahnsinn beobachten kann. Dennoch stumpfen die oft erneuerten Zufälle die geistigen Vermögen immer mehr ab.

Sie entsteht wie aus physischen so auch aus psychischen Ursachen, aus Affecten wie aus über-

mässiger Geistesanstrengung und Ueberspannung. In ihr finden wir lebhafte Einbildungskraft, früh angeregte Wallungen im Kopfe. — Ein musterhafter Selbstbeobachter lieferte uns über diesen Zustand folgende Selbstbeobachtungen.*) Er fand in sich einen träumenden Zustand im Wachen, ein Verlieren in Gedanken, unaufhaltsame Ideenjagd, begleitet von Stumpfheit aller Art, welche an manchen Tagen dem Blödsinne nah führte. Oft während schon die äussern Sinne umnebelt und im innern Sinn die Vorstellungen verwirrt waren, blieb ihm eine längere Helle des Verstandes. In Augenblicken, wo sein Gehör, das übrigens sehr reizbar, noch keinen vernünftigen Sinn fafste, war auch sein Sprachorgan nicht im Stande, einen Sinn auszusprechen, den er doch hell dachte. Angreifendes Räsonniren im Traume ging einer ermattenden Anstrengung vorher; dunkle und verwirrte Träume griffen seinen Kopf an. Er fand mehr oder minder starken Zug der Seelenbilder; Oft behielt er noch Gegenwart des Geistes genug, durch Zeichen Mittel anzuordnen.

Seelenverstimmungen während des Träumens.

Der Alp — eine physische Beklemmung mit Beängstigung und der Unfähigkeit den Körper zu bewegen. Den Grund davon sucht die Einbildungskraft bei diesem peinlichen Zustande in einer furchtbaren Erscheinung, in einer auf dem Körper liegenden Last, oder einer gefahrlichen Lage. Der

*) Physische und psychologische Geschichte einer siebenjährigen Epilepsie (von Diätophilus) Erste Hälfte, Zürich 1798. 8.

Mensch fühlt sich seiner selbst nicht mächtig, oft mit offnen Augen. Durch den pressenden Krampf veranlafst, erhalten seine Traumbilder einen Grad der Anschaulichkeit, die den wirklichen Empfindungen gleich kommt. Oft ist Bewufstseyn seiner selbst vorhanden, jedoch Unfähigkeit zu reden, ja selbst zu schreien.

Den Druk und Krampf selbst kann der Mensch zuweilen auch im Wachen empfinden, nur läfst da das Bewufstseyn der Umgebungen die Einbildungskraft nicht zu schrecklichen Bildern kommen. — Hier finden wir aber bei Mehreren die Dichtungen von Vampyren oder Blutsaugern, wo die Einbildungskraft sogar todte Menschen hinzudachte, welche mit ihnen in Feindschaft gelebt hatten.

Das Handeln im Traume durch Wort oder That, Nachtschwäzzer und Nachtwandler — Mondsucht.

Noch ist diese Erscheinung zu wenig tief und allseitig beobachtet, und nach Lebensart, Erziehung u. s. w. erwogen worden. Vielleicht lag der Grund in der Seltenheit der Erscheinung selbst. Oder sollte jezt dieser Zustand seltner eintreten? vielleicht weil es jezt Nachtwandler ganz andrer Art gibt, die vor lauter Träumen nicht einmal zur Ruhe kommen?

Von dem Alpe ist das Nachtwandeln dadurch unterschieden, dafs hier auf der einen Seite die äussere Willkühr weit mehr als in jenem erhöht, dagegen das Bewufstseyn durch einen tiefern Schlaf unterdrükt ist, und alle Sinne beinahe sich in gänzlicher Unthätigkeit befinden.

Der Schlafhandelnde in der weitesten Bedeutung ist derjenige, dessen Träume von solchen äusserlichen Handlungen begleitet sind, welche andre Menschen mehr oder blos im Wachen vorzunehmen pflegen. Insofern ist das Traumhandeln überhaupt nichts Anderes als der verschiedene Ausdruk eines lebhaften, ja sogar unruhigen und kränkelnden Träumens. Verschieden finden wir ihn nach Graden, bis zu denen die Krankheit darin steigt. Diese Krankheit des Nachtwandlers in der engsten Bedeutung besteht darin, dafs sein äusserer Organismus der erhöhten Reizbarkeit der äussern Willkühr blindlings folgt, statt dafs der äussere Organismus bei den Gesunden nur im Dienste der Freiheit steht. Solche Nachtwandler glauben während ihres Traumes wie jeder Träumer an die Wahrheit ihrer Träume. In manchem Nachtwandler zeigt sich mehr Wachen, ein halbes Wachen.

Die verschiedenen Grade des Traumhandelns hängen ab von der Lebendigkeit wie von der Anschaulichkeit und Klarheit der Träume, und eben so wieder von der Stimmung und dem geistigen Charakter des Träumers selbst. Sie schreiten auf, erst verbunden mit Zerstreuung, dann mehr von Vertiefung begleitet. Im Ganzen herrscht in den Handlungen eines eigentlichen Nachtwandlers mehr Uebereinstimmung als in den meisten Träumen, weil dort die Einbildungskraft eine bestimmte Richtung zur äussern Thätigkeit erhält. Eben daher sind auch die Handlungen eines Nachtwandlers den Beschäftigungen eines Wachenden im Ganzen mehr ähnlich als Vorstellungen eines Träumenden den Vorstellungen eines Wachenden zu seyn pflegen.

Die Association der Vorstellungen ist so unwillkührlich als im Traume, doch auch zugleich stärker und vollständiger, ja meist weilender und regelmässiger, zuweilen zwekmässiger, überdies verknüpft mit den ihnen entsprechenden körperlichen Bewegungen und Handlungen.

Erster Grad. — Das Bewegen im Schlafen, Gebehrden, Mienen und Worte, das Schlafreden. Dies zeigt sich sowohl in dem natürlichen und gewöhnlichen als in dem künstlichen Schlafe. In jenem werden z. B. bei einem sanguinischen Kinde die Bilder so anschaulich und lebendig, die Gefühle so stark, dafs sie laut werden und entweder in Schrei oder in Weinen oder Lachen oder Singen oder andre unarticulirte und abgebrochene Worte, oder auch in Plaudereien, ja in ganze Reden übergehen. Die blosse Bewegung des Körpers im Traume kann nicht befremden, da der Mensch instinctmässig (und dies auch im Wachen) seine Muskelkraft braucht und eben so instinctmässig seinen Affect äussert.*) Auf dieser Stufe ist vielleicht das

*) Eine Schlafschwäzzerin dieser Art antwortete nicht blos auf Fragen, sondern unterhielt sich auch, so lange sie noch nicht in den tiefsten Schlaf gefallen war. Hier zeigte sich also schon mehr Ordnung als in dem Irrereden der Fieberkranken. Man sehe ein andres Beispiel des Irrredens bei Moriz I, 244. f.

Recitiren gelernter Stellen und einzelner Perioden die höchste Gränze.

Eine besondere Modification stellen uns, jedoch zugleich mit mehr Exaltation der höhern Kräfte schon hier die künstlichen Schlafredner oder die magnetisirten Somnambülen auf. So wie in den durch hizzige Nahrungsmittel gereizten Mogolen und Schamanen schwärmerische Ekstasen entstehen können, so auch in den ohnehin oft nervenschwachen weiblichen Gemüthern durch erzwungenen Nervenreiz eine tiefere Aufregung ihrer ohnehin reizbaren Einbildungskraft. Die dadurch verfeinerte Sinnlichkeit (so dafs man in den Fingerspizzen der magnetisirten Kranken die feinste Betastungsfahigkeit bemerkte), kann eine feinere Sinnigkeit zur Folge haben und wenigstens scheinbar ein höheres Ahndungsvermögen aufregen. Welche Täuschungen aller Art dabei obwalten können und wirklich obwalteten, ist leicht übersehbar.*)

*) Aehnliche Zustände sind die Paroxysmen als Begleiter mancher Krankheiten. So lag ein zehnjähriges Mädchen nach gehabten Krämpfen ohne Empfindung auf der Erde und schwazte ununterbrochen mit solcher Geschwindigkeit, dafs man ihr kaum folgen konnte. Sie brauchte Ausdrücke und selbst Schlüsse, die ihre Jahre überstiegen, erinnerte sich aber nach dem Anfalle an Nichts. So ward ein andres Mädchen in einem ähnlichen Zufalle ohne Krämpfe einen der Anwesenden gewahr, bemerkte seine Mienen und sprach mit ihm. S. Lorry von der Melancholie 1 Bd. S. 100. Ein Mädchen sang während des Paroxysm Lieder aus dem Gesangbuche, die sie sonst nicht hersagen konnte. Hier also grössere Exaltation der Erinnerungsfähigkeit, die auch schon den Wortfluss etwas mehr begreiflich macht.

Zweiter Grad. — Das Gehen im halbwachen Schlafe, im leiseren, leichter erweklichen Schlummer mit verschlossenen oder geöfneten Augen. Hier findet noch einige Empfindung statt; die Sinne sind wenigstens nicht alle stumpf, ja die Feinheit mancher Sinne wird sogar erhöht. Besonders steht den Wandlern die Betastung bei; hören und vielleicht auch zum Theil sehen werden sie nur das, was sie, zufolge ihres Planes, eben hören und sehen wollen. Unter diesen Umständen können sie also nicht blos äussere Eindrücke aufnehmen, sondern auch in ihre Vorstellungsreihe bringen, so dafs das Spiel der Einbildungskraft und die Handlungen des Träumens auch von aussen her durch Andre veranlafst und geleitet, durch Unterredungen, nicht ohne Verstand, erhalten werden können. Eben daher werden auch die Richtungen ihrer Einbildungskraft leicht durch eine Kleinigkeit, die man ihnen entgegen legt, ganz abgebrochen.

Die mildeste Erscheinung dieser Art ist das gehende Schlafen der Schildwachen und der Boten. So die Kinderwärterinnen, welche zugleich schlafen, singen und wiegen. — In dem schon kranken Nachtwandler auf dieser Stufe theilt sich noch der Sinn und die Einbildungskraft in die Mitwirkung, nur dafs jener dieser untergeordnet ist. Am meisten scheint der thierische Sinn des Geruchs auszubleiben; das Sehen ist meistens nur ein reproducirtes innres Anschauen. Dabei mufs man vorsichtig verfahren, um nicht wie bei den Blinden, etwas von dem Gesicht abzuleiten, was der Kranke eigentlich nicht gesehen, sondern durch Betastung erfahren

hat, oder wohl nur durch blosses Errathen aus der Erinnerung.*)

In dem Nachtwandler sind während der Zufälle gewisse Vermögen sogar erhöht, und dies nicht nur in Ansehung seiner körperlichen Vermögen, durch welche er oft die gefahrvollsten Unternehmungen vollführt, auf die er sich zu andrer Zeit nicht einlassen würde. So schwamm einer im Anfall durch den Strom und erwachte am Ufer, wagte aber nicht wieder zurükzuschwimmen. Auch die Einbildungskraft mufs die glükliche Ausführung der Handlungen unterstüzzen, indem sie ihm die Gegenstände mit der Bestimmtheit einer äussern Sinnesanschauung vorbilden mufs. „Der Nachtwandler, sagt Reil**) hat eine äussere Besonnenheit, besonders wenn er an fremden Oertern auftritt. Beim Anfange des Spiels befafst er die nächsten Objecte, um sich zu orientiren. Dann liegt der Ort mit allen Gegenständen, in richtigen Raumverhältnissen so lichthell in seiner Phantasie da, dafs er alles vermeidet und alles ergreift, was ihm in den

*) So forschte mancher Nachtwanderer blos durch die Betastung des Fusses, ob auf einem Dache irgend ein Ziegel los oder fest wär und fiel dadurch sogar noch weniger als ein Sehender. So konnte ein Andrer durch ein ähnliches zartes Getast, wie ein Blinder, einen Faden in ein Nadelöhr bringen; so ein Mädchen im Schlafe nähen, sticken und schreiben. Man sehe (Henning's) Lehrreiche und unterhaltende Sachen über Träume und Nachtwandler 1802. S. 418. 421 und 291. — Ganz stumpfe Sinne haben Andere, wie Maafs, mit Unrecht auf dieser Stufe angenommen.

**) S. dessen Rhapsodieen S. 104 u. f.

Weg kommt. Das Bild des Orts in seiner Imagination ist dem wirklichen Orte so gleich und sein wirkliches Verhältnifs zu den Gegenständen in demselben so richtig gefafst, dafs er ohne Augen zu sehen scheint. Doch ist seine äussere Besonnenheit beschränkt auf solche Objecte, die in das Gespinste seiner Phantasie passen; denn sonst würde er nicht nachtwandeln." Eben so kann er noch nach dem Anfalle Bewufstseyn seiner Schlafhandlungen, doch als blosser Träume, haben.

Nun erklärt sich sowohl die Kühnheit als die Sicherheit und selbst die Zwekmässigkeit mehrerer ihrer Handlungen. Kühn und sicher gehen sie an gefahrlichen Orten. Doch kühn erscheinen nur uns Wachenden ihre Handlungen, welche jeder Wachende ebenfalls ausüben könnte, wenn er in der Stimmung des Nachtwandlers wäre. Diese ist die des blinden Muthes. Durch diesen sieht und kennt er keine Gefahr, weil er nur nach Einbildungen handelt; er reflectirt über die Gegenstände nicht und fühlt also auch keine Furcht. Blos die Furcht und die Einbildung hält den Wachenden ab, auf dem erhöhten Dache zu klettern, was er thun könnte und würde, wenn es auf der platten Erde aufläge. — Es sichern sich die Nachtwandler ferner theils durch den Mechanismus ihrer Vorstellungen, theils durch jenen feinern Betastungssinn, gleich den Blinden. Ueberdies gehen sie meistentheils an ihnen schon bekannte Orte und finden sich da, wie Blinde, aus Gewohnheit, so wie auch vermittelst des starken Ortsgedächtnisses, mit dem sie sich vor dem Einschlafen die ganze Umgebung sehr

genau eingeprägt haben, wie Andre im Dunkeln an sehr bekannte Orte gehen. Wie den Blinden kann ihnen auch die Entfernung und die Annäherung der Gegenstände durch eine erhöhte Feinheit der Betastung wahrnehmbar werden. Doch mifslang gewifs Manchem schon das Unternehmen, (wie Prof. Joachim Feller als Nachtwanderer aus dem Fenster stürzte).

Dieselbe Gewohnheit des Handelns erklärt mehrere zwekmässige Handlungen, welche sonst den Schein des Verstandes und überraschende Spuren des Wachens verrathen. Diese Gewohnheit leitet desto mehr, wenn der innre Drang stärker wird durch Aengstlichkeit und durch Furchtsamkeit des Untergebenen,*)

*) So stand mancher abgedankte Soldat im Traume oder in einer Fieberphantasie auf, um zur Wache zu ziehen; so der Bediente Joh. Baptist Negretti von Vicenza, der ehedem bei dem Marquis Ludewig Sale in Diensten stand. Dieser sehr cholerische Mensch ging aus dem Bette, glaubte den Wachsstok anzuzünden, leuchtete mit ihm die vermeintlichen Gäste die Treppe hinunter, beugte sich vor ihnen, nahm Gläser aus dem Glasschrank, reinigte sie, bereitete einen Salat in der Küche und afs ihn, ohne doch den Unterschied der Speisen zu bemerken, da er nicht merkte, dafs man ihm statt dessen Kohl untergeschoben hatte. Auch zählte er Geld richtig, und hatte doch während des Zufalls keinen Gebrauch des Gesichts und Gehörs, des Geruchs und Geschmaks. Er hörte das stärkste Geräusch und Lärmen nicht; nur die Betastung war zuweilen sehr fein. Man füge die Beispiele des Schulmeisters und des Mädchens in (Henning's) Lehrreichen Sachen etc. S. 568 und 424. hinzu. Auffallender ist folgende Beobachtung. Der ehemalige Erzbischof von Bordeaux erzählt von einem jungen Geisterseher, den er selbst beobachtete: dieser Nachtwandler stand des Nachts auf, nahm Papier, arbeitete Reden aus, schrieb sie nieder und wufste, was er schrieb. Dann, wenn er eine Seite geschrieben hatte, überlas er sie, jedoch ohne Hülfe der Augen, von oben bis unten mit lauter Stimme. Er schaute sein Schreiben innerlich an, d. h. er träumte zu sehen. Sein äusserer Organism folgte den innern Anschauungen unwillkührlich. Mifsfiel ihm etwas, so schrieb er ein andres Wort darüber sehr richtig und fügte sogar Noten dem Texte bei. So lange ihm der Erzbischof ein andres Papier von gleicher Grösse unterschob, merkte er es gewöhnlich nicht. In einer Winternacht träumte ihm, dafs er ein Kind in einen Flufs fallen sähe. In der Stellung eines Schwimmenden warf er sich sogleich auf sein Bette, ergriff ein zusammengerolltes Stük der Bettdecke und trug es in dem einen Arme, weil er es für das Kind hielt, ans Ufer. Er klappte vor Frost mit den Zähnen und forderte ein Glas Brandtwein, man gab ihm Wasser. Er bemerkte dies, ohne zu erwachen, und forderte aufs neue. S. Verkündiger aufs Jahr 1801. St. 6. S. 41—44. und (Henning's) Lehrreiche Sachen S. 500 f.

Dritter Grad. — Das Wandeln im tiefsten und festesten Schlafe, mit völliger Abstumpfung der Sinne, folglich auch mit Unabhängigkeit von allen äussern sinnlichen Eindrücken, und was die unmittelbare Folge davon ist, mit grösserer Freiheit von Unterbrechung in ihrem Schlafe, doch aber auch ohne nachheriges Bewufstseyn. Bei diesen Nachtwandlern vermögen fremde Personen Nichts in ihren Chimären zu ändern. Sogar alles Stossen und Kneipen der Betastungswerzeuge empfinden sie nicht. So hörte ein Handwerksmann (in der Nähe von Weimar) einen Pistolenschufs vor seinen Ohren nicht, wenn er am Tage schlief und dabei fortwanderte.

Kommen wir auf die Erklärung des Nachtwandelns zurük, so können wir Folgendes festsezzen:

Wie schon die Lebhaftigkeit der Träume dadurch zugleich eine äussere Lebhaftigkeit wird, wenn zu einer sehr lebhaften Einbildungskraft noch eine grosse Reizbarkeit der Werkzeuge der willkührlichen Bewegungen hinzukommt, so noch mehr in den Traumwandlern.

Oft war das Traumwandeln die Folge einer übermässigen Anspannung und Anstrengung der Krafte; so in erzwungenem Wachen oder in anhaltendem scharfen Nachdenken. Zu dieser Ursache kommen noch heftige Affecten und Leidenschaften hinzu. Daher traf man die meisten Fälle beim männlichen Geschlechte und zwar bei Jünglingen, vorzüglich cholerischen oder melancholischen Temperaments. Dagegen hörten die Anfälle meistens im Alter auf, so wie phlegmatische Menschen davon frei blieben.

Der Hauptgrund aber liegt für diesen Zustand in einer übermässigen Erhöhung der Einbildungskraft und zwar bis zu demjenigen Grade von Thätigkeit, wo sie der Deutlichkeit der Sinne gleichkommt und die reproducirten innern Anschauungen die Stelle der äussern vertreten. Daher folgt die Reihe von Thätigkeiten auch ganz den Associationsgesezzen dieses reproducirenden Bildungsvermögens. Die Chimären, die sie bildet, werden gleichsam momentane fixe Ideen; Ideen aber, welche aus der Einbildungskraft hervorgehen, sind weit lebhafter als wirkliche sinnliche Eindrücke. Jene

Naturgesezze der Einbildungskraft und diese festgehaltenen Chimären erklären auch ihr innerhalb ihres Ideenkreises länger fortgeseztes zwekmässiges Handeln. Dies macht ihre Hauptthätigkeit aus.

Doch bei aller Stärke der Einbildungskraft müssen Nachtwandler zugleich auch Kraftlosigkeit und Armuth der Phantasie als Dichtungsvermögen haben. Unmöglich könnten sie die Gegenstände der wirklichen Welt und deren Zusammenhang mit solcher Regelmässigkeit vorstellen, wenn ihr Dichtungsvermögen reizbarer und reicher wäre.

Auch für den Nachtwandler gibt es psychische Heilmittel, indem man besonders auf die reproductive Einbildungskraft wirkt, d. i. dem Gedächtnisse eine Ideenverknüpfung während des Anfalls einprägt, und dies namentlich durch schmerzhafte Eindrücke auf die Betastung bewerkstelligt.

Anhaltendere Gemüthstäuschungen.

Innerhalb des Erkenntnifsvermögens — im Verhältnifs des Wissens zum Glauben — finden wir Aberglauben und Abergläubigkeit.

Keiner der Sterblichen kann weder von Aberglauben gänzlich frei heissen, noch immer gleich frei seyn. Wirken nicht Reminiscenzen aus dem Kindheitsleben, so verführen grosse Krisen des Lebens zu einem solchen Aberglauben. Daher bleibt ihm ein geheimer Einflufs; daher gab es von jeher in allen Arten der menschlichen Erkenntnifs Vorur-

theile und Aberglauben; die furchtbarsten in der Religion, denn hier war es ihm möglich, mehr auszuschweifen als in andern Erkenntnifsarten.

Die Auffassung des bestimmtesten Begriffs von ihm wird dadurch erschwert, dafs er vielumfassender ist, als das unermefsliche Gebiet der Phantasie, der endlichen und der Geisterwelt. Glauben kann und mufs jeglicher Mensch, weil Jeder ein Gewissen hat. Es gleicht dabei der Glaube eines Jeden der Art seiner Gewissenhaftigkeit.

Der Glaube ist innerer Sinn und zwar ein Wahrheitssinn; daher stammt der gewöhnliche Begrif: ein unmittelbares Fürwahrhalten. Doch er ist noch mehr, je nachdem man ihn in Beziehung auf das Wissen oder auf das Zweifeln betrachtet. In Hinsicht auf das Wissen liegt in ihm ein subjectiv zureichendes Entschiedenseyn; in Hinsicht auf das Zweifeln ein festes, tiefes und thätiges Ergreifen der unwandelbaren Realität in den wechselnden Erscheinungen mit einer Zuversicht zum Realen, wie zur Realisirung des Idealen. Glaube ist also nicht blos Annahme, sondern auch Vertrauen, ist etwas Ursprüngliches und Angebornes, unmittelbar gerichtet auf die Begriffe, die als angeborene ein Vertrauen zu ihrer Realität mit sich führen.

Der reine Glaube (dem gemeinen entgegengesezt) macht, wie das Gewissen und die Vernunft etwas Vereinendes für unser Selbst mit dem All, etwas Befreundendes und weltbürgerlich Bethätigendes aus. Das Allgemeine in ihm, z. B. die Idee

einer übersinnlichen Welt ist objectiv, das Besondere (z. B. Gott mit bestimmter Gestalt) subjectiv.

Wir finden den Glauben entweder als real, — Glauben an die äusseren Objecte, oder ideal, — Glaube an die innern Objecte. Der Glaube ist gerichtet an die nothwendigen, der Aberglaube an die zufälligen Objecte; jener an Ideen, dieser an Einbildungen.

Der Glaube ist Einer in Allen; der Aberglaube verschieden in Jedem; jener geht auf das Ganze; dieser auf das Einzelne. Das Vertrauen von Jenem ist begründet, von diesem unbegründet, daher die Ausrottung des Aberglaubens möglich ist, — nie des Glaubens.

Der Glaube als etwas Ursprüngliches kann von keinem Triebe abgeleitet werden, vielmehr fafst er selbst ein ursprüngliches Bedürfnifs in sich, welches Triebe erregen kann.

Aberglaube ist demnach eine Abweichung von dem ursprünglichen Glauben, dem heitern kindlichen Vertrauen, mithin ein verkehrter, ja verschrobener innerer Wahrheitssinn, der das Reale, wie das Ideale nicht mit dem Verstande oder gar der Vernunft angreift, sondern durch die Einbildungskraft empfängt, ein schwankendes, oberflächliches und passives Ergreifen eines (Schein-) Realen, ein blindes, vorschnelles und mattes Ergreifen eines Idealen. So ist der Aberglaube ein Glaube an die Gewifsheit von etwas Ungewissen, bei dem uns der subjective Grund auf etwas führt, dessen Realität nicht gezeigt werden kann.

Der Aberglaube zeigt sich wie die Einbildungskraft und die Gewissensängstlichkeit als etwas Isolirendes und Trennendes. Er ist ebenfalls entweder real oder ideal. Als Arten des Aberglaubens unterscheiden wir 1) den Aberglauben der Furcht; 2) den ceremoniellen der Ehrerbietung und 3) den egoistischen des Eigennuzzes.

Der ursprüngliche nothwendige — Aberglaube kann in einem reinen Gemüthe vorhanden seyn, welches sich aber der Natur seiner Operationen nicht bewufst wird. Dann ist er noch nicht gereinigt von dem ersten Staunen und Befremden, als der Quelle des Zweifels, mithin noch übergläubig, nicht allgläubig.

Es tritt aber der Aberglaube nicht wie der Glaube aus dem Gewissen, sondern aus Gewissensängstlichkeit hervor, aus einer scrupulösen Bedenklichkeit in Kleinigkeiten. Er blikt allerdings auf das Unendliche (daher hiefsen religiones zugleich Aberglaube und daher sind religiöse Menschen der gewöhnlichen Art, Frauen, wie weibische Männer am meisten abergläubig). Allein er wähnt das Unendliche in dem Endlichen und dem Aeussern zu finden und so das Unbegreifliche zu begreifen. Von aussen her bestimmt ihn das Einzelne, das zufällig ihm und seinem gespannten eingeschüchterten Gemüthe in den Weg tritt.

Der Aberglaube übersieht und überschreitet die nächsten und erkennbaren Ursachen, er gibt sich geheimen, unbekannten, unsichtbaren, unbegreiflichen

chen Kräften hin, und erwartet von ihrem zufälligen Zusammentreffen die Entscheidung über sein Geschik. Er sieht und sucht Wunder, zieht die Geisterwelt in seinen Sinnenkreis, die Zukunft in seine Gegenwart, die Freiheit in dem Drang äufsrer Nothwendigkeit. Der Abergläubige verliert sich in dem Ueberschwenglichen von Gefühlen (Mysticismus), von Einsichten (Theosophie), von Bestrebungen (Sympathie, Magie). Er beachtet die kleinsten Umstände, sucht in sie, seyen sie auch die ungleichartigsten, Zusammenhang zu bringen, ahnet Zwecke, die nicht vorhanden sind und seyn können. Das Unbedeutende wird ihm wichtig und Alles zieht er in seinen Kreis und findet Bedeutung für sich darin. Der Zufall macht ihn im Alltagsleben aufmerksam und ängstlich.

Anders verhält sich der rohe Urglaube, anders der spätere Wahnglaube und Irrglaube. Immer ist er ein Wunderglaube, und später Wundersucht, vorwizziges Erforschen der Zukunft, ohnmächtiges Streben nach einer Verbindung mit der Geisterwelt, magische Verwahrungssucht gegen geheime Kräfte, und glüksüchtige Erwerbungsucht.

Grofs und furchtbar werden die Wirkungen aller Arten des Aberglaubens auf die ihm ergebene Seele. Erschlaffend für den Geist bei Untersuchungen und Prüfungen; verstimmend das Herz zu dem ängstlichen Kleinigkeitsgeist, zu Erdichtungen von Schrekbildern; schwächend und lähmend die Energie durch unsichtbare Gewalten, verführend zur intolerantesten Verfolgung.

Forschen wir nach den Quellen des Aberglaubens, so finden wir als Hauptquelle eine lebhaft regsame, feurige, Alles vergrössernde und übertreibende Phantasie. Jeden Aberglauben nemlich begleiten Einbildungen, Phantasiesprünge bis zu hyperphysischen Ursachen, so wie Vorurtheile, gefällt von Erkenntnifs der (zureichenden oder unzureichenden) Gründe. Die Einbildungskraft ist es, welche zwischen den zufälligen Veränderungen der äussern und innern Erfahrung, seyen sie auch noch so heterogen, willkührliche Verbindungen hervorbringt, unerwartet diese zufälligen, sinnlichen, oft blos vermeintlichen, Erfahrungen mit unbekannten, unsichtbaren, übernatürlichen Ursachen in Zusammenhang bringt und die ganze Natur gesezlos macht. Verstand und Vernunft sind daher, wo nicht völlig unausgebildet in der ersten Unwissenheit, doch bei fortdauernder Trägheit und Wahrheitsscheu untergeordnet. Der sich leidend verhaltende Verstand, dessen Gesezze (z. B. der Caussalität) die Möglichkeit bestimmen, steht unter der Vormundschaft und Willkühr der Phantasie, welche zugleich den Affect der Furcht (Gewissensängstlichkeit) rege erhält; die Vernunft dagegen wird ungeprüften Erscheinungen bei zufälliger, scheinbarer Erfahrung blindlings unterworfen.

Ueberdies kann sich an die Unwissenheit und Trägheit noch Müssiggang, Verweichlichung durch Luxus, Entnervung durch Wollust, Habsucht und Herrschsucht schliessen und es zeigt sich eine Fühllosigkeit, die sich zu den härtesten Entsagungen, und Selbstpeinigungen entschliefst, aber auch stumpf

bleibt für Gründe der Vernunft, ein nimmer ruhiges, abgetriebenes Leben, das überall Veranlassung zu bangen Vermuthungen findet und tausend Rüksichten und Anstalten vorschreibt. — Dennoch kann der Aberglaube noch mit einem sonst sehr starken Kopfe, und einem sehr hellen tiefsehenden Geist verbunden seyn, wie es das Beispiel an Laharpe zeigte.

Dem Aberglauben steht der Unglaube entgegen, welcher aber nie ein absoluter seyn kann. Der Ungläubigste und der Verzweifelnde verliert nicht nur nicht allen Glauben, sondern er glaubt wenigstens an seine Ungläubigkeit. Es beschränkt sich aber der Unglaube gröfstentheils auf das Gebiet der Religion.

Schwärmerei.

Die Schwärmerei findet mehr Entschuldiger als der Aberglaube; eine gewisse Schwärmerei, d. i. die ersten Grade derselben nahmen sogar Viele in Schuz. Ja, wäre der Mensch ganz sinnlich (sagte der nüchterne Garve*), wäre er blos Thier, so hätte die Schwärmerei gar keinen Zugang zu ihm. Sie erscheint also als die Ausartung edlerer Kräfte.

Bekanntlich wird die Bezeichnung: Schwärmerei sehr vieldeutig und in einem weiten Sinne gebraucht. Wir dürfen sie aber in einen engern Begrif dann begränzen, wenn wir den Begrif nur noch so weit stellen, dafs alle Abstufungen derselben darunter passen.

*) S. dessen Versuche etc. Th. V. S. 340

Gehen wir von dem natürlichen Zustande eines gefühlvollen Menschen aus, so nähern wir uns in allmähligem Aufsteigen dem höchsten, wie dem überspanntesten Grade.

Unschuldig ist noch die Empfindsamkeit, oder die Fertigkeit, von liebens- und achtungswürdigen Gegenständen leicht bewegt zu werden und an ihnen innig und gern Theil zu nehmen. Diese kann sehr wohl mit gesunder Vernunft bestehen. Eben so die Begeisterung, — ein vorübergehender Affect, oder ein lebhaftes Gefühl und Interesse für ein in der Vorstellung so gehobenes und so wichtig gedachtes Object, dafs dieses die Lebhaftigkeit und Stärke einer Anschauung erhält. Die Begeisterung erhöht, wie Garve a. a. O. richtig sagt, nur das Gegebene, verschönert es, exaltirt Hofnungen und Begierden, dichtet aber nicht neue Gegenstände. Nur Ein Moment der ächten Begeisterung, der der Empfängnifs, ist vorhanden.

Sie geht über entweder in Enthusiasmus, oder den Zustand eines verständigen (auf helle und richtige Einsichten der Vernunft gegründeten), lebhaften, feurigen, hinreissenden Eifers, seine Kraft anzuwenden, fast bis zur Vergessenheit der Aussenwelt. Dies ist der practische Ausbruch der Begeisterung, wobei aber immer noch Vernunft im Spiele ist. Der Enthusiasmus erfüllt das Herz mit Liebe, und ist der Vater der Schwärmerei. Doch Begeisterung erzeugt Gedanken. Ein blinder Enthusiasmus aber kann sogar in der Unterdrückung aller freien Denkthätigkeit Ehre suchen und heifst dann Fanatismus.

Oder sie geht über in Ekstase, d. i. diejenige überschwengliche Begeisterung, welche ihren eignen Zustand mit der wahrnehmbaren Wirklichkeit völlig verwechselt und die äussere Empfindung unterdrükt hat.

Schon hier beginnt eine Verstimmung und Ueberspannung. Doch geschieht dies noch mehr in der Entzückung, — einem Zustande der stillen und seligsten Vertiefung in einen Gegenstand, in dessen Anschauen wir so ganz verloren sind, dafs wir uns von allen andern Gegenständen abziehen und losreissen.

Empfindelei zeigt sich, wenn sie nicht ganz Affectation ist, als ein schwächlicher Hang zu übermässigen starken Rührungen bei Kleinigkeiten.

So wird das Schwärmen vorbereitet. Dieses aber bezeichnet ein unstetes, regelloses und nur halb vernehmliches Bewegen. Die Schwärmerei ist nun

a) nicht: das blosse lebhafte Fühlen oder das freie Phantasiren. — Nicht der schwärmt, welcher seine Phantasie mit freiem Fluge schwirren läfst, aber dieses selbst noch für ein Werk der Phantasie hält, so wie er das, was ein Gefühl in ihm ist, für etwas in sich und für ein Gefühl ansieht.

— vielmehr: das überwiegend herrschende Fühlen und Phantasiren. Nur der ist also Schwärmer, der sein Gefühl für gemeines Gesez, seine Einbildung für die Wirklichkeit, seine Vorstellungsart für den allgemeinen Maasstab, seine subjectiven Bilder für objective Realität hält. Doch ist er dabei sich der Bilder noch als solcher bewufst.

Sie ist b) nicht: das Erheben über die (bisherige) Erfahrung; denn dann wären alle Erfinder und Entdecker (wie der erste Luftschiffer) Schwärmer; — nicht ein Losreissen von allem Sinnlichen, (was der Mensch nicht vermag).

— vielmehr: ein Umherschweifen in Gegenden, in die uns keine Erfahrung folgen kann.

Mithin ist sie: eine Ueberspannung des Gefühls und Ausschweifen der Einbildungskraft bis zu dem Grade, wo man Einbildungen und Träume fur objective reale Thatsachen hält und sich zu Wünschen und Handlungen verleiten läfst, welche auf Voraussezzung der Wahrheit jener Thatsachen beruhen; — eine enthusiastische Selbsttäuschung.

Wollte man die Schwärmerei auf das Fürwahrhalten eines zwar möglichen, aber nicht wirklichen Gegenstandes beschränken, so könnte der Aberglaube das Fürwahrhalten eines unmöglichen Gegenstandes seyn. Jene gibt dem, was nirgend ist, Daseyn und Gestalt und erscheint, gegen die vorher bemerkten Zustände gehalten, weniger momentan.

Phantasterei macht den Zustand aus, wo der Schwärmer alle seine Kräfte für blosse Hirngespinste aufbietet. Der Phantast bleibt meistens der Einzige, der Geistererscheinung sah. Da hält der Mensch Visionen für Thatsachen.

Auch bei den Arten der Schwärmerei kann man eine reale und eine ideale unterscheiden, je nachdem der Mensch sich mit Wirklichkeit und der Erfahrung beschäftigt oder mit Einbildungen und Ideen.

Jene ist die physisch-historische, diese die metaphysisch-religiöse Schwärmerei, wozu die practisch-moralische kommen könnte; so wie man die practische auch von einer speculativen unterscheidet.

Ihrer historischen Entwiklung nach folgen die verschiedenen Arten der Schwärmerei also auf einander:

Die practisch-religiöse ging der theoretisch-beschaulichen, das Ausschweifen im Thun und Dichten dem Ausschweifen im Wissen und Speculiren voran.

Die erste Schwärmerei beginnt mit dem Ahnden einer unsichtbaren Wirkung, nicht mit Erforschung des Wesens unsichtbarer Ursachen; — mit der ersten Ekstase.

Die religiös-theurgisch-astrologische ging ferner der metaphysischen voran; die sinnliche in den Wüstlingen (Sophisten, Cyrenaikern) der sectischen (der Schulen); die andächtige, stille, beschauliche, geniessende und verliebte, leidende und büssende der fanatisch unduldsam verfolgenden; die historische und alchemische der ästhetischen, die politische der kirchlichen.

Eine Universalgeschichte der Schwärmerei läfst sich so als Norm für die besondere Geschichte jeder einzelnen Art derselben und jedes einzelnen Schwärmers aufstellen. Der allgemeine Gang geht auch hier von momentanen und schwankenden bis zu anhaltendern und immer mehr fixir-

ten, von den Phantasmen mit Affect zu den Einbildungen mit Leidenschaft über.

Erste Periode: Hier zeigt sich wachendes Träumen und immer leichteres Versezzen in fremde, andre Zustände, aus innerm, unruhigem Drange des Affects über die nächste Gegenwart und Wirklichkeit hinaus, aus Furcht, dann aus Hofnung. So das Lärmen des Knabens, das Spielen des Mädchens, das Lauschen beider auf das Wundervolle und auf Geistermährchen, bei der sie sich fürchten können.

Zweite Periode. Hier finden wir ein Leben ausser sich mit einem stärker erwachten innern Leben des lebendigen Gefühls, Entzückungen und Ekstasen, meistens religiöser Art.

Dritte Periode. Hier ausserordentliche allgemeine und grosse Unternehmungen für eine fixirtere Glükseligkeit und mit Leidenschaft des Ehrgeizes verbunden.

Vierte Periode. Hier tritt Verlieren in Ideen und Ideale ein.

Suchen wir die Zeichen für die Schwärmerei auf, so finden wir folgende:

a) Die Einbildungskraft wird zuerst durch eine sinnlich starke Empfindung, zuweilen auch durch eine sinnliche Begierde erhöht. Doch ist der Stoff der Schwärmerei nicht das Gesehene etc., sondern das Ungesehene etc.

b) Glühend und lebhaft ist die Phantasie des Schwärmers, in Verbindung mit stärkeren Gefühlen. Seine Ueberzeugung beruht einzig auf einem

dunkelen Gefühle, welches ihm wegen seiner sinnlichen Stärke sehr behaglich wird, aber zugleich den ruhigen Gang der Vernunft stört. Mit glühender Phantasie umfaßt er ein Ideal und flieht die Wirklichkeit; ihm sind seine Erfahrungen Schranken und endlich selbst das ganze Daseyn. Dieser Charakterzug geht über in fröhliche Selbstzufriedenheit und selbstgenügsamen, selbstgefälligen Stolz. Sein feuriges Gefühl und seine belebte Phantasie erheben ihn über alle Andere und nähren einen Uebermuth, der sich, ohne es zu scheinen, in Demuth verstekt. So wird dem Schwärmer Dünkel eigen und er sieht in sich den Mittelpunct der Menschheit, oder wenigstens den Brennpunct, in welchem sich alle Strahlen des Lichts, der Wahrheit und Liebe sammeln. Jene stolze Demuth nimmt oft einen Schein von sanfter Seelenruhe an, welche den Beobachter verleiten kann. Alle kindlich, froh und selig zu sehen, wie er sich fühlt, ist sein Wunsch; darum entsteht in ihm ein Bekehrungsgeist, der sich oft mit Aufopferung vereint und bis zum Martyrertod führen kann.

c) Innere Unruhe verläßt den Schwärmer nie in Beziehung auf seine fixe Idee. Nicht allein, daſs ihn Ungeduld und Unmuth über Laster oder Thorheiten der Zeit peinigt, so verläßt ihn oft der Wahn nicht, die Zeit und Stunde der Entscheidung sey nahe. Er kann, wie Lessing sagt, die Zukunft nicht erwarten; er wünscht die Zukunft beschleunigt, und wünscht, daſs sie durch ihn beschleunigt werde; daſs das in einem Augenblicke reife, wozu die Natur Jahrtausende verwendet. Daraus aber

entsteht dann leicht Selbstpeinigung, Hafs und Verfolgung Andrer.

d) Unwissenheit und Verachtung gegen sorgfältiges Forschen und gegen Gelehrsamkeit war stets den Schwärmern eigen, daher in den Zeiten der Barbarei und Unwissenheit die meisten Schwärmer auftraten. Fleifs schrekt ihn zurük und flieht die Aussicht, durch Belehrung zu ruhigerer Einsicht geführt zu werden.

e) Eigenthümlich wählt der Schwärmer sich eine Sprache, die er sogar in einem ausgezeichneten Accente, meistens im trüberen, singenden Tone laut werden lafst. Seine lebhafte Phantasie sezt ungewöhnliche Bilder zusammen und glaubt in überschwenglichen Gedanken Producte seines Genies oder eines höheren Geistes zu finden. Diese kleidet er in ungewöhnlichen, hohen Ausdruk ohne Zusammenhang. Selbst in der Lebensart drükt er das Excentrische, welches die Schwäche der Urtheilskraft beurkundet, aus.

Um diese Erscheinungen aufzulösen und zu erklären, lassen sich zwar bisweilen physische Ursachen und physiologische Bestimmungsgründe nachweisen, da eine zerrüttete Organisation des Körpers oft vorkommt und Weichlichkeit des Körpers, unbefriedigte Triebe die Schwierigkeiten begünstigen. Wichtiger und allgemeiner sind die psychischen Ursachen.

Die allgemeine Ursache liegt in dem Vermögen ausser sich zu seyn, welches zu dem Unendlichen führt. Durch das Unendliche, das Unerreichte, das Unbegränzte, das Fremde in dem Menschen wird die Schwärmerei aufgeregt. Durch sein freiestes Vermögen, die Phantasie, eilt der Mensch in die überirdischen Regionen. Daher haben Physik und Mathematik nicht leicht Schwärmer hervor gebracht, wohl aber Chemie, indem diese geheimnifsvolle Thatsachen enthält.

Eine andere Ursache ist die unverhältnifsmässige oder ausschliessende Nahrung der Phantasie und die Erhöhung des Gefühls, welches entweder in Verhältnifs mit Schwäche der Vernunft steht, oder eine gar nicht schwache, aber unwirksame Vernunft überwiegt und dieser Richtungen verleiht.

In dem Erkenntnifsvermögen können Selbsttäuschungen zur Ursache werden. So nicht minder jede Ueberspannung des Denk- und Willensvermögens, anstrengendes Nachforschen, halbe Kenntnifs der Natur und Religion, dunkle Vorstellungen, Gewissensängstlichkeit.

Dazu kommen als besondere Ursachen: Verstimmung des Gefühls, Leidenschaftlichkeit, welche die Vernunft schwächt und die Einbildungen verstärkt, besonders in Stolz und Liebe. Schwärmer sind heftig und gespannt. Ihre Selbstpeinigung geht aus der dunklen Ahndung hervor, dafs sie Ursache haben, die Sinnlichkeit zu beherrschen, da sie gegen die Vernunft streitet, und, diese zu ertödten und auszurotten, glauben sie sich dann berechtigt.

Der äusseren Veranlassungen und Bedingungen kann es Mehrere geben. Unter ihnen zeichnen sich

aus: a) die Beschaffenheit der Religion. Ist diese von dunklen Vorstellungen und Aberglauben erfüllt, so fördert sie die Schwärmerei und bringt sie hervor, wenn sie als eine mit Wundern, Geheimnissen und Ceremonieen überladene Religion vernachlässigt und bestritten zu werden anfangt. b) Verbindungen und Verhältnisse, in denen auffallende Gegenstände der Schwärmerei fesseln und ihre Lebhaftigkeit reizen. So das einsame Leben und die Entfernung von Umgang und den Vergnügungen der bürgerlichen Gesellschaft. c) Der Geist des Zeitalters. Entnervt durch Ueppigkeit bringt das Zeitalter der Schwärmerei Nahrung und unterstüzt die Neigung, sich Güter durch ungewöhnliche, von Arbeitsamkeit und Anstrengung entfernte Mittel zu verschaffen. Die öffentliche Meinung wirkt durch übertriebene Einbildungen; die Begebenheiten, die Auszeichnung versprechen, regen auf; Anstalten, welche die Phantasie entflammen und den Partheigeist nähren, ziehen an sich. So entsteht Schwärmerei dann, wenn sich der kriegerische Geist des Zeitalters mit Religiosität und doch auch mit Unwissenheit paart (wie in den Kreuzzügen). Alles sezt die Phantasie in stärkere Flammen, wofür man viel gewagt und Gefühle bestanden hat. Begegnet uns in unserm Zeitalter, in der Zeit der Aufklärung, noch Schwärmerei, so hat man in Rüksicht zu ziehen, dafs das Licht noch Viele blendet und selbst noch im Kampfe schwebe, und dafs die Extreme sich berühren. Die Schwärmer, welche in finstern Jahrhunderten oft die Rechte des freien und eignen Denkens behaupteten, sind in Zeiten der Aufklärung die gröfsten Feinde des Fortgangs desselben. — d) Individuelle

Umstände und Schiksale, besonders schmerzlicher Verlust. Die nähern Bestimmungen zeigen die Biographieen bekannter Schwärmer.

Die Heilung der Schwärmerei wird mannichfaltig erschwert und um desto mehr, je leichter diese entsteht, je länger sie gedauert hat und je weniger die Erfahrung gegen den Schwärmer gebraucht werden kann, der sie verwirft. Am schwersten ist sie als religiöse zu heilen, wie schon als metaphysische. Shaftesbury wollte durch Wiz und Laune und Satyre bessern. Allerdings kann diese Methode wohl die noch Nüchternen und Unangestekten bewahren, und das Abgeschmakte und Ungereimte der Vorstellungen kann dem, welcher es einzusehen vermag, nüzlich werden; allein dieses Heilmittel reicht nicht aus und ernste Behandlung ist meistens vorzuziehen. Richtig zeigte Mendelsohn, dafs die Vorurtheile nicht sowohl unterdrükt und von Satyre hinausgelacht, nicht durch äussere Macht und Ansehen hinausgeschrekt, sondern, dafs sie beleuchtet werden müssen. Sind Schwärmer schon als Schwärmer zu behandeln, so ist kein Sturm, sondern ein, mit Sanftheit und Vorsicht auf die Individualität gerichtetes Benehmen auszuwählen. Geist und Körper, Vernunft und Sinnlichkeit sind zugleich harmonisch zu beschäftigen, zu nähren und zu üben; daher auch Beschäftigung, selbst Handarbeit, erforderlich wird, wie Veränderung der Lage. Ausser den Heilmitteln finden wir auch Präservativmittel und unter diesen vorzüglich Folgende: Bekämpfung des Stolzes und Erhaltung der Bescheidenheit, nicht blos in seinen Meinungen, sondern

auch in Absicht seiner Ansprüche und Hofnungen. Bekämpfung der Liebe, und Einschränkung des Umgangs. Festes Halten an der Natur, Anhänglichkeit an die Wirklichkeit, mithin Beharren bei der Natur sowohl des Körpers als der Seele, bei den Grenzen des menschlichen Wissens. Studium der Naturwissenschaft, und fortgesezter, aber weise gewählter Umgang mit der wirklichen Welt. Widerstand durch Sinnesanschauung und Sinnesrichtung auf die Gegenwart. Cultur der höhern Kräfte, der Vernunft, besonders durch deutliche und gehörig zergliederte Begriffe, mit Verfolgung derselben bis auf ihren psychologischen Ursprung. Beschränkung einer herumschweifenden Wifsbegierde und practische Tendenz aller Untersuchungen.

Gemüthsschwächen.

Schwachheit unterscheide man von Schwäche. Jene ist eine leidentliche Bestimmbarkeit ohne zureichende Reaction, oder Mangel an Energie, an gehörig starker oder zweckmässiger Thätigkeit des Geistes, — eine Trägheit zum Auffassen oder zum Bearbeiten, zum Unterscheiden oder zum Vereinen des Gegebenen. Schwäche hingegen macht einseitige Unterdrückung einer Kraft aus, während die übrigen zu sehr beschäftigt und genährt werden. Die stärkern Gemüthsvermögen mindern die Agilität und Reizbarkeit und verdrängen oder übertäuben eins der (producirenden oder reproducirenden) Vermögen.

Bei den Gemüthsschwächen nimmt man in der gewöhnlichen Beobachtung noch nichts Wahnsinniges wahr und dennoch sind auch sie Unnatur, bei der überdies noch die Täuschungen des Gemüths mit anhaltendern Folgen und Aeusserungen statt finden. Wir finden entweder einen scheinbar völligen Mangel an Seelenäusserungen, oder Beschränktheit, Mangel an Thätigkeit und Ausbildung einzelner Vermögen (nicht Mangel an den Vermögen selbst, wie Erhard Schmid annahm).

Blödsinn.

Der Blödsinn (welchen Kant zu kühn Seelenlosigkeit nennt und von welchem Hoffbauer Zeichen angab, die zwar von einigen Blödsinnigen entnommen sind, aber nicht für das Allgemeine gelten) erscheint unter mannichfaltigen Formen, die einer Unterscheidung bedürfen. Man unterscheide den normalen Blödsinn des Kindes von dem abnormen. Jener ist nur scheinbar; dieser allein der wirkliche. Wollte man ihn mit Hoffbauer in den Mangel an Urtheilskraft finden, so würde er in jedem Kinde vorhanden seyn und den Blödsinn zu einem angeborenen machen. Vielmehr ist er das totale Unvermögen, Vorstellungen aufzunehmen und zu verarbeiten. Dies bezieht sich auf alle Vermögen, da es hingegen bei der Dummheit nur den Verstand angeht. Es ermangelt der Blödsinnige der Aufmerksamkeit und der Besonnenheit. In ihm zeigt sich, dafs die äusseren sinnlichen Eindrücke allein noch nicht die Seele des Menschen vollenden. Er erhält oft gleiche sinnliche Empfindungen, wie An-

dere, nur weifs er sie bei seiner schwachen Einbildungskraft nicht zu unterscheiden oder zu vergleichen. Selbst starke Eindrücke gehen ohne Wirkung bei ihm vorbei. Nur das, was seine Sinne auf grobe Art rührt, begehrt oder verabscheut er; so kann ihn nur der grobe Sinn des Geschmaks reizen. Fast ganz thierisch in seinen Vermögen, richtet er nie Aufmerksamkeit auf Gegenstände, und wenn der Dumme wenigstens falsche Schlüsse macht, so schliefst er gar nicht. Unentschlossen kann er sich nur zu Leidenschaften erheben. Wo seine groben Bedürfnisse befriedigt werden, da verweilt er, sonst flieht er die Menschen, weil er den Eindruk ihres Aeussern nicht fassen kann. Kindisch freut er sich über Spielzeug und Leckereien, die ihm gereicht werden, doch widersteht er den Hindernissen seiner Triebe bis zur Wuth. Die wenigen körperlichen Kräfte, welche er besizt, werden auch weniger verwendet, da die Seele unthätig ist. Darum kann ein Blödsinniger ein ganzes Leben in gleichem Zustande fortvegetiren.

Es gibt einen Blödsinn, der sich in jedem Lande auffinden läfst. Auf der tiefsten Stufe des Blödsinns aber stehen die Cretinen (Fexe) in den Thälern von Piemont, dem Walliserlande und im Salzburgischen. Gewöhnlich läugnet man ihnen alle Perfectibilität ab; allein auch unter ihnen lassen sich verschiedene Grade nachweisen*). Nicht alle haben gleiches

*) So fand Küttner die Kretinen in Steyermark und Kärnthen weniger thierisch als im Walliserlande. S. dessen Reise durch Deutschland, 1801.

gleiches Aeussere, nicht alle sind taubstumm. Dafs sie durch Verpflanzung aus ihren heissen Thälern in gebirgigte Gegenden verändert werden, zeugt für ihre physische Perfectibilität. Die Anlage zu diesem Blödsinne ist unter ihnen nicht ursprünglich, da oft Kinder, von gesunden Aeltern erzeugt, Cretinen werden. Wäre auch bei Allen eine gleiche Misbildung und Schiefheit des ganzen Schädels beobachtet worden wäre, so würde dies nur beweisen, dafs sie, wenn sich damit blos Instincte verbinden, mehr zur Thierheit als zur Menschheit sich neigen. Nun zeigen sich aber wirklich bei ihrer geistigen Perfectibilität Grade.

Der tiefste Grad dieser Schwäche, der sich jedoch selten zeigt, liegt darin, dafs der blödsinnige Cretin nicht zu gehen vermag, nicht sprechen kann, und ohne Geschlechtstrieb, nur Nahrung nimmt. Ein zweiter höherer Grad, der schon häufiger beobachtet wird, ist, wo der Cretin gehen lernt und Geschlechtstrieb, wie auch Neigungen hat. Bei dem dritten Grade zeigt sich das Daseyn aller äussern Sinne, dabei aber Sprachlosigkeit. Da kennt der Mensch schon die ihn umgebenden Gegenstände und läfst sich zu häuslichen Verrichtungen gebrauchen. Der Geschlechtstrieb wirkt stark, die Physiognomie ist minder auffallend und das Leben schwankt zwischen Thierheit und Menschheit. Ein vierter Grad enthält nicht nur den Gebrauch aller Sinnen, sondern auch einen Hang zu allen stärkeren und äusseren Eindrücken. Dann läfst sich der Blödsinnige nicht nur zu mannichfaltigen häuslichen Verrichtungen anstellen, sondern lernt, obgleich nur undeutlich

sprechen. Es beginnt also schon eine Verstandesbildung, durch welche die Unterscheidung von Recht und Unrecht möglich wird. Mehr gränzt dieser Zustand dann an Wahnsinn, welcher fixe Ideen fassen kann. So aber zeigen sich die meisten Cretinen wie andere Blödsinnige.

Mangel an früher Abweichung und Verwöhnung wirken mächtig ein, und die bisherigen Beobachtungen der erwachsenen Blödsinnigen nehmen darauf wenig Rüksicht, dafs durch Verwahrlosung ein solcher Zustand erregt werden konnte. Darum aber ist die Heilung möglich. Würde man Blödsinnige, wie Taubstumme in Instituten verpflegen, so würden die Beispiele von höhern Graden des Bewufstseyns und von Geistesthätigkeit minder selten seyn.

Beschränktheit oder Mangel an Thätigkeit einzelner Vermögen.

A. Schwachsinnigkeit, Beschränktheit des sinnlichen Wahrnehmungsvermögens. Diese Schwäche des Schwachsinnigen (hebes) ist nicht als natürliche zu betrachten. — Die erste Spur des Wahnsinns kann man in dem Unsinne, der ursprünglichen Blindheit, nicht blos des Auges oder des äussern Sinnes überhaupt, sondern zugleich auch des Triebes und Affects auffinden.

B. Schwäche des Gedächtnisses, — Vergefslichkeit, S. Ersten Theil S. 231 u. f. Die Erinnerungslosigkeit (Amnesie) entbehrt des Bewufstseyns von der Gegenwart wirklich vorhanden gewesener Dinge.

C. Schwäche der reproductiven Einbildungskraft. Dies ist die Schwäche des sogenannten Pinsels, der nur zum Nachahmen geschikt ist und nie Muster wird. Vgl. Ersten Theil S. 255.

D. Schwäche des Dichtungsvermögens und des Wizzes, die Schwäche des Stümpfsinnigen. Wo nur Verstand erfordert wird, kann dieser noch einen guten Kopf abgeben.

E. Schwäche der Urtheilskraft, — die Schwäche des Dummen. Die Bezeichnung dumm deutet eigentlich auf Mangel des Gehörsinns, welcher der Dummheit nicht selten zum Grunde liegt. Oft finden wir sie in Blöden, in denen jedoch mehr Mifstrauen zu sich, als in dem dummen Tauben statt findet. Der Dumme urtheilt und schliefst falsch, ohne Mifstrauen gegen seine Urtheile, daher er auch dreist im Handeln ist und dabei wagt. Die Aufmerksamkeit ist nie gefafst, daher die Entschuldigung, an Etwas nicht gedacht zu haben. Sich selbst genug geht der Dumme auf gut Glük aus und häuft mifsglükte Versuche auf einander. Es gibt nicht dumme Engel, sagt Jean Paul, aber dumme Teufel, weil das Gute stets auf Seiten der Kraft bleibt. — Verbindet sich der Mangel an Urtheilskraft mit Wiz, so zeigt sich Albernheit. So in denen, welche im männlichen Alter kindisch handeln, lebhaft und geschwäzzig sind, doch beides auf abgeschmakte Weise. — Mit Recht unterschied Kant

den Dummen vom Unwissenden. — Der Projectmacher ist nicht Jeder, welcher einem Projecte nachgeht, sondern der ein Gewerbe daraus macht. Meist hat er lebhaften Verstand und lebhafte Phantasie, seine Ueberlegung aber ist nicht haltbar; Möglichkeiten sind seine Sphäre, in der er einzig lebt.

F. Schwäche des Scharfsinns, — eine grillenfähige Spizfindigkeit, die sich als Mikrologie in Untersuchungen, in Entschuldigungen, in Berathschlagungen und Unternehmungen äussert. Man denke hier an die Chinesen und Rabbinen, an das alexandrinische und das scholastische Zeitalter. M. Vgl. Ersten Theil S. 258.

G. Schwäche des Verstandes. Der unbefangenen Einfalt, welche ohne Wissenschaft besteht, ist die Einfältigkeit, die Schwäche des Verstandes, welcher nicht viel zu fassen vermag, entgegengesezt. Dem Einfältigen bleibt der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung unerkannt. Man unterscheide von ihm theils den Bornirten, der in geringem Umfange doch richtig verfahren kann, und nur der Erweiterung für das Grosse nicht fähig wird, — theils den Unmündigen, welcher seines noch nicht gehörig entwickelten Verstandes nicht mächtig ist und sich dessen nicht ohne fremde Leitung bedienen kann. Viele bleiben absichtlich durch das ganze Leben solche Unmündige und wollen es seyn.

H. Schwäche der Vernunft. Man kann bei dieser Schwäche zwei Grade, in dem Thor und in dem Narren unterscheiden. Thor ist derjenige,

welcher in leere, werthlose Dinge Werth sezt und im Handeln unverdienten Zwecken das bestimmt, was Werth hat. Der Thor kann seine Thorheit nicht einsehen, und er hält sie entweder für Weisheit oder sieht wenigstens in ihr nicht das Ungereimte. Auf einem höheren Grade steht der Narr, zu welchem der Thor durch Anmassung gegen Andre und durch Egoismus wird. Dieser muthet Andern auf sich bezogen im Denken mehr zu, als er verlangen darf, und sezt in sich selbst einen höhern Werth als er vernünftigerweise thun sollte. Daher sind ihm Selbstzufriedenheit, Aufgeblasenheit Mangel an Besonnenheit, Geschwäzzigkeit eigen. Weiber sind Närrinnen im milderen Sinne als Eitle; Männer sind es als Hochmüthige. Dieser Hochmuth gränzt an die erste Stufe des Wahnsinns; daher er auch mit Wahnwiz für Eins gehalten wurde (wie von Erhard). Ehe der Narr auf diese Stufe tritt (wo er den sogenannten Stich hat), kann er Narrheit ohne Urtheilskraft, mithin verbunden mit Unklugheit zeigen, und dann bezeichnet ihn das französische fou. Andre Namen beziehen sich auf das Alter, wie Laffe der junge, Gek der alte Narr benennet wird.

Unwissenheit und Schwachheit des Geistes paart sich mit Zweifelsucht und Leichtgläubigkeit. Dies ist eine Thatsache, der eine collective Erscheinung des Erkenntnifsvermögens zum Grunde liegt, da sie in dem Geiste sowohl Schwachheit als auch Unwissenheit voraussezt. Diese ist ein Negatives, ein Mangel theils an Fähigkeit zu wissen, theils an Stoff (Ungelehrsamkeit) und an Fer-

tigkeit zu Erfahrungen und Einsichten (theoretische Ungeübtheit). Sie kann Mangel an aller, oder nur an mancher Erfahrung seyn, dabei ursprünglich und natürlich oder abgeleitet und künstlich.

Unwissenheit und Schwachheit des Geistes scheinen einander an sich schon verwandt, und sie sind ursprünglich verbunden; doch bald wird die Schwachheit eingeschränkt. Beide gesellen sich aber, oder sezzen sich in irgend eine Verbindung (nothwendig oder zufällig) mit zwei andern Erscheinungen, welche keineswegs einander verwandt; sondern vielmehr entgegengesezt scheinen.

Wie Glaube das Gefühl des subjectiven Entschiedenseyns über Gewifsheit mit subjectiver Befriedigung war, so ist Leichtgläubigkeit die überwiegende Fertigkeit im blinden Glauben. Zweifel hingegen besteht aus dem Gefühle des Unentschiedenseyns in der Annahme, mit subjectiver Nichtbefriedigung, daraus dann Zweifelsgeist, als die Fertigkeit das Geglaubte zu beschränken, und Zweifelsucht, als leidenschaftlicher Hang zu zweifeln, ja wohl Nichts zu glauben, hervorgeht. Diese und jene scheinen sich als Gegensäzze an sich betrachtet auszuschliessen, da Zweifelsucht wenigstens eine Schwergläubigkeit voraussezzen läfst; allein sie schliessen sich nur in der höchsten Uebertreibung aus und werden ursprünglich durch einander entwickelt, und späthin in ihren Schranken gehalten. Als totale Zustände sind sie einander entgegengesezt, nicht aber als partiale; wie Mancher im Theoretischen Zweifelsucht nähren und im Practischen leichtgläubig

seyn kann. Dennoch ist Zweifelsucht als Sucht immer stärker und zwar wild und stark, — Leidenschaft; Leichtglaubigkeit hingegen nur Geneigtheit, die leichter und mithin auch früher und nothwendiger entsteht, wie Glaube vor dem Zweifel, wie Vertrauen des Kindes vor dem Mifstrauen. Leichtgläubig war einmal jeder Mensch und ists immer auf gewissen Puncten; nicht so war er zweifelsüchtig. — Beide Erscheinungen enthalten als Gemeinsames, dafs sie als Fertigkeiten und zwar als unnatürliche sich verwandt sind, dafs beide entweder blos theoretisch oder auch practisch sind, dafs endlich beide aus Einer Quelle, dem Erweiterungstriebe (Wifstriebe), hervorgehen. So können sie sich aber nicht nothwendig ausschliessen.

Zu Unwissenheit und Schwachheit stehen sie in folgendem Verhältnisse. Zweifeln drükt an sich schon eine relative Unwissenheit aus, und der Skepticism selbst heifst (sogar bei Kant) eine kunstmässige Unwissenheit. Wenigstens gibt es einen Skepticism der gemeinsten Unwissenheit, welcher nichts zu beweisen vermag. Leichtgläubigkeit hingegen sezt nicht sowohl Unwissenheit, als Vielwissenheit voraus; allein nur eine blinde, mithin mehr eine Schwäche.

Unwissenheit erzeugt nothwendig a) Leichtgläubigkeit dann, wenn die Unwissenheit mit Vertrauen zu den Menschen und doch auch mit einem blinden Wifstriebe oder mit Trägheit der productiven Kraft in Verbindung steht. b) — Zweifelsucht dann (aber auch nur alsdann), wenn der

Wifstrieb sich mit Mifstrauen und mit willkührlicher Selbstthätigkeit der productiven Kraft verbindet.

Schwachheit erzeugt nothwendig a) Leichtgläubigkeit, wenn der Mensch grössere Empfänglichkeit für Reproduction als Production hat, wenn er in dunkeln Gefühlen lebt, und wenn die Schwachheit vorzüglich die Urtheilskraft betrift. b) — Zweifelsucht, wenn der Mensch seine Begriffe nicht zu entwickeln vermochte oder anfing, wenn sein Wahrheitssinn noch nicht genug entwickelt ist, und wenn er mit der Schwachheit Troz verbindet, der sich weder von Anderen befriedigen lassen, noch selbst befriedigen will.

Dennoch finden Leichtgläubigkeit und Zweifelsucht in Unwissenheit und Schwachheit nicht die einzigen und nicht die ausschliessenden Quellen; denn wohl kann eine gewisse Leichtgläubigkeit bei einer gewissen Stärke und einer gewissen Einsicht bestehen, wie bei denselben eine gewisse Zweifelsucht. — Leichtgläubigkeit nährt jedoch wieder die Unwissenheit, Zweifelsucht die Schwachheit.

Die genannten Gemüthsschwächen verbinden sich dann wieder zu Gemüthsverstimmungen, welche von den Gemüthskrankheiten im engern Sinne zu unterscheiden sind. In ihnen zeigt sich der Verlust des Gemeinsinns, doch auch noch Reste des Selbstbewufstseyns und der menschlichen Freiheit über sich selbst, wenigstens in einzelnen Momenten.

Irresinn.

Durch den Irresinn werden entweder die Gegenstände oder ihre Zahl, ihre Gestalt und Dauer falsch angegeben. Er ist entweder falsche Wahrnehmung einzelner Sinne oder falsche Wahrnehmung aller Sinne, in so fern dadurch Gegenstände ausser oder in unserm Körper bemerkt werden, die bald nicht, bald anders vorhanden sind. Dahin gehört dann das dauernde Doppelsehen, die Betäubung von sinnlichen Eindrücken.

Grübelei — Grillenfängerei — Launenwechsel.

Nicht jeder, welcher grübelt ist ein Grübler, in so fern jenes ein Nachdenken über Dinge bezeichnet, welche dessen unwerth sind oder welche nicht Gegenstand des Nachdenkens werden können. In dem Grübler mufs der Hang dazu vorhanden seyn, welcher sich an Vertiefung anschliefst. — Das Grübeln führt zur Unschlüssigkeit und zur Unthätigkeit, selbst wenn dem Grübler die Sittlichkeit als Gegenstand vorliegt.

Von ihm unterscheiden wir den Grillenfänger. Grille ist eine fixe Einbildung, verbunden mit Grübelei, welche ihr vorausgeht oder nachfolgt. Der Grillenfänger hängt an Möglichkeiten und ist weit entfernt, Pläne zu entwerfen. Lieblingsneigungen sind meistens von leeren Grillen begleitet und diese äussern sich dann im Denken und Handeln.

Die Grillenfängerei geht über in Grillenkrankheit oder Hypochondrie. Diese wird zunächst Ur-

sache von Einbildungen körperlicher Uebel und dann von Launen, und ist ein Irresinn über den Zustand des eignen Körpers in Beziehung auf Gesundheit. Aus dem Unbehaglichen des Zustandes, welches der Hypochondrist nur zu deutlich fühlt, entspringen Anwandlungen, die jedoch noch nicht als Narrenstreiche gelten können. Der Hypochondrist kann mit Recht, nach Kant, ein Grillenfänger der kümmerlichsten Art genannt werden. Eigensinnigkeit verbindet sich in ihm mit Mistrauen und Argwohn, welcher bis zum Wahnsinne führen kann. So lange die Aengstlichkeit den Kranken selbst betrift, bleibt es noch Hypochondrie; ausserdem geht sie in Tiefsinn über.

Neben diesen Zuständen finden wir den plözlichen Launenwechsel, welcher Ueberfalle der Phantasterei, unerwartete Anwandlungen von Einbildungen ausmacht. Der Wechsel ist plözlich und unzeitig; seine Folgen oft bedeutend, da mancher Selbstmord nur Wirkung eines Raptus war. Werden diese Ueberfalle der Regellosigkeit zur Regel selbst, dann tritt mehr Gefahr ein.

Steckenpferd — Ueberstudieren.

Die Verworrenheit des gesunden Verstandes hebt mit der Abschweifung an, welche man Steckenpferd benennt. Dies ist aber das Hängen an Gegenständen der Einbildungskraft, zu denen ein Spiel des Verstandes zieht. Im gewöhnlichen Sinne hat Jeder sein Steckenpferd, nur Jeder aus andern Beweggründen.

Auch das sogenannte Ueberstudieren würde hieher gehören, wenn es nicht an sich ein Unding wäre. Die Anstrengung des Studiums der Wissenschaften kann das Gemüth nicht verstimmen, wie schon Kant richtig bemerkte, und nur ein ordnungsloses, ein zu frühes oder unzusammenhängendes oder auf schwärmerische Hirngespinste der Einbildungskraft ausgehendes Studieren kann schaden.

Trübsinn — Schwermuth — Tiefsinnigkeit.

Trübsinn ist der Hang sich traurigen Gefühlen zu überlassen, sich ihnen ganz hinzugeben und wohl dabei zu streben, sich von der Wirklichkeit zu entfernen. Sein Grund liegt in einer zu grossen Empfänglichkeit für Gefühle.

Schwermuth heifst der Hang, durch den der Mensch ausschliessend an eine Vorstellung oder Vorstellungsreihe, von der er nicht zu entfernen ist, gefesselt wird. Alles berechnet er in Hinsicht seiner Thätigkeit auf diese Eine Richtung. Niedergeschlagenheit und Lebensmüdigkeit bleibt ihm dabei eigen.

Tiefsinnigkeit, Melancholie ist noch nicht völlige Gemüthsstörung, wie schon Kant annahm. Sie verweilt bei einer Vorstellung, ohne fortzuschreiten, und richtet die gesammte Kraft auf einen Zwek, ohne erhöht zu seyn. Die Vorstellungen, welche durch ihn ausgewählt werden, können einen wirklichen Grund dann haben, wenn sie sich auf den Körper oder einen leidenden Theil beziehen. Diese freilich noch immer sonderbaren Grillen, denen mei-

stens Gram zum Grunde liegt, drücken die Empfindungen nur falsch aus und meistens nach dem Grade der Bildung des Tiefsinnigen. Ausdauernd und unverrüklich stehen diese Vorstellungen, und werden auf mannichfache Weise, selbst nach subjectiven Verstandesregeln behandelt. Während der hellen Zwischenräume bemerkte schon Aristoteles in den Tiefsinnigen ein schärferes Nachdenken. Doch auch während der Anfälle entdekt man in ihnen Scharfsinn.

Eigenthümliche Züge des Melancholischen sind: a) Liebe zur Einsamkeit verbunden mit Neigung zum stillen Brüten. Den Umgang flieht er, weil durch ihn das Nachhängen an der Lieblingsidee gestört wird. b) Mifstrauen und Furchtsamkeit, und daher scheues und unstetes Auge, weil er jeden Widerspruch fürchtet. c) Ueberdrufs des Lebens, aus dem der Selbstmord hervorgeht. Hierbei kann Aberglaube oder Furcht die Ursache seyn; daher ihn bisweilen Angst und Todesfurcht wachend und träumend quält. d) Schwache Reizbarkeit der sinnlichen Empfindung, selbst des Betastungssinnes. Fast unempfindlich ist er gegen Schmerz und Marter, gegen Hizze und Kälte. e) Gespannte Aufmerksamkeit. f) Heftige und unveränderliche Neigungen, daher Ausdauer in Liebe und Hafs.

Die entfernte Ursache kann im Temperamente enthalten seyn; zu den äusseren Veranlassungen im Klima und in der Lebensart mufs dennoch auch eine Verstimmung des Geistes hinzukommen. Leidenschaften aller Art geben dazu die Gelegenheit her.

Sympathie.

Sympathie aus Streben nach lebhaften Vorstellungen ahmt den Zustand erst nach und wird zugleich in dieselbe Stimmung, ja zulezt ganz unwillkührlich versezt. Was erst willkührlich angefangen war, wird dann unwillkührlich fortgesezt; daher der traurige stürmische Drang des Tiefverderbten wie des Rasenden. Die Antipathie, wenn sie nicht Instinct ist, sondern in Krankheit übergeht, verräth sich durch unnatürlichen Abscheu vor unschädlichen Dingen, wegen Association der Vorstellungen.

Fixe Idee, — Irrereden.

Fixe Ideen nennen wir falsche Vorstellungen, mithin Einbildungen, die sich mit einer gewissen Beständigkeit äussern. Dennoch sind sie momentan, dies aber bald mehr, bald minder. Ihre längere Dauer läfst sie herrschender werden, und dabei immer mehr Verwirrung verbreiten. Werden sie zum Princip für das Handeln, so tritt Verrüktheit ein. D. Nord behauptet, dafs jedem Wahnsinne eine fixe Idee zum Grunde liege; dies aber läfst sich selbst bei der Raserei bezweifeln. Momentan hartnäckige Richtung für Momente läfst sich zugestehen.

Das Irrereden als blosser Anfall ist Krankheit und vorübergehend. Es wird oft erregt durch starke Einbildungskraft beim Anblicke eines Seelenkranken, beim Anblicke solcher Personen, welche die Leidenschaft des Hasses oder der Liebe wieder aufregen (wie in Shakespeare's Hamlet). Als solcher gehört es aber zu den Krankheiten. Einen Anfang

dazu kann man in dem Faseln und dem gedankenlosen Schwazzen finden. Das Selbstsprechen als abgeleitete (nicht, wie im Kinde, ursprüngliche) unwillkührliche Erscheinung gehört gleichfalls hierher, nemlich als einseitige Unterdrückung (nicht ursprüngliche Unfertigkeit in einer sich selbst beschränkenden Thätigkeit).

Verrückungen des Gemüths.

Die Bezeichnung Geisteszerrüttung dürfte nicht blos zu materiell, sondern auch unwahr seyn, da der Geist, d. i. Vernunft, oft noch unverkennbar, wenn auch nicht allein herrschend wirkt. Gemüthsstörung würde allerdings, wie Kant annahm, einen milderen Ausdruk als Verrückung bilden; dennoch ist für die gesammte Classe diese Bezeichnung die passendste und schiklichste. Verrückung deutet auf Versezzung der Seele in einen ganz andern Standpunct.

In der Bestimmung der Begriffe und der Eintheilung war ein willkührliches Verfahren das Gewöhnliche, welches selbst die Willkühr, mit der die Natur hier selbst zu verfahren scheint, überstieg. Die Begriffe wurden zum Theil zu weit gefaßt, wie, um andrer Deutschen nicht zu gedenken, die Definition mehrerer Engländer, Harper und Haslem, beweifst: der Wahnsinn sey eine fehlerhafte Verknüpfung bekannter Begriffe, unabhängig von den Vorurtheilen

der Erziehung und blindem Glauben, begleitet von heftigen Leidenschaften. Hier würden die Einbildungen der Verliebten nicht ausgeschlossen seyn.

Man gehe von der Bemerkung Kants aus: „Es ist verwundrungswürdig, dafs die Kräfte des zerrütteten Gemüths sich doch in einem System zusammenordnen und die Natur auch sogar in die Unvernunft ein Princip der Verbindung derselben zu bringen strebt, damit das Denkvermögen, wenn gleich nicht objectiv zur wahren Erkenntnifs der Dinge, doch blos subjectiv zum Behuf des thierischen Lebens nicht unbeschäftigt [unthätig, ungeübt] bleibe.“ *)

Vereint man zwei Hauptmomente, nemlich, dafs das gestörte oder verrükte Gemüth willkührlich nach seiner eignen Regel, die nicht mit den Erfahrungsgesezzen übereinstimmt, Gedanken verfolgt, und dafs es der höchsten Stufe nicht allein Vernunftmangel, sondern etwas Positives, Unvernunft, oder einen ganz entfernten und verschiednen Standpunct einnimmt und von da aus wirkt, so ergibt sich, dafs Verrückung überhaupt ausmacht: eine Versezzung der Directionslinien der geistigen Kräfte ausser ihrer Menschensphäre, also auch einen Privatsinn für sich, ein Isoliren von der allgemeinen Menschenvernunft. Diese Erscheinungen sind daher die tiefsten Erniedrigungen der Menschheit. Schreklich ist der Wahnsinn und schreklicher noch der Uebergang zu ihm. Viel Kraft liegt in ihm und doch ein Nichtsseyn.

---

*) S. dessen Anthropologie S. 147.

Willkührlich und in der Natur nicht begründet mufs die Eintheilung: allgemeine und auf bestimmte Gegenstände gerichtete Verrüktheit, heissen, theils weil in beiden dieselbe innre Vernunft rege ist, theils weil die zweite Gattung fälschlich von den Objecten entlehnt wird. Man unterscheide eine ruhigere, nicht wilde Verrüktheit (mania mitis) von einer wilden Verrüktheit (mania furibunda). Für die Arten der ersten zeichnet sich Kants Eintheilung aus, und man kann ihr sicher folgen.

A) Unsinnigkeit, Verrüktheit der übermässig lebhaften und starken Einbildungskraft, — tumultuarische Verrüktheit. — Schon im gemeinen Leben spricht man von einem unsinnigen Schwäzzer. Von Sinnen kommen drükt den Zustand aus, wo das Wahrnehmen unmöglich wird, und der Mensch abgeschnitten wird von der in der sinnlichen Welt, die ihn umgibt, ausgedrükten, seine Einbildungskraft mit Gewalt ordnenden, Vernunft. Unordnung herrscht in seinen Vorstellungen, die oft nur Eine Reihe ausmachen. So liegt in der Unsinnigkeit zugleich die Abwesenheit des Vermögens, Zusammenhang in die Vorstellungen zu bringen. Unsinnige Weiber schwazzen, unsinnige Männer radotiren.

B) Wahnsinn, Verrüktheit des Dichtungsvermögens, — methodische Verrüktheit. — Diese ist schiefe Deutung der äusseren und inneren Wahrnehmungen. Zum Grunde liegen hier noch die formalen Gesezze des Denkens, allein die selbstgeschaffenen Vorstellungen werden mit der Wirk-

Wirklichkeit verwechselt, obgleich in ihnen selbst viel Scharfsinn liegen kann, der sich schon in der List verräth. Wohin das wilde Feuer der ungezügelten Phantasie führen und wie es selbst nicht gemeine und nicht schwache Köpfe regieren kann, dies zeigt eine Reihe bekannter Beispiele (wie Tasso's und Swift's). Mit Consequenz führen Wahnsinnige ihre Entwürfe hindurch und man kann ihnen, ob sie gleich falsche Vordersäzze aufstellen, doch innerhalb ihres Wahnsinns nicht Gesezze des vernünftigen Denkens absprechen. Dies sind diejenigen, von denen Shakespeare sagt, dafs Methode in ihrer Narrheit sey.

C) Wahnwiz, Verrüktheit der Urtheilskraft, — fragmentarische Verrüktheit. In ihr ist die Thätigkeit der Urtheilskraft gestört, und die Einbildungskraft verknüpft spielend das als Allgemeines, was nicht verbunden werden kann. Weil sie Sprünge liebt, kann sie fragmentarisch heissen. Heiterkeit ist solchen Kranken eigen, die sich oft in unwillkührlicher Spasmacherei gefallen; dabei aber fehlt ihnen das Interessante und Gediegene.

D) Aberwiz, Verrüktheit der Vernunft, — systematische Verrüktheit. Der Aberwizzige fafst Principien auf, welche alle Erfahrung überschreiten und der Gegenstand, auf welchen seine Geistesthätigkeit gerichtet ist, macht das Unbegreifliche aus. Vernunft und Erfahrung reicht für sein Verfahren nicht zu. Meistens ermangelten solche Kranke der Erfahrung im Voraus und hängen, sich selbst genug, an ihren leeren Forschungen.

Die zweite Gattung der Verrückungen bezeichneten wir als wild, und dies ist die Wuth oder die Raserei.

Die Wuth kann an sich ein natürlicher Zustand als Affect des Zorns seyn, sich aber auch als Abnorme mit der Verrüktheit verbinden. Da sie nur in einem Anfalle, obgleich von längerer Dauer, besteht und öfters wiederkehrend und heftig ist, so prägt sie sich, wie der sich ausbewegende Paroxysmus in hizzigen Krankheiten, nicht tief ins Gemüth ein. Sie wird durch zufällige materielle Reize erregt. Oft kann bei ihr die Verkehrtheit des Verstandes ausgeschlossen seyn, wodurch sie zur Tobsucht wird und minder lange Dauer hat. Dennoch bleibt in ihr die Ueberlegung beschränkt, obgleich die Thätigkeit äusserst angestrengt und für die Beseitigung der entgegenstehenden Hindernisse gespannt. Die Furcht ist in solchen Kranken mit dem Bewufstseyn der Gefahr entschwunden. Sie toben stürmisch ohne Zwek, und zerstören; wobei man jedoch nicht an natürliche Anlage zur Grausamkeit denken darf. Es lassen sich namentlich folgende Züge in ihnen bemerken: Ausser derselben Unempfindlichkeit gegen alle Reize, welche bei der Melancholie statt findet, zeigt der Wüthende einen Anschein richtigerer Wahrnehmungen; Erinnerung, durch welche er nach dem Anfalle Alles, was er erlitten, erzählt, bisweilen auch das Geschehene nur unter andre Verhältnisse bringt; hervorstechende Leidenschaften; Erhöhung der Geistesthätigkeit, namentlich der Einbildungskraft. Oft gleicht die Wuth dem wohlthätigen Sturme und bringt die Natur in die richtige Lage zurük.

Wichtig mufs ein Naturgemälde der genannten Erscheinungen theils nach ihren allgemeinen Merkmalen, theils nach ihren charakteristischen Unterscheidungszeichen seyn. Könnte man die Angabe der Kennzeichen bis zur strengen Gewifsheit bringen, so würde die Heilung der Krankheit erleichtert werden. Täuschungen aber sind hierbei nicht selten, da mehrere einzelne Merkmale im gesunden Zustande vorkommen können, und nur im Vereine mit Anderen die Krankheit bilden, oder nur unter gewissen Bedingungen charakteristisch heissen können.

Falsche Zeichen nahm man stets an, in früherer Zeit als Omina. Das gemeine Volk schöpft bei den kleinsten Zeichen Verdacht; die Aufgeklärten glauben in allen vermeintlichen Eingebungen etc. Beweis zu finden. — Mit Recht kann man nach Erhard zufallige und bleibende Zeichen unterscheiden. Jene finden wir in den wirklichen Anfallen und sie sind die sichern und charakteristischen Zeichen; diese, welche als innere zu betrachten, bleiben mit jeder Lage des Kranken unzertrennlich verbunden, lassen aber das Allgemeine vom Besondern nicht unterscheiden. — Gewöhnlich bleibt man bei der Beschaffenheit des Körpers, also den äusseren Zeichen stehen und deutet aus der Physiognomie, aus dem specifiken Geruch, aus dem gezwungenen und ungemeinen Benehmen. Sichrer wären noch die Erscheinungen an den Sinnen z. B. an deren geringerer Reizbarkeit. Dennoch aber ist die Unempfindlichkeit bald bleibend, bald zufällig. Das sichere allgemeine und psychologische Merkmal der Verrüktheit (welches Kant aufstellte) besteht in den Ver-

luste des Gemeinsinns und des an dessen Stelle tretenden Privatsinns. Diese falsche Originalität bleibt das untrügliche innre Kennzeichen. Nur diejenigen originellen Entdeckungen können Gewinn gewähren, bei denen Jeder annehmen kann, dafs er es selbst habe entdecken können. Wer seinen Privatsinn für den Gemeinsinn nimmt, der sieht und hört allein, was Andre nicht sehen und hören, und sein Gedankenspiel ist blind. Die meisten Kranken dieser Art finden wir an dem grossen Räthsel der eignen Freiheit gescheitert. Sie trauen sich eine unwillkührliche Unabhängigkeit, eine schrankenlose Macht, selbst über das Schiksal im Einzelnen zu. Die Nothwendigkeit erscheint ihnen dann als eine zwar unwiderstehliche, aber doch auch als ein seltsamer und empörender, oder als Aufmerksamkeit erregender und tiefe Geheimnisse enthaltender Zwang. Sie glauben sich daher überall nicht sowohl mit der für das Athmen der Freiheit so wohlthätigen Nothwendigkeit umgeben, als vielmehr mit Stimmen, mit Schickungen, mit Unbegreiflichkeiten, mit unerwarteten Hindernissen und Störungen. — Dennoch darf man auch hierbei nicht zu rasch in Schlüsse übergehen, da man das Kennzeichen leicht einseitig aufnehmen kann. Zuweilen ist nur eine Kraft, die Kraft in einer Thätigkeit verrükt, indefs eine Andere in ihrer vollsten Wirksamkeit bleibt. So haben die meisten Kranken, wenn sie nicht sinnlos sind, ein starkes Gedächtnifs, oft viel Besonnenheit, und zwar nicht blos Consequenz, sondern auch Gegenwart des Geistes. Oft betrifft die Verrüktheit nur gewisse Puncte, ja oft nur Einen.

Die Erklärung der Seelenkrankheiten, namentlich der Verrüktheit, bezog man meistentheils auf den Körper. Hofbauer that als Psycholog unstreitig einen Schritt vorwärts, wenn er in seinen Untersuchungen andeutete, dafs kein anderes Vermögen der Seele in den Krankheiten derselben einen so ausgebreiteten Einflufs habe als die Aufmerksamkeit. Allein ist es wohl verstattet, aus dem Mangel derselben, und aus ihrer ungleichen und naturwidrigen Vertheilung schon zu erklären?

Bei der Erklärung kommt es darauf an: a) was erklärt werden soll, und b) woraus erklärt werden soll. Erklärung soll erhalten theils die zufällige krankhafte Form, theils die Möglichkeit der Entstehung des Stoffes in den Zuständen und zwar in allen Arten der Zustände; mithin soll gewonnen werden ein innrer lezter Erklärungsgrund der ersten innern Anfänge der Krankheiten.

Man unterscheide nun Ursache, Veranlassung und Bedingung. Der Körper ist nicht allein krank, sondern auch die Seele; dazu liegt die Bedingung in Beiden, die Veranlassung in Einem. Ursache ist das Bestimmende.

Klugheit und Thorheit entspringen aus Einer Quelle. Der Narr und der Dichter und der tiefe Denker, das Genie entstammen Einem Keime. Aus der öfteren Wiederholung entsteht sowohl Fertigkeit und Gewohnheit, als auch Geneigtheit, Hang und Sucht.

Die Anlage für die Krankheit liegt als Keim in dem Menschen, aber sie liegt auch in jedem Menschen, da sonst ihre Erscheinung unmöglich seyn würde. Diese Anlage prägt sich namentlich aus a) in dem Vermögen sich in einen eingebildeten Zustand zu versezzen; aus diesem Vermögen bildet sich allmählig b) Hang und endlich Sucht, sich mit Unterdrückung der Besonnenheit in einen geträumten Zustand zu denken. Jenes Vermögen ist sowohl für die Klugheit als durch die Narrheit erforderlich und begründet das Dichtertalent. Jene Anlage verräth uns ferner c) ein unstetes Gefühl, d. i. ein schneller Wechsel von Stille oder Niedergeschlagenheit und ausgelassener Munterkeit; d) die unwillkührliche Verbindungsart der Vorstellungen in Einfällen, deren Behandlung das Genie oder die Seelenkrankheit anzeigt und in Gewohnheit übergehend zur Geneigtheit werden kann; endlich e) das Vermögen sich zu isoliren von der Aussenwelt und sich von Nichts in seiner Thätigkeit des Untersuchens stören zu lassen.

Ausser dieser allgemeinen Anlage, aus welcher eben sowohl Natur als Unnatur hervorgehen kann, gibt es nichts Angeborenes, nichts Erbliches und keinen organischen Fehler als Ursache. Vielmehr wird die Ursache im Gemüth enthalten, grösstentheils hängt es von dem Menschen selbst ab, ob er ein Narr seyn will. Sogar physische Ursache (z. B. erhöhte Reizbarkeit oder Verlezzung des Gehirns, des Geschmaks, des Gehörs) sind nur äussere Veranlassungen im Körper und nicht ausreichend. Auch

wird hierbei nicht selten Wirkung für Ursache angesehen (so bei mancher im Gehirne bemerkten ungewöhnlichen Erscheinung). Troz den vermeinten Beobachtungen von Haslam und Anderen von erblicher Anlage des Wahnsinns, wird dieser dennoch nie angeboren und kein Kind ist verrükt. Auch kann der Ursprung nicht in organischen Fehlern liegen, da die Krankheiten häufig geheilt werden. Neben der Veranlassung durch den Körper mufs stets eine innere Stimmung des Gemüths vorhanden seyn.

Nach diesen Prämissen bietet sich die zweite Frage dar: Woraus soll erklärt werden? Vielleicht aus einem Vermögen, wie z. B. aus der Aufmerksamkeit oder der Besonnenheit? Dagegen spricht aber, dafs es kein krankes Vermögen an sich gibt, und dafs, gesezt es sey das Vermögen (die Aufmerksamkeit) krank, aufs neue die Fragen entstehen: Woher diese Krankheit des Vermögens? warum ist es zu schwach oder zu stark? — Doch wir dürfen nur immer weiter zurükgehen und wir finden endlich ein (erst unwillkührliches, dann willkührliches) Interesse der Lust und des Vorsazzes an einer andern naturwidrigen Richtung. Dieses Interesse sehen wir aus einem noch tiefer liegenden Vermögen entspringen, aus dem Vermögen, sich einen andern Zustand als der uns eigenthümliche einzubilden oder lebhaft vorzustellen, aus dem Vermögen sich zu isoliren von der Aussenwelt (Einbildung — Vertiefung).

Woher aber diese entschiedene, fortdauernde naturwidrige Richtung? Woher der Hang zu jener

hellen Selbstvergessenheit und zur Vertiefung? In uns liegt unser Feind, unser Gift und Tod, wie unser Leben und unsre Arzenei. In zu schwacher oder in zu starker blinder Thätigkeit liegt die Hauptquelle. Die Geisteskrankheiten sehen wir hervorgehen aus starken mit Verblendung und Ausschweifung der phantastischen Einbildungskraft verbundenen Gemüthsbewegungen und Leidenschaften, mithin aus einer beschränkten Richtung einer fortdauernd isolirten Kraft. Die Bilder der nicht gezügelten, also blind wirkenden Einbildungskraft gewinnen das Gefühl, und die Vorliebe zu denselben läfst sie für die Wirklichkeit, das Werden (Versuchen) für das Seyn (Stillstand) nehmen. Da steht der Mensch im eigentlichen Sinne still, da fixirt sich das Bild in eine fixe Idee, weil er vor dem Bilde erst mit Befremdung und mit Glauben steht, dann immer wieder dazu getrieben wird; da weilt er vor ihr und schaut sie an als sein Idol, ohne sie als seinen bösen Dämon zu erkennen. Zwar ist der Mensch auch im gesunden Zustande nicht gänzlich frei von fixen Ideen, allein er mag sie da nur als Axiome aufstellen, ohne über ihre Haltbarkeit zu reflectiren. Jene Macht aber, welche Bilder über den Menschen haben, verbunden mit der Sucht, sich das Personificirte zu realisiren, schuf die feindlichen Geister und nährte die Geneigtheit, diesen dasjenige zuzuschreiben, von dem wir wohl wissen, wie es durch und in uns entstanden sey. Hier ist der Mensch ersessen auf ein Bild und eben dadurch besessen, hingerissen von einer fremden Persönlichkeit und Freiheit, nicht erzogen von seiner eig-

nen. Leidenschaften stören durch die sie begleitende fixe Idee der Phantasie schon die Besonnenheit wie den Gemeinsinn, führen zur Willkühr, zum logischen Eigensinne und zur practischen Selbstsucht, und binden die wahre Freiheit. Dazu wirkt der grosse Reiz der Täuschungen. Leidenschaftliche Hofnungen und Wünsche schwächen den Verstand, nähren und unterhalten den Hang sich zu vertiefen, wobei das Bewufstseyn verschiedener Grade fähig ist.

Dies ist die allgemeine Ursache, welche der Arzt vorher kennen mufs. Die Diagnostik soll ihm nur lehren, in jedem Subjecte die besondere Ursache zu entdecken, das ist, die individuelle Modification jener allgemeinen Ursache im Verhältnisse zu den äussern Veranlassungen.

Die Veranlassungen liegen zum Theil in dem Körper, zum Theil in der Seele. Jene sind oft zu verborgen, um sie nachweisen zu können; auch kennen wir den Einflufs des Gehirns auf die Seele nicht bestimmt. Diese sind vielfach und davon die vorzüglichen Folgende: a) Unglükliche Bildung, vorzüglich als Mangel an sittlicher Bildung und Verleitung zum Aberglauben. b) Unglükliche Liebe. c) Egoismus in allen seinen Arten, Eitelkeit und Stolz und Eigensinn. d) Schwächung der Besonnenheit und Aufmerksamkeit in Hinsicht der Aussenwelt und der innern Entschlüsse, durch Einsamkeit und Geselligkeit, durch überhäufte Zerstreuung und Gesellschaft. So schwindet der Geist, der an Thätigkeit gewöhnt

war, aus Mangel an Beschäftigung; so entsteht Tiefsinn aus Entsagung gewohnter Arbeiten. Gelegentlich wirken zu dem Ausbruche der Krankheit auch der schnelle Uebergang vom Mangel zum Ueberflusse und überhaupt rascher Glükswechsel, wie Mead aus Erfahrungen bewies, ob er gleich dabei zu beschränkt die Freude allein in Rüksicht zog, da im Gegentheile Traurigkeit heftiger und intensiver wirkt. Affecte können allerdings den Wahnsinn zum Ausbruche bringen, wie zu grosse Freude, da mehr Kraft dazu gehört den betäubenden Wirkungen des unerwarteten Glüks zu entgegnen als dem Unglücke zu trozzen. So können die drückendsten und heftigsten Gefühle den Ausdruck auch ohne vorher bemerkbarer Geneigtheit vermitteln. Zufällig wirken dabei Schmeichelei, Aufredungen und Versprechungen.

Nach den äussern vermittelnden Umständen läfst sich nun genauer bestimmen: wer den Geisteskrankheiten am meisten unterworfen sey?

Ziehen wir das Zeitalter in Rüksicht, so ergibt sich, dafs die frühesten Zeitalter, wie die frühesten Bildungsstufen ihnen am wenigsten unterworfen sind. Wer wenig Verstand hat, verliert ihn darum nicht, weil er sich nicht eine so grosse Reihe von Vorstellungen bilden kann. So sind in unsern Zeiten die Blödsinnigen minder häufig, dagegen die Wahnsinnigen in grosser Zahl vorhanden und zwar theils aus physischen Ursachen, theils aus psychischen, unter denen die vermehrten Bedürfnisse und erhöhten Leidenschaften, die oft mifslungenen Entwürfe, die einseitige Ausbildung und die Verweichlichung durch Luxus hervorstechen.

Die ältesten und ungebildetsten Nationen sind in ihrer Wildheit einem beständigen thierischen Triebe und dabei einer thierischen sinnlichen Wuth, die Halbgebildeten öfteren Ekstasen Preis gegeben. Einseitig gebildete Nationen hegen einen trunknen, wilden Freiheitsschwindel, den schon Josephos (Archaeol. XVIII. 1, 2.) als Wahnsinn der Völker bezeichnet. Dennoch werden sich unter Wilden seltner Wahnsinnige zeigen, da dazu schon eine starke Phantasie vorausgesezt wird. Auch kann wohl der Umstand, dafs alle Volksgenossen, vermöge ihrer gleichern Bildungsstufe gleichenthusiastisch sind (wie bei den Kindern), den Wahnsinn unter wilden Völkern ungleich seltner machen. Unter einzelnen Völkern wirken besondere Ursachen. So finden sich in England die meisten Wahnsinnigen, und vorzüglich in religiöser Hinsicht, veranlafst und genährt durch methodische Schwärmerei. Unter den stillen Holländern kommen meistens nur stille Melancholische, wenig Rasende vor. In der Schweiz leitet Bigotterie und Gewissensscrupel öfter zum Wahnsinne; in England der Ehrgeiz, in Frankreich die Liebe, namentlich bei Weibern.

In Hinsicht der Geschlechter läfst sich annehmen, dafs die natürlichen Geschlechtskrankheiten der Weiber mehr Wahnsinn und Wahnwiz für diese vermitteln, als man jene Krankheiten unter den

Männern findet. Kindbetterinnen verfallen häufig in Wahnsinn. Uebrigens führt den Mann mehr Ehrgeiz dahin, das Weib mehr Mifshandlung. Des Mannes fixe Idee bezieht sich mehr auf seine Verhältnisse und bald fafst er die fixe Idee ein Gott zu seyn; das Weib dünkt sich mehr begnadigt und in Verbindung mit der Gottheit.

Dem Alter nach fällt die gröfste Zahl der Wahnsinnigen in die Zwischenzeit zwischen dem dreisigsten und vierzigsten Jahre, wie es die Berechnungen von W. Black und Haslam beweisen. Blödsinnig kann schon das Kind seyn, nie aber wahnsinnig; selbst Blödsinn hängt nicht immer von der Organisation des Körpers ab *). Die Beobachtungen, welche Greding und Perfect aufführen, sind wegen der Nebenumstände unglaublich und können mit Recht bezweifelt werden **). Obgleich es kein gestörtes Kind gibt, so gewinnen unsre Kinder doch durch launige Mütter selbst Launen des Gefühls und

*) M. S. die Beobachtungen des Arztes Elvert in Maucharts Repertorium 1801. VI. S. 121 f.

**) S. Greding's medicinische Schriften I. Th. S. 280. Perfect erzählt in der 3ten Ausgabe seiner Annals of Insanity N. 62. die Manie eines 11jährigen Knabens ohne bemerkbare Ursache, und zugleich, nach Sorry (Lorry?), von einem rasendtoll gebornen Kinde, welches vier Tage nach der Geburt kaum vier Frauen regieren konnten. Allein konnten dies nicht Krämpfe gewesen seyn, da die Raserei starken Geist voraussezt? mithin nur ähnliche Symptome, doch unähnliche Ursachen?

Eigenwillen der Begehrungen, also Verstimmungen der Kräfte und sogar fixe Ideen (von Näschereien etc.) Das Mittelalter ist das Alter, in welchem die Sorgen und die Qualen des Ehrgeizes beunruhigen, wo eine fortdauernde Unruhe verzehrt und zur Zukunft treibt; darum ist es die dem Wahnsinne vorzüglich eigene Zeit. Dafs der Wahnsinn bis auf das späte Alter ausdauern könne, bezeugen Beispiele bei Greding und Anderen.

Psychologische Behandlung und Heilung der Seelenkranken.

Bei der psychologischen Behandlung der Seelenkranken können wir nun von den allgemeinen Voraussezzungen ausgehen: 1) dafs das Uebel wenigstens einen psychischen Ursprung habe, d. h. dafs der Mensch als solcher in sich Etwas trage, was der Irreleitung fähig sey; dafs er ein Vermögen besizze, wollten wir es auch nur Anlage nennen, also doch eine Fähigkeit von Natur, in seinem Innern zu erkranken. Dies hiesse nun nichts Anderes, als der Mensch hat von Natur eine Anlage auch zur Unnatur. Und nur der Mensch, nicht das Thier hat diese Fähigkeit, weil er allein zur Freiheit berufen ist, d. h. weil er sie sich verdienen, oder sichern soll. Unnatürlich ist dabei nicht in einem so strengen Sinne zu nehmen, als sey es übernatürlich, vielmehr liegt nur darin: kein Mensch, auch kein

Wahnsinniger kann aus der Natur ganz heraustreten; es gibt nicht nur in der Störung seines Innern noch eine Regel, sondern sogar dieselben ewigen und unwandelbaren Naturgesezze, wie für den Ungestörten. Vielleicht folgt selbst der Wahnsinn den Naturgesezzen blinder; nur dafs er sie nicht unterscheiden kann. Daher kann man nicht blos den Wahnsinn classificiren, sondern dadurch wird es auch dem Menschen möglich, ihn in Anderen zu verändern. Darum endlich liegt in der Behandlung der Irren für den, welcher in sich selbst die reine Natur bewahrt, auch nichts Bedenkliches oder ihm selbst Gefährliches; denn auch in Jenen ist die Menschheit nicht erstorben.

2) Das Uebel stammt sogar aus einer reinen, unschuldigen Quelle; denn diese Quelle ist die Anlage, und aus ihr, ja oft aus einer schon herrlich entfalteten Fähigkeit entsprofs die Verirrung. In der Anlage kann also der Wahnsinn nie haften, an keinem Vermögen im Menschen, mithin auch nicht an der Phantasie, oder an den Begierden. Nur zum Mitwirken können sie, dazu falsch genug, dienen.

4) Keine Seelenkrankheit herrscht durch alle Kräfte in gleichem Grade hindurch, da auch kein Mensch die ganze Menschheit in sich vereinigt.

5) Der innern Disharmonie ist nur durch Eingreifen in das Innre beizukommen, d.i. durch Mitwirkung; allein auch nur durch Mitwirkung seiner vollen Kräfte, nicht durch ein einziges Vermögen

des Kranken (etwa durch theoretische Vernunft allein). In jeder Krankheit liegt zugleich der Keim zur Besserung, und so gilt auch hier: „Der böse Geist, der zur Unzeit oder mit Uebermaafs fortreifst, ist auch zugleich der Gute, der bessert, was er schlimmer machen half*)". Darum aber ist die Ursache jedesmal zum Heilmittel umzuschaffen.

Den allgemeinen Charakter finden wir in einer fertigen angenommenen, einseitigen und naturgemässen Richtung aller oder einzelner Seelenkräfte und Arten, welche bald die Aufmerksamkeit, bald den Willen, bald die Besonnenheit und das Interesse betrift. Ist die Richtung die richtige, so gab sie die ächte moralische Freiheit; ist sie falsch, so erhielt sie der Mensch und er ergriff sie durch eine seiner Natur immer widersprechende Willkühr. Durch diese Richtung wird dann entweder das Gefühl verstimmt, oder die Neigung überspannt oder die Einsicht verdunkelt. Darum aber liegt in der Richtung der Schlüssel; nicht in einem Vermögen. Auch im Wahnsinne bleiben vielmehr noch Vermögen übrig, welche, obgleich unwillkührlich, wirken (wie der Hang zur Gewöhnung, der Trieb der Nachahmung) und nur entlokt seyn wollen.

Die medicinische Behandlung der Seelenkranken mufs sich mit der psychologischen verbinden, so wie überhaupt die Frage noch zu beantworten steht, ob nicht alle Krankheiten eine zusammengesezte Cur,

*) Lebensgeister aus dem Klarfeldischen Archive T. II. S. 9.

eine medicinische und eine psychologische verlangen. Bei den Seelenkrankheiten ist es ausser Zweifel. Immer mögen Kampfer, Belladonna, Nieswurz, Stechapfel und dergleichen Mittel eine specifische Einwirkung auf das Sensorium äussern, so wandte dagegen auch Boerhave den psychologischen Terrorism bei einer Anzahl epileptischer Kinder im Harlemer Arbeitshause an. — Die Heilmittel, welche auf die Seelenkranken medicinisch angewendet werden, können theils mechanische (welche vermöge ihres Druckes, ihrer Gestalt und Festigkeit wirken), theils chemische (vermöge ihrer Mischung) seyn. Allein angewendet reichen sie nicht aus und man kann für sie keine Curmethode entwerfen. Kein Versuch, einzig auf physische Behandlung beschränkt, gelang völlig.

Die Seelenheilkunde bedarf allerdings überhaupt noch der methodischen Vervollkommnung und man wird viel geleistet haben, wenn in Irrenanstalten eine zweckmässig eingeleitete psychologische Experimentation eingeführt und eine psychologische Polizei in den Hospitälern ausgeübt werden wird. Die Anstalten gnügen nicht und es wäre besser keine zu errichten, als nur solche, welche Zuchthäuser ausmachen, in welchen wilde Thiere verwahrt werden mögen.

Die psychologische Behandlung selbst haben wir durch die obigen Voraussezzungen schon bestimmt. Vierfach ist ihr Inhalt.

1) Beobachtung. — Mit der Beobachtung wird zugleich ein eben so geschiedenes als tiefes Eindrin-

dringen in das ganze Gemüth, ein Auffassen der verborgensten Bewegungen, ein inniges Verstehen und reines Ahnden des Göttlichen auch in den abschreckendsten Umgebungen erfordert. Unterstüzt wird sie durch Bekanntschaft mit der frühern Bildung und der daraus bis jezt hervorgetretenen Individualität des Kranken.

2) Beurtheilung. — In dieser wird die Bestimmung des Wesentlichen und Charakteristischen, die Unterscheidung desselben von dem Zufälligen, der Schluſs auf Art und Grad und die Abneigung der entfernteren und der nächsten Ursache enthalten.

3) Begegnung, d. i. negative Behandlung. — Sie besteht in der vorsichtigen Entfernung von weiterer Entweihung des Innern, die Entfernung aus reizbaren äussern Lagen, aus widrigen Umgebungen und von nährenden Stoffen für die Leidenschaft überhaupt und die vorhandene Stimmung insbesondere. Dahin gehören die frühe pädagogische Behandlung (z. B. der Dummen), die Hinwegleitung der Aufmerksamkeit von Gegenständen, an die sie durch ein Interesse des Vorsazzes gefesselt sind (so durch die Macht starker sinnlicher Eindrücke). Diese Behandlung verfährt indirect, — daher stillschweigend und nicht gradehin widersprechend, nicht kategorisch abläugnend oder spottend; sie hat den Schein, eine fixe Idee zu schonen mit der dennoch vorgenommenen Untergrabung zu verbinden. Auch hier gibt es keine pia fraus; denn der Psycholog betrügt nicht, insofern er wirklich vorhandene gute Keime

anerkennt und darauf fortbaut. Die Begegnung enthält zugleich die mittelbare Vorbereitung der Heilung, die weise Benuzzung von glüklichen Momenten, die man herbeiführen kann, von angemessener Gesellschaft liebenswürdiger und doch anspruchloser Menschen.

4. Heilung, d. i. positive Einwirkung auf das Innre, unmittelbar (direct) und individuell. Sie ist zweifach, entweder Exaltation des Schlummernden und Erschlafften, oder Depression des Exaltirten und des Uebermasses. Hier mufs eine Harmonie die Disharmonie auflösen, d. h. ein Mensch von ungetheilter und ungestörter Kraft heilend seine Eigne mittheilen. Dies geschieht durch Verbindung

1) der Biegsamkeit — und der Festigkeit des Charakters,
2) der milden Schonung — und der unwandelbaren Consequenz,
3) ohne menschenfeindlich stürmische Gewalt — und doch mit dem mächtigsten Vertrauen in die Wirkung moralischer Mittel.

So wird Eingehen in die Ideen, Herablassung und Umgang mit derselben fixen Idee, als der Kranke nährt, verlangt. Dabei muls man mit der fixen Idee nur zu spielen scheinen, doch keineswegs täuschen. Wohl ist eine fremde Auctorität nöthig, wie bei dem Kinde, das ebenfalls nur halb stark und halb ohnmächtig. Dem Kranken stehe sein Retter als ein äusserer Gott da, bis er ihn in seinem Innern näher finden lernt. Doch dieser nähere sich dem Unglüklichen so fern und so allmälig, wie ein Gott; also nicht theilnehmend und herablassend, sondern vorzüglich mit Achtung des Göttlichen, weder tändelnd noch spottend, sondern erhebend, schaffend, befruchtend, belebend und befreiend. Er sey also selbst ein Bild der Ordnung des Ganzen, der nicht schwachen, sondern starken Güte. Achtung flöfst Gegenachtung ein und wekt in dem Ungebildeten Ehrfurcht oder gar Furcht, in Andern Verehrung des Nothwendigen; darum sei die Behandlungsart auch gleich und fest *).

Assimilation ist für den Heilenden Bedingnifs. Sein Geschäft wird durch bescheidene Ableitung und Aufleitung

1) Ausgleichung entweder des durch Vernachlässigung Unentwickelten oder des durch Verbildung Verschrobenen **).
2) Gewöhnung an die Natur und ihre Schranken, an Ordnung und ihr Gesez ***), an har-

*) So wekt und unterhält Willis vorzüglich das Gefühl der Furcht und Abhängigkeit oder die Nothwendigkeit in dem Unglüklichen mit Erfolge.

**) Dies kann oft geschehen, indem man den Kranken in Noth sezt. So ward ein Wahnsinn aus Schrek durch das heroische Mittel des Untertauchens unter Wasser geheilt. S. Perfects Annalen.

***) So heilte sich ein Kranker M—s selbst, indem er sich fest auf etwas fixirte; so auf einen in Glas geschnittenen Calender

monische (Körper und Seele und alle Kräfte derselben umschliessende) regelmässige und zwekmässige Thätigkeit im Wirken mit andern Menschen und mit edeln Naturen*).

5) Weckung des sittlichen Gefühls, sanfte Veranlassung eines freien Kraftgebrauchs und Aufruf eines festen Vorsazzes.

Nur so führt der Gute seinen Bruder zu sich selbst, d. h. zu dem kranken Selbst und dessen Beschauung, aber auch zu dem Göttlichen im Grossen und in ihm zurük. Sofern ist's nicht derselbe Weg, den er zurükging; durch verwandte Neigungen, nicht durch Leidenschaft. Allenfalls kann

---

und bei Visionen auf einen Baum und dessen Blätter. Darum wird auch zur Richtung auf die Objecte das zu empfehlen seyn, was zerstreuten Knaben wohlthut, nemlich Vorlegung vielseitiger Naturobjecte, und z. B. Anlegung von zwekmässigen Naturaliensammlungen. Jener Kranke lieferte übrigens das merkwürdige Beispiel, dafs er als ein Halbwahnsinniger, mit der fixen Idee einer ihm begegnenden nothwendigen Bestimmung, einen Melancholischen durch das Selbstvertrauen, dafs er diesem Menschen gewifs leicht von seinen düstern Ideen befreien könnte, aufhalf, und indem er sich auf ihn richtete, selbst geheilter, kräftiger und besonnener ward.

*) Daher kann Benuzzung der Zuneigung zu dem weiblichen Geschlechte, vorzüglich Pflege durch dasselbe nicht wenig mitwirken. So soll das in dem Irrenhause zu Charendon errichtete Gesellschaftstheater, auf welchem die Wahnsinnigen oft selbst in Verbindung mit ihren Anverwandten auftreten, heilsamen Einflufs haben, da neue Ideen in den Kranken gewekt werden. M. s. d. Freimüthigen aufs Jahr 1805. Stk. 4.

Rükführung zur Kindlichkeit statt finden. Die Kraft der Rettung bleibt immer in dem Menschen selbst verborgen und in der Natur der Seele enthalten, die durch moralische Erregungen des natürlichsten Triebes und dessen feste Richtung wieder eingegliedert wird. Den Keim der Vernunft, der auch im Wahnsinnigen, wie im Ungebildetsten, vorauszusezzen, suche man auf und bewahre diesen Funken vor Verlöschung, damit er durch Belebung erhöht und Sieger über die übrigen Merkmale der fixen Idee werde.

Die Hofnung zur Genesung der Seelenkranken verhält sich umgekehrt wie die Dauer der Krankheit. Ueber die Heilbarkeit der verschiedenen Krankheiten ist noch zu wenig Sicheres und Befriedigendes bekannt und in allen den dazu aufgestellten Berechnungen mangelt das Zuverlässige und die Angabe des Steigenden mit der steigenden bessern Behandlung. — Wahnsinn aus physischen Veranlassungen ist heilbarer, sagt der Arzt Haslam. Vollkommene Raserei scheint nach mehrern Angaben leichter geheilt zu werden, als Wahnsinn und Melancholie; so wie sich diejenigen Arten des Wahnsinns leicht heilen lassen, welche plözlich entstehen, als der periodische. Wahnsinn aus Stolz kann eher gehoben werden, als Wahnsinn aus Liebe, da jeder das stärkste Gefühl seiner Selbst enthält, diese das Selbst in einem Andern verlor. Selten nur werden die Kranken wieder hergestellt, welche in dem Aussern vollkommne Gesundheit zeigen; am schwersten die Gemüthskranken aus Religionsschwärmerei, da sie

meistens zur Verzweiflung und zum Selbstmord führen; nie der Wahnsinn der völligen Abstumpfung, wie derjenige, der aus Epilepsie oder aus dem Mifsbrauch des Queksilbers entstand. Dennoch kann die Heilbarkeit nicht nach kurzer Frist abgeläugnet und aufgegeben werden. Muth und gleichmässiges Ausdauern darf den Seelenarzt nie entschwinden; wachsam hat er jede individuelle Wirkung (mancher Art von Drohungen) und vorübergehende Launen zu beobachten und die Reizmittel nach Versuchen zu prüfen.

Dritter Theil.

Individualpsychologie.

Individualität.

Ist die Mannichfaltigkeit schon in der weiten Schöpfung grofs, so ist sie am gröfsten in der Menschenwelt, denn hier ist der Mensch zugleich sein eigner Schöpfer und Umbildner. Troz den Zergliederungen aber übersieht man dennoch nicht selten die grosse Mannichfaltigkeit der Natur und die Meisten wissen nicht einmal, wie reich oder wie arm sie in sich selbst sind und was ihr eigentliches Mein und Dein sey; noch weniger, dafs dies Mein und Dein der Grund zu tausend Misverständnissen von Anderen und zwischen Anderen sey. Wenn man aber auch seine Eigenheit eben sowohl als sein Eigenthum kennen gelernt hat, so wissen noch Wenigere es zu sichern und selbst die Tugend, die man doch eine lange Gewohnheit nennt, kann noch ein Raub des Verführers werden. Das Allgemeine liegt nur als ein Schema in uns; überall erscheinen in uns individuelle Bestimmungen.

Individuum drükt das aus, was als untheilbarer Theil für sich besteht, was nicht theilbar ist, ohne es als Thier oder Mensch aufzuheben. Nicht jedes Individuum aber ist ein Selbst und kann

zum Selbstbewufstseyn gelangen. Dies besizt nur der Mensch, das heifst, er ist ein Ich, sofern es auf eine besondere Art besteht, erregt und bethätigt wird, das ist, mit irgend einer Selbstbestimmung.

Individualität heifst im Menschen die Selbstheit, sofern sie nicht blos das Selbst ausmacht, sondern auch durch das Selbst vermittelt ist. Sie besteht aus der Mischungsweise der Receptivität und Spontaneität, und ist theils eine ursprünglich gegebene (als Thier, als Mensch) in der Anlage, theils eine angenommene, theils eine erworbene. Wir finden sie ferner im Menschen als extensiv-weit und intensiv-stark; in der lezten Hinsicht dem Charakter näher.

Sonach besizt nicht der Mensch allein Individualität, sondern jedes Individuum. Kein Ding in der Welt ist dem Andern ganz gleich. Nur hat nicht jedes Individuum jene Selbstheit, nicht gleich viel und gleich abweichende Individualität.

Man unterscheide die Individualität des Menschen

1) von der Eigenheit, welche der Gemeinheit entgegensteht und eine Abweichung von dem Gewöhnlichen in den Einzelnen ausmacht. Solcher Eigenheiten hat Mancher wenige, Mancher viele; immer aber müssen sie als Fehler angenommen werden. Da sie nur zufällig entstanden und ohne Bewufstseyn bestimmter deutlicher Gründe angenommen sind, so gelten sie als Launen. Individualität kann ohne Eigenheit bestehen.

2) Sonderbarkeit (Bizarrerie) — eine seltsame, meistens unnatürliche Auszeichnung seiner Aeusserungsarten, Manieren und Handlungsweise. Sie nähert sich oft dem Widernatürlichen, besonders in dem Privatsinne des Wahnsinnigen.

3) Originalität, die selbsterworbene Mischung von Eigenschaften, unabhängig von Nachahmung und deshalb das Ursprüngliche enthaltend. Oft ist sie einseitig, und seltner wird sie zum Muster; oft geht sie über die gemeine Welt hinaus, weil sie sich nicht nach ihr bildete.

4) Selbstständigkeit, (wenn auch nicht in allen Theilen) eine feste Ausprägung eines Charakters. Dies ist eigentlich geläuterte Individualität, zu der sich jedoch Jeder zu erheben vermag. Die Individualität umschliefst alle Arten des eignen Seyns, mit Nachahmung wie mit Originalität, mit oder ohne Eigenschaft und Eigenheit. Rein individuell ist ferner nicht, jedes Eigene, nicht sowohl das eigen Gewordene, als das eigen Gemachte, das durch die freieste Selbstständigkeit Producirte.

Es läfst sich eine Geschichte der Individualität entwerfen, durch welche zugleich die Fragen beantwortet werden: in welchem Zustande und mit welchen Bedingungen entbindet sie sich am schnellsten? wenn ergiefst sie sich am vollsten? wie äussert sie sich am stärksten und für die Universalität am überwiegendsten?

Am lebendigsten, erregbarsten und erregtesten erscheint die menschliche Individualität. Sie durch-

dringt und bewegt das ganze Gemüth, daher sie bei allen Gemüthsbewegungen kenntlich wird. Darum findet sie auch in allen Vermögen statt, besonders in denen, in welchen sich eine instinctmässige oder schnell wirkende Fertigkeit verräth, z. B. im Gedächtnisse.

Die Menschen sind sich am gleichsten als Säuglinge, gehen aber schon mit der ersten, noch unwillkührlichen Entwiklung, vollends mit der absichtlichen Bildung immer weiter aus einander, weil die Objecte, von denen diese mehr abhangen, wechselnder sind als die nothwendigere Freiheit. In dem Manne, sowohl dem Geschlecht als auch dem Alter nach finden wir die gröfste Individualität bei dem Zusammenhange mit der Welt und bei der erwachten Freiheit; im Greise weniger bei seinem am meisten subjectiven Leben. Die stärkste Individualität ist da, wo sich die Menschen am unähnlichsten erscheinen.

Früh entsteht die Individualität im eignen Werden, in welchem es Hauptmomente für besondere Arten der Individualität gibt. Sie sind a) die ersten Eindrücke bei der (wirklichen) Empfindung. In dieser ist die Individualität vorgebildet. b) Das erste Selbstgefühl, die erste Willkühr, die ersten Lieblingsneigungen. c) Der erste Versuch und Act der Freiheit, welcher als kühner Kampf erscheint. d) Das Erwachen des zur Selbstbeherrschung kräftigenden Selbstbewufstseyns, bis zur practischen Selbstständigkeit.

Die Individualität wird begründet und nothwendig bestimmt:

1) Durch die ursprünglichen Eindrücke von der Aussenwelt.

2) Durch die ihnen unmittelbar entsprechenden Empfindungen und Bewegungen, die sich als altera natura unwillkührlich angewöhnen, aneignen, und immer tiefer graben; daher sie sich zuerst für den beobachtenden Erzieher kund thut in jenen instinctmässigen, absichts- und rüksichtslosen einzelnen kleinen Zügen (Gesichtszügen, Schriftzügen, Gebehrden), welche in Manieren übergehen und oft dem Gebildetsten noch anhaften, wenn er sich gehen läfst. — Idiosynkrasieen.

3) Durch die Mannichfaltigkeit der Umgebungen (des Nicht-Ichs); daher die unbestimmteste in dem Menschen liegt, welcher am meisten beschränkt ist, also nicht blos in dem, welcher wenig gereist ist, sondern auch in dem, welcher an das häusliche Leben gebunden war, im Mädchen und Weibe. Daher schliefst sich das Weib eher an verschiedene Individualität an, versezt sich leichter in fremde, unterstüzt von seinem zarten Gefühle.

Der Charakter hat jedesmal Individualität; nicht jede Individualität aber besizt den Charakter, ja nicht einmal einen Charakter, als etwas Festbestimmtes.

Unentschieden ist die Individualität, so lange in dem Menschen noch keine bestimmte Richtung, keine vorherrschende Richtung sichtbar wird. Die entschiedenste nimmt entweder die Gestalt der unreinen im Eigensinn, Eigenwillen, in der Selbstsucht, oder die Gestalt der reineren in der Selbst-

liebe und Selbstständigkeit an. Diese geht hervor aus dem rein menschlichen Streben nach einem Selbst bei dem Andringen des Nicht-Ichs und dem Streben durch Individualität zur Universalität.

Das herrschende Princip in der Individualität verräth sich am meisten in den Zuständen des Ausser sich Seyns. Daher äussert es sich am stärksten da, wo der Mensch sich vergifst entweder als Selbst und nicht als Ich (im ächten Handeln) oder sogar als Ich durch Erstickung des Selbstbewufstseyns, — in Exaltation irgend einer Kraft. Da ferner die menschliche Individualität mit Grund die lebendigste genannt wurde, so verräth sie sich am meisten in demjenigen Wirkungkreise und demjenigen Vermögen des Menschen, in denen die lebendigste Thätigkeit und namentlich ein Selbstauffassen, und zwar das innigste statt findet. Dies ist im Gefühle und in Allem, was Gefühl anzeigt. Der Mensch kann nicht so fühlen lernen, als verstehen und handeln. Dies geschieht aber nicht allein im ruhigen, sondern auch im exaltirten Gefühle, in dem Affect der Freude und des Schmerzes; in der Freude, wo die Lebendigkeit am entbundensten erscheint; ferner in dem Interesse, vorzüglich der Liebe und Freundschaft; in der Mimik des Gefühls, also im Ausdrucke des Auges, des Tons der Stimme, der Mahlerei der Gebehrde; auch in der Art der Bilderverknüpfungen der mit dem Gefühle in so lebendiger Wechselwirkung stehenden Phantasie.

Die höchste Aufgabe liegt darin: seiner überkommenen, empfangenen Individualität sich bewufst zu werden, ihre Lebendigkeit durch Selbstthätigkeit nach der Norm des Charakters zu läutern und sie augenbliklich nicht sowohl aufopfern als beschränken zu können.

In und sogar an jeder Individualität wird etwas Unwandelbares gefunden; in ihr die allgemeine Menschennatur, an ihr das allgemeine Gepräge. Dies ist um so unwandelbarer, je mehr es sich dem idealischen Charakter näherte. Die Individualität läfst sich verläugnen in dem, welcher sich selbst beherrscht und sich in Gewalt hat; sie läfst sich verstecken in dem sich abglättenden Hofmanne oder auch in dem nicht manierirenden Schauspieler. So ist sie überhaupt mehr veränderlich als verlierbar, oder nur das Veränderliche verlierbar. Noch weniger ist die ganze Individualität in diesem Leben verlierbar; sie kann nie völlig verlöschen, da weder die äussern Verhältnisse noch die innern Kraftverhältnisse sich verändern. Unverlierbar bleibt das Bewufstseyn seiner Selbstständigkeit, unverlierbar der Charakter des Willens und Handelns.

Von Aussen her erkennen wir die Individualität durch Vergleichung; den klaren Ausdruk der persönlichen Individualität aber in der Universalität bezeichnen, dies heifst eine ächte Biographie geben.

Biographie — Biographik.

Die Biographie können wir nach einer zweifachen Beschaffenheit betrachten. Sie ist entweder nur erzählende Lebensgeschichte, dabei aber ächt historisch, und stellt als solche die Thatsachen selbst dar, jedoch mit weiser Auswahl der wirklichen charakteristischen, also der eigenthümlichsten Züge, Aeusserungen, Einfalle oder Handlungsweisen. Zu sprechenden Zügen dieser Art gehören dann auch mimische Gesichtszüge (wie Tacitus vom Domitian im Leben des Agrikola c. 39.). Unsichrer als die charakteristischen Züge durch Handlungen sind die Züge, welche sich durch Worte kund thun, besonders in unbewachten Augenblicken. Jene Darstellung aber mufs einfach, in einer Art von treuherziger Einfalt zeigen, vereint mit besonnener Zusammenordnung, welche gehörig fortschreitet, wie D'Alembert Denkschrift auf Marechal. Gewifs haben diese Biographieen durch den frischen Eindruk der lebendigen Handlungen, durch die Vermeidung einseitiger oder übereilter und vorgreifender Urtheile, und durch den herbeigezogenen Totaleindruk sogar einen Vorzug vor so manchen raisonnirenden Biographieen, und gewifs wird zu einer solchen einfachen, aber sprechenden Zusammenstellung keine geringere historische und psychologische Einsicht erfordert. Plutarchs gepriesene Biographieen würden durch ihren practischen und mehr Handlungen als Räsonnements darstellenden Geist noch mehr leisten, wenn nicht der Verfasser einen schwankenden kritischen Sinn und ein oft so abergläubi-

gläubisches Moralisiren verriethen, wenn er ferner seine Biographieen mehr nach dem Charakter seines Helden individualisirte, mithin nicht alle nach einer Form behandelte. Bildend können sie für Andre nur durch Befruchtung des Geistes mit einer Masse lebendiger Anschauungen werden. — Die Abwechselung immer neuer und sprechender Thatsachen erregt in dem Leser solcher Biographieen gleiches Vergnügen als das Urtheil des lebendigen Beobachters. Insbesondere gehört für sie das Stillleben practischer Weisen, welches, wie Jenisch richtig sagt*), sich weit besser durch sich selbst als durch fremde Würdigung abschildert.

Die Biographie kann aber auch zweitens eine räsonnirende oder pragmatische seyn, d. i. die Erörterung der Thatsachen an einem vernünftigsinnlichen Wesen nach Ursache und Wirkung. Eine solche Biographie kann nun eine verschiedene Darstellung annehmen und zwar entweder a) eine gemischte, historisch-pragmatische, d. i. eine Erzählung mit deren Thatsachen sogleich die Urtheile verbunden werden, eine Verschmelzung der Erzählung für den Sinn mit Raisonnement für den Geist; b) oder eine anthropologisch-analysirende, welche das Geistige durch das Körperliche und umgekehrt beobachtet, das Willkührliche von dem Unwillkührlichen scheidet; c) oder eine psychologisch-charakterisirende.

---

*) S. Jenisch Theorie der Lebensbeschreibung S. 28., welchem der Verf. in Einigen gefolgt ist. Anmerk. des Herausgebers.

Charakteristik macht die Bezeichnung des Charakteristischen in der Menschheit oder in einem Menschenindividuum aus; mithin weder Lebensgeschichte noch blos Geistesgeschichte, vielmehr ein zusammengedrängtes Abbild des Handelnden. Charakteristisch aber sind die Handlungen in gewissen Graden, a) welche die ganze Individualität und zugleich die freie Selbstthätigkeit aussprechen. Nach diesen folgen erst b) diejenigen, welche die Eigenthümlichkeit, Originalität oder Lieblingsneigungen zeigen und mithin den Menschen kenntlich vor Andern unterscheiden; c) diejenigen, welche seine schwächere Seite, seine Eigenheit, Bizarrerie, Laune, Einseitigkeit verrathen. Es versteht sich dabei, dafs der Charakteristiker nicht auf die ausserordentlichen oder seltnen Erscheinungen, sondern vorzüglich auf die alltäglichen, gemeinen und scheinbar unbedeutenden zu achten hat.

Die Charakteristik kann man als eine dreifache unterscheiden, und zwar als poetische, als historische und als wissenschaftliche. Die erste Art macht die Charakterschilderung aus, die anschaulichste Ausstellung eines lebendigen menschlichen Handelns in seiner ungetrennten Universalität, sey es nur in einzelnen, sogar kleinen, doch immer sprechenden Zügen; mithin eine poetische Darstellung durch die ein ungetrenntes Wirken im ganzen Menschen zusammenfassende Phantasie, als Natur und Freiheit, jedoch ohne Ueberschreitung der Naturgemäfsheit. Ein treffender Zug spricht hier den ganzen Menschen aus und die Aufgabe mufs gelöfst werden: Wie wird ein Mensch überhaupt?

Die zweite Art bildet die Charakterbeschreibung. War bei der Charakterschilderung noch keine Trennung des Menschen herrschend und lag in ihr nur die zufällige Hervorhebung und Ausmahlung einzelner lebenvoller Züge, die sich noch immer in der allgemeinen Menschheit verlieren, so tritt bei der Charakterbeschreibung die erste Trennung des Nothwendigen und Freien, wenn auch nicht des Allgemeinen und Besonderen, des Verschuldeten und Unverschuldeten ein. Hier macht sich bei dem sich äussernden Menschen das Innre kenntlich, und das Aeussere in Wechselwirkung mit ihm für besondere Verhältnisse des Lebens. Hier wird die Aufgabe gelöfst: Wie war er dieser Mensch theils durch sich, theils durch Andre, theils durch Natur, theils durch Freiheit? Fafst man sie psychologisch, so ist sie naturhistorische Entwiklung des nothwendigen Werdens dieses Menschen und seiner äussern Hauptmerkmale als eines Naturwesens; fafst man sie hingegen moralisch, so wird sie zur teleologischen Enthüllung des sich in Thaten hervorthuenden freien Aufstrebens und Handelns.

Die dritte Art ist Charakterzeichnung, Analyse und Synthesis, nicht blos Bestimmung und Beziehung, sondern auch Beurtheilung (eigentliche Charakteristik). Sie löfst die Frage: Wie wird dieser Mensch ein Mensch? Sie selbst ist nicht Kunst, sondern sie sezt diese voraus. — Auf das Wesentliche und Eigenthümliche sich enger beschränkend, wägt sie den Charakter ab.

Psychologisch heifst die Charakteristik, in beständiger Beziehung auf die innere Natur, theils wegen des psychologischen Gegenstandes, indem sie auf den reinen Menschen und zwar auf seine ganze Kraft, soweit Erfahrung sie uns kennen lehrt, und seine Freiheit in ihren Schranken gerichtet ist, mithin innerhalb der Gränze der Naturgesezze verfahrt. Sie hat die Kraft und Selbstmacht im Charakter des Menschen darzustellen, nicht dessen Schönheit (ästhetisch) Wahrheit (logisch) und Grösse (sittlich). Doch hat sie den Namen einer psychologischen auch theils von den Erklärungsgründen: denn sie erklärt aus den innern Modificationen der Selbstmacht, aus den Naturgesezzen der Seele, nicht aus Sittengesezzen oder Begriffen oder Schönheitsregeln.

Moralisch würde die Charakterzeichnung heissen, wenn sie Scheidung der Selbsttäuschung und Wahrheit, Bestimmung der nothwendigen Uebereinstimmung der Gesinnung mit den Vernunftgesezzen, Beurtheilung des Abstandes von dem Entzwecke, der Zwekmässigkeit und Gesezmässigkeit nach dem Ideal der Menschennatur in sich fafste.

Selbstkenntnifs heifst allerdings die erste Voraussezzung für solche Entwürfe; allein diese nur als wahre Selbstschäzzung, d. h. Würdigung seiner absoluten Würde als Mensch und seines relativen Werthes als Individuum betrachtet. Neben dieser wird Nährung des Bildes einer reinen, d. i. in ihren Schranken frei sich vollendenden, Menschheit vorausgesezt.

Nach diesen Voraussezzungen werden für eine psychologische Biographie oder für die Darstellung eines innern und äussern Lebens in Wechselwirkung nach der Norm, welche dem Werden der Individualität und dem Aufstreben zu einem Charakter gegeben ist, verlangt:

1. Beobachtung. Diese sey möglichst lang und vollständig, auf alle Nebenbestimmungen, selbst die kleinsten, vorzüglich aber auf die Lieblingsneigungen gerichtet. Oberflächlich und einseitig ist die Schilderei und Sittenmahlerei des blos empirisch Beobachtenden; deshalb wird Auffassung des Ganzen, des Handelnden, ein festerer Umrifs durch den Scharfsinn des Menschenkenners verlangt. Diese Forderung erheischt die Individualpsychologie gemeinschaftlich und in gleichem Maafse als die Universal- und Specialpsychologie.

2. Beurtheilung, — Erklärung. Diese ist nicht auf die Moralität, sondern auf die Haltung, die Grade der Bildung, der Einheit gerichtet, und soll mit Humanität über Humanität, mit Menschenkenntnifs über Menschenäusserungen verfahren.

3. Nähere Bestimmung des Charakters, der Hauptrichtung und des Ganges (wie es wurde), des Verhältnisses der Kraft, der ersten Eindrücke und Fertigkeiten. Wohl müssen hier die schnellen Entscheidungen über Widersprüche in einem Charakter, welche nur scheinen, vermieden werden. Der allgemeine Mensch mufs vielmehr nie ausser Augen gelassen und mit dem Besonderen verglichen werden.

Autobiographie.*)

Bei einem Autobiographen sezzen wir vor Allem voraus, dafs er sich selbst rein aufgefafst habe. Nicht der gröfste Beobachter ist als Selbstbeobachter grofs, was Beispiele mancher Naturforscher beweisen; so zeigen ferner sich in dem gemeinsten Menschen glüklichere Selbstbeobachter als unter den Gelehrten, diesen oft intellectuellen Zerstreuten. Derjenige, welcher eine Autobiographie unternehme, sey der Greis, jedoch nur als Subject eines vollendeten Lebens in jeder Rüksicht, — als vollendeter Mensch mit einem reinen, ofnen und biedern Charakter und mit viel Erfahrungen. Er mufs dabei in sich Beobachtungsgeist (besonders in einem guten, regsamen Gewissen) und Beobachtungslust nähren, von einem vollkommen erhaltenen Gedächtnisse unterstüzt werden und Selbstkenntnifs, sich durchaus selbstverstehend, besizzen. Dabei läfst sich noch die möglichst naturgemässeste Erziehung und das möglichste reinste Leben und den geprüftesten Charakter voraussezzen.

Leicht wird der Selbstbeobachter dadurch, dafs er sich zu nahe steht, um tief zu sehen, und ein zu nahes Interesse hegt, um klar genug zu sehen, verleitet, und Eitelkeit kann ihn blenden. Allein er hat auch den nächsten innern und äussern Beruf dazu und die beste Gelegenheit wird ihm an der nächsten Quelle zu Theil. Auch in diesem

*) Schon unter dem Alten schrieb man Autobiographieen, wie es M. Scaurus that. Vergl. Cic. Brut 29. und Tacit. vita Agric. c. 1.

Sinne ist er sich der Nächste, die Eindrücke sind ihm lebendiger gegeben, und er kann seine Empfänglichkeit dafür schärfer bestimmen; ihm ists vergönnt sich selbst zu belauschen und Geheimnisse des Herzens zu wissen, Kleinigkeiten, welche auf die Individualität oft stark einwirken, zu bemerken und Gewohnheiten von den vorübergehenden Erscheinungen zu unterscheiden. Für die Biographie kann daher der Selbstbiograph als Beobachter am glüklichsten verfahren.

Vollständigkeit verlangt man von seiner Selbstbeobachtung, besonders in Hinsicht der innern Kleinigkeiten, welche zugleich seiner Beschreibung das Lebenvolle und Interesse geben; daher er die Triebfedern und geheimen Wünsche genau betrachten mufs. Viel trägt ferner eine glükliche Lage bei, welche ihn in stetem Umgange und in langer Vertraulichkeit erhalte, dabei aber Reiz und Interesse gewähre. Als Hülfsmittel dienen die Vorarbeiten in einem vollständigen Tagebuche, durch fremde Beobachter der Kindheit angefangen und von ihm gutmüthig mit höchster Selbstverläugnung und im klaren Ausdrucke seines Innern fortgesezt.

Die Selbstbeurtheilung ist schwieriger als die Selbstbeobachtung, vorzüglich bei Selbstgetäuschten, bei Eiteln. Betrift es den Ursprung und will der Selbstbiograph erklären, so weifs er oft am wenigsten, wie er zu Manchem, innigst und plözlich ergriffen, kam; woher auch das sceptische Schwanken über die Angabe der eignen Triebfeder, sogar für eine eben erst geschehene Handlung, bei Unbefangenen entsteht. Ueberhaupt kann der Han-

delnde, namentlich der Vielthuende sich nicht so leicht zur Selbstbeurtheilung erheben als der Freie; verzärtelte Lieblinge des Schiksals sind sich selbst zur Last. — Betrift es ferner den Werth, so macht Bescheidenheit oder das scharfe Gewissen oft das Geschehene unnatürlicher, widersprechender als es ist. Im ernsteren Alter strafen wir die Jugendfehler und der Greis beurtheilt Gefühle, Phantasieäusserungen zu streng, schlägt aber doch auch Jugenderscheinungen (des goldnen, freilich idealisirten, Alters) zu hoch an. Auf der andern Seite übertreibt Eigenliebe, und Schwäche beengt den Blik.

Dennoch hat die Selbstbeurtheilung auch Vorzüge. Leicht wird ihr jeder Ueberblik der Reihe von Ursachen, Umständen und Veranlassungen, leicht die Ab- und Zurechnung eines Vorsazzes einer Lieblingsneigung u. s. w. Sie kann tiefer als jedes fremde Urtheil dringen und den Zusammenhang erwägen. So herrscht auch in dem Greise, der ruhiger geworden ist und dem Tode entgegengeht, eine Unbefangenheit im Moralischen, welche schäzbar ist.

Die Bestimmung des Charakters wird dem Autobiographen schwer, wenn er befangener Beurtheiler war, leichter, wenn er unbefangen verfuhr.

Heterobiographie.

Die erste sich hier darbietende Frage ist: wer dieser Heteros sey und seyn solle. Er sey entweder ein Freund und Seelenverwandter, aber dann auch ein vertrauter, alter und nicht bestochener Freund (ein steter Begleiter, gleichsam sein Schuzgeist) mit langer Vorarbeit und mit Absicht; oder

er sey ein Befreundeter, Verwandter der Natur, oder nur ein freundlichgesinnter, humaner Mensch, jedoch übrigens ein Fremder, d. h. in unabhängigen, freien Verhältnissen. Nie wird ein verblendeter, ausgezeichneter Busenfreund, mit gleichen Neigungen hier Etwas leisten. Wenn übrigens der Biograph auch nicht völliger Zeitgenofs seyn mufs, so mufs er sich dennoch als vertrauter Kenner des menschlichen Herzens und ein vertrauter Bekannter nicht allein mit dem äussern, sondern auch dem innern Leben des Menschen bewähren.

Für den Biographen als fremden Beobachter, dem sich im Ganzen mehr Schwierigkeiten entgegenstellen, gelten folgende Grundsäzze. Er sey a) mehr Belauscher und Entdecker, besonders auch der äussern, zufälligen Kleinigkeiten. Manche theilnehmende Beobachtung verliert sich mit ihrer Seele und ihrem Gefühle in des Andern Herz und Seele. — Er sey b) Beobachter des ersten Beginnens, der ersten Eindrücke und der ersten Richtungen; c) Beobachter des Werdens, welches Er nur vermag, indem der Selbstbeobachter da, wo er anfangen kann zu beobachten, schon ein Gewordenes findet. (Uebrigens übt auch der gute Mensch oft die schönsten Handlungen nur instinctmässig). d) Seine Beobachtung sey ferner gerichtet auf den leidenden Menschen, und zwar theils auf dessen Zustände (namentlich diejenigen, in denen er entweder vom Gefühle oder von Leidenschaft beherrscht, ja sogar von Bewufstlosigkeit überwältigt wurde), theils auf alle Verhältnisse, in denen der Mensch abhängig von äusseren Umständen ist. e) Er beobachte den her-

vorstechenden äusseren Anstrich, den unwillkührlichen Ton, die öfter wiederkehrenden, jedoch kaum merklichen Angewöhnungen; er erfasse eine fremde Individualität mit eigner Individualität; er benuzze endlich die Producte des zu beschreibenden Menschen, wie auch fremde und verschiedene Beobachtungen. — So mufs also die Beobachtung für den Zwek einer Biographie eine vielseitigere seyn, und dies ohne eignen Zwang, ohne die Art von Anstrengung, welche bei dem Selbstbeobachter nöthig wird.

Die Beurtheilung scheint, von einem Fremden unternommen, vortheilhafter, da man schon fremdes Urtheil für richtigeres hält. Auch ist sie wirklich freier; denn es steht theils der Fremde auf einem höhern Standpuncte, theils überlebt er den Beobachteten und erfährt die Folgen. Die Nachwelt steht höher als die Mitwelt, und die Geschichte ist oft mehr ächt pragmatisch als die Zeitungen und Chroniken der Mitwelt. Von Jenem aber verlangen wir tieferes Eindringen in Verborgenheiten, in das Herz und dessen Triebfeder; ferner Benuzzung freimüthiger Urtheile mehrerer und verschiedener Menschen von verschiedenen Standpuncten aus, welche den Beobachteten in verschiedenen Zeiten und Verhältnissen sahen oder überraschten; endlich grössere Unbefangenheit (obgleich manche Biographen sich als Muster Andern aufdringen), da sein Gegenstand unter seiner Behandlung eine gewisse Objectivität annimmt. Dann müssen von ihm die Fragen befriedigt werden: Was war durch das Leben (welches nun von ihm als geschlossen und mithin mehr als ein Ganzes betrachtet werden kann) das Bleibende? Was a) das Zurükgebliebene, — die unausgebildeten Anlagen? b) die unausgelöschten ersten, leidentlichen (jedoch unbearbeitet gebliebenen) Eindrücke? c) das frei festgehaltene Thätige, welches allem Wechsel trozt?

Obgleich aber der fremde Beurtheiler ohne den Einfluss von habituell gewordnen Vorstellungen und von Verbindungen den Selbstbeurtheiler übertrift, so ist er doch auch einer leichten Unterschiebung von Absichten, und einem Errathen der Triebfedern ausgesezt. Bei dem Sonderlinge stören ihn Schwierigkeiten, bei welchen er die zusammenpassende Einheit nur unsicher beurtheilen kann; denn mit der Wandelbarkeit solcher Menschen verbindet sich nicht selten Verstektheit.

Zur Bestimmung des Charakters vermag sich der immer Thätige, wenn auch noch so sehr mit Einheit handelnde Mensch nicht so leicht selbst zu erheben als ein Fremder. Eben so ist es am Ende erst möglich, den Grad der Einheit in einem ganzen Menschenleben zu bestimmen und anzugeben, wiefern ein Mensch einen Charakter, und welchen er hatte.

Beide Arten der Biographie haben ihren Werth (ihre eigenthümliche Wahrheit und Nüzlichkeit) wie ihre ausschliessende Vorzüge und ihre Mängel. Die Autobiographie hat den Vorzug der bessern Beobachtung, die Heterobiographie den Vorzug des Urtheils; jene der Vollständigkeit diese des Scharfbliks und der abgerundeten Vollendung. Jene geht mehr auf Erkenntnifs und Gefühl, auf

Fähigkeit und Absicht, auf Können und Wollen; diese mehr auf das Thun und Handeln.

Beide vereint bilden mithin erst ein Ganzes und etwas Vollendetes; dies auch schon wegen der Wechselwirkung zweier Menschen - Individualitäten. Noch höher steigt die Vollkommenheit, wenn Mehrere Einen Menschen betrachten, mehrere Genossen seiner Kindheit und Jugend, mehrere Freunde, Erzieher und verschiedene Lehrer desselben. Dann spiegelt sich nemlich mehr das Individuelle in dem Besonderen und das Besondere in dem Allgemeinen. Ein Mensch allein ist nie im Stande, eine in jeder Hinsicht vollendete Biographie zu liefern. Auf eine solche allseitig vollendete Biographie aber dürften wir noch lange die Erwartung hegen, weil wir noch nicht genug so aufmerksame Erzieher (welche das eigentliche Werden und den Wechsel bemerken können) und nicht viel Wohl - Erzogene auffinden. Dennoch werden auch die Biographieen immer vollendeter werden, je vollendeter und reiner, je harmonischer die Menschen gedeihen. Der reinpsychologische Biograph wird seine Zuflucht minder als Andere zu Klagen über mangelnde äussere Nachrichten (von Lebensumständen, Amtsveränderungen) nehmen, sondern mehr Seelenphysiognomie liefern und die Verwandtschaft der individuellen Gefühle und Neigungen etc. zeichnen. Dies Alles aber sezt wissenschaftliche Bildung voraus.

Bei biographischen Versuchen wird es nur dem gelingen, welcher sich der Schwierigkeiten der Beobachtung und Beurtheilung sowohl des menschlichen Charakters überhaupt als auch der besonderen Charaktere bewufst war. In der lezten Hinsicht wird man erst von Beobachtung anschaulicher und practischer Lebensverhältnisse übergehen können zu den mehr denkbaren und theoretischen; zulezt erst zu den genialischen. Wie dem ältesten Biographen Helden zu übergeben sind, so beginne auch der anfangende Biograph mit Helden, weil bei ihnen, das Anschauliche im Leben derselben ungerechnet, schon eher eine allgemeine Menschenkenntnifs ausreicht. Dann sey der Uebergang zu den practischen Weisen (die bessere Biographieen, als sie Diogenes von Laerte gab, verdienen); dann zu den Denkern und Künstlern; endlich zu den Genie's und Sonderlingen und merkwürdigen Weibern. Diese werden den Biographen am meisten Schwierigkeiten entgegenstellen, weil bei ihnen ein tiefeindringender Blik in kleine Feinheiten und ein particulärer Beobachtungsgeist erfordert wird.

Ein häufig gehörtes Urtheil unsrer Zeit behauptet (wie Hippel), dafs jeder Schriftsteller zugleich sein eigner Geschichtschreiber sey, dafs jede Handlung, mithin auch die schriftstellerische sich selbst ausspreche. Wäre es wahr, dafs sich jeder schon durch Schreiben als suorum morum optimus interpres zeige, so würden daraus wichtige Resultate genommen werden. Neben dem moralischen Interesse (da man z. B. manchen üppigen Dichter Unrecht thun kann, wenn man ihn nach dem Menschen beurtheilt) würden wir Resultate für die höhere Kritik, für Ergänzung historischer Lücken, für

Rectificirung der Selbstbiographieen erhalten. So wird also die Aufgabe: über die Möglichkeit einer Charakteristik und Biographie eines Schriftstellers aus seinen Werken, äusserst wichtig.

Schwierig wird die Auflösung dieser Aufgabe theils dadurch, dafs Schreiben nur Eine Art des Handelns, ja von dem Thun oft so verschieden, oft ihm so entgegengesezt ist, dafs Klagen erhoben werden, man möchte doch nie den Schriftsteller als Mensch gekannt haben. Dies beweifst aber nur eine Möglichkeit der Täuschung und schärft die Vorsicht. Theils liegt aber auch eine Schwierigkeit darin, dafs manche Schriftsteller sogar recht eifrig suchen nicht blos ihren Namen und ihr Selbst, sondern auch ihr Ich zu verstecken, sich sogar etwas anzulügen, was sie nicht besizzen. So kann der Mensch selbst im Augenblicke des Schreibens ein Doppelmensch seyn. Dies aber kann den Sinn für Aechtheit und consequente Haltung einer fremden Rolle schärfen, und es deutet auf Stufen der Schwierigkeiten, und daher auch auf Grade der Möglichkeit ihrer Ueberwindung.

Das Geschäft des Biographen ist auch hier dasselbe, was ihm im Allgemeinen obliegt. Der Schriftsteller, von dem eine Charakteristik und Biographie geliefert werden soll, wird zuerst zum Gegenstande der schlichten Beobachtung und der ersten einfachsten Zergliederung, 1) in einer Beschreibung, d. i. Erzählung; 2) in einer Bestimmung und Aushebung des Charakteristischen seines Geistes, und 3) in einer Charakteristik oder Beurtheilung.

Beobachtet, beschrieben, charakterisirt wird hier nur das Seyn, d. h. was der Schriftsteller uns vor

Augen legte; wie er im Moment, in seinem Werke, in dieser und jener Stelle erscheint. Dabei kann auch Sicherheit und Wahrheit zugestanden werden. Die Beobachtung zeigt, was er wählte, wie er dies darstellte (deutlich, lebhaft), wie er urtheilte (vorsichtig, ruhig, unbefangen). Namentlich dienen dazu solche Stellen, in welchen er sich am meisten gab, wo er unmittelbar aus seiner Seele, aus voller Seele (nicht blos aus Vernunft) schrieb. Wir erfahren, wie er sich gab, wie er sich gehen liefs oder sich gar vergafs. Die sicheren Schlüsse werden dann zweitens auf das gerichtet, was er leisten konnte, nach seinen Kraftäusserungen. Sie sind gerichtet 1) auf den Grad und die Art seiner Kraft überhaupt und jeder Kraft an sich oder insbesondere, auf sein Erkenntnifsvermögen (die Wahl des Stoffs, die Ausführung, seine Unbefangenheit, seine Talente, seine Lieblingsvorstellungen, den Grad der Freiheit vom Zeitgeiste, seine Kenntnisse, welche am leichtesten zu bestimmen sind), auf sein Gefühl (seine Stimmung, seine Zartheit, seinen Geschmak) und auf sein Begehrungsvermögen (seine Angewöhnungen, seine Hauptrichtungen). 2) Sie gehen den Grad der Ausbildung der Kräfte (welche vernachlässigt, welche ausschliessend geübt oder entwickelt wurden) an, und 3) das Beisammenseyn, den Zusammenhang und das Verhältnifs der Kräfte. Dadurch kann schon viel gewonnen werden, dennoch aber nicht mehr, als wie er im Schriftstellerleben erschien, was er wirklich in den Zeiten, in welchen er lebte und bis zu der lezten Schrift, welche er schrieb, leistete; nicht, was er dann war, als er nicht mehr schrieb, was er im ganzen Leben leistete.

Das zweite Geschäft fafst einen Gegenstand höherer Reflexion, das Ergründen des nicht blos momentanen, sondern successiven Zusammenhangs (des übrigen äussern Handelns, der Consequenz oder Inconsequenz, ja der Anwendung der Grundsäzze und sogar der Schiksale) und das Erklären desselben in sich. Die Schlüsse gehen dabei auf das Werden aus, und müssen nothwendig von grösserer Unsicherheit, oft auch von Unmöglichkeit erschwert werden, da ein blosses Errathen nicht ausreicht. Nur zum Theil läfst sich ein Typus entwerfen, nach dem sich wohl das Alter und die Folge der Schriften ordnen lasse. Dennoch finden wir auch hier nur Grade der Schwierigkeiten.

Leichter wird die Untersuchung unternommen

1) bei alten classischen Schriftstellern als bei Neueren, denn die Alten waren theils natürlicher und unverkünstelter, theils origineller, (wie sie auch oft ohne langes Studium schrieben) theils aufrichtiger (sie gaben als Republikaner mehr sich selbst), theils wählten sie ihre Form minder beschränkt und die Darstellung minder verstekt. Die Neuern hingegen können sich mehr selbst täuschen, als die Alten, denen die Quellen der Selbsttäuschung noch nicht so bekannt waren; auch raisonniren sie mehr.

2) Leichter wird ferner der innere nothwendige Gang und die Ursache gefafst als die äusseren zufälligen Veranlassungen.

3) Leichter das Schnellhingeworfene als das Langgefeilte.

4) Leichter das Gedichtete (das Genialische, Boetische, Religiöse) und das Erzählte (mit Theilnahme oder

oder Urtheil) als das Philosophische oder gar das Compilirte und Gesammelte.

5) Leichter schreitet die Behandlung vor in Schriften, in welchen Geist und Herz des Verfassers zugleich spricht, und welche die Sprache der Ueberzeugung führen; leichter in Schriften mehrerer Gattungen (da die Verschiedenheit der Schriftsteller Vieles entscheidet.)

6) Leichter endlich bei vollständigen, reichen Schriftstellern, als bei wenigen Schriften, geschweige bei Bruchstücken.

Eine Reihe von Hülfsmitteln bieten sich dar, die das Geschäft eines Biographen dieser Art erleichtern. Unter diesen zeichnen sich Folgende aus:

Vorausgesezt wird Kenntnifs des Menschen, bei welcher man aber über das zu rasche Ergreifen analogischer Schlüsse und Consequenzen zu wachen hat.

Die Lectüre der Werke mufs erst cursorisch seyn, zur Auffassung eines Totaleindruks und des ersten reineren allgemeinen Bildes; dann statarisch. Dabei ist es nöthig, alles Nachgeahmte und Gesammelte von dem Eignen möglichst abzusondern und die Zeichen, Worte, Verbindungen, welche charakteristisch sind, zu ordnen.

Besondere Regeln sind, zu untersuchen, wie dies bei jeder einzelnen Gattung von Schriftstellern (prosaischen — poetischen) bewerkstelligt sey; wie das Seyn und Werden bestimmt werden kann.

Als Maasstab der Beurtheilung fasse man 1) ein Ideal eines reinem Vernunftmenschen im sittlichen Sinne des Worts; 2) ein (doch nicht vermeintliches) Ideal der Art von Schriftstellerei, in Vergleichung mit dem Grade, bis zu welchem es im Zeitalter des Ver-

fassers gelangte; 3) eine Untersuchung, bei welchen Schriftstellern sich voraussezzen lasse, dafs sie ihrer Ueberzeugung gewifs schrieben.

Möglich ist die Darstellung des innern Werdens; denn Jeder hat Etwas von Allen, und kein Mensch ist ganz allein und Einer, sondern Viele sind in ihm. In jedem Menschen, also auch in jedem Schriftsteller stekt zugleich der Knabe und der Jüngling und der Mann. Daher trenne man nur das allen Menschen und Altern Gemeinsame, was auf gleiche Weise wird.

Das innere Werden, die Geschichte des geistigen Lebens ist leichter anzugeben als die des äusseren; denn der Gang der Schiksale ist zufälliger und folglich auch unbestimmbarer. Viel eher werden pädagogische Prophezeihungen des Genies statt finden können als politische des Glüks. Auch läfst sich das innere geistige Werden namentlich im Schriftsteller mehr lesen; denn kein Mensch ist blos, sondern er wird zugleich, so wie der Schriftsteller während des Schreibens. Schon im Schreiben und durch das Andere wird er ein Andrer und zuweilen sogar ein reinerer Mensch als in anderm, leidenschaftlicherm Handeln. Es kann der Mensch entweder mehr schreiben als thun, oder leichter schreiben als thun (sich schneller, bestimmter, klarer aussprechen) oder endlich besser, reiner schreiben als handeln. Ja er kann sich sogar besser schreiben, indem er vor sich erröthet.

Richtig wird geschlossen von dem Zusammentreffen und dem Zusammenhang einer bestimmten Art und Haltung in der Thätigkeit der Phantasie auf eine bestimmte Art der Gefühle, des Gedächtnisses, des Verstandes, der Neigungen. Ferner aus ihrer bestimmten Wechselwirkung (wenn nicht auf die besondere Erziehung, doch) auf die allgemeine Gewöhnung des Schriftstellers, auf dessen Lebensweise und Lebensberuf, auf dessen herrschenden Zustand der Gesundheit und die Stimmung der Heiterkeit, oft auf dessen Nation und Vaterland.

Kennt man überdies den Zeitgeist des Schriftstellers und einzelne Zeit- und Volks-Genossen, vielleicht wohl desselben Geschäfts und wohl seine Freunde, dann wird die Auffassung noch mehr erleichtert. Indefs können mehrere historische Notizen oft in falsches Licht sezzen, wenn nicht gar verwirren, so dafs es gerathener wird, aus dem eigenen und besonderes freien Geistesproducten des Verfassers ihn abzulesen und gegen historische Notizen gleichgültiger zu seyn.

So läfst sich also das Hauptsächliche und Wesentliche wirklich gewinnen, was nicht in Jahrzahl und Geburtsort besteht; allein freilich nicht der ganze Werth und noch weniger, was der Schriftsteller späterhin geworden ist. Die Möglichkeit einer aus den Werken entnommenen Biographie ist also vorhanden, jedoch nur eine Bedingte. Sie kann hinlänglich für allgemeine Menschenkenntnifs leisten, wenn sie auch nicht immer der individuellen Genüge leistet.

Der psychologische Charakteristiker wird einzig aus den Schriften eines Mannes ihn treuer, tiefer und ungestörter betrachten und würdigen können als selbst dessen Zeitgenossen und Freunde, wenn er Denkmale hinterliefs, in denen sein Geist lebt und strebt, sich frei bewegt und schaft, und wenn er Schriften in mehreren Zeitperioden schrieb. Darum ist auch eher eine psychologische Charakteristik möglich als eine zusammenhängende (geschweige vollständige) Biographie; eher nur schäzbare Beiträge zu einer Biographie. Eine

solche Bemühung aber bleibt schon dann nüzlich, wenn der Zwek auch kaum zur Hälfte erreicht, wenn sogar kein neues Factum und statt dessen nur Bestätigung oder auch nähere Bestimmung schon bekannter Thatsachen gefunden wurden. Neues und Eigenthümliches wird man am meisten in solchen Schriften entdecken, in welchen der Verfasser entweder einen neuen Gegenstand, oder eine neue Dichtungsart, oder eine neue Vortragsmethode in Gang brachte, in welchen er der Erste seiner Art war.

Für die Frage, welche noch übrig bleibt: Wie kann man aus der Menschheit des Schriftstellers zu der Zeit, als er schrieb, seine vergangenen Lebensumstände berechnen? und wiefern sogar die ihm zu gewärtigende Zukunft? läfst sich in jener Hinsicht nur verlangen, dafs auf Alles Rüksicht genommen werde, was von äussern Verhältnissen abhängig seyn kann (z. B. Vergleichungen, Beispiele, Bilder); in dieser Hinsicht aber nur das bestimmen, was in ihm als beharrlich festgesezt war, oder das, was sich von seinen schon ausgebildeten höhern Anlagen und von seinen herrschend gewordenen Neigungen und Gewohnheiten erwarten liesse. War die Freiheit des Schriftstellers nicht blos erwacht, sondern sogar herrschend, so mag sich die Zukunft (da sie sich selbst an das Nothwendige bindet) noch mehr berechnen lassen, als wenn er nur Willkühr (durch welche er wohl gar zügellos und gesezlos lebte) zeigte.

Anhang.

Ueber D. Gall's Lehre.

Eine Vorlesung gehalten im Sept. 1805.

Es würde schon eine interessante psychologische Aufgabe seyn, nicht blos die Theilnahme einzelner guter Köpfe an der Entdeckung des D. Gall, sondern auch den schönen und seltnen Enthusiasmus zu erklären, mit welchem dieselbe auch bei uns wie anderwärts, und zwar von Gelehrten und Ungelehrten, Aerzten und Nichtärzten, Jünglingen und Männern, im Ganzen aufgenommen wurde. Wenn ein Mann mit der hellen allgemeinen Unbefangenheit und einer Kraft kindlicher Naivetät der alten classischen Zeit in die moderne philosophirende Welt träte und dazu ihre Naturkenntnisse auch nur theilweise benuzte, wenn er mit einer schlichten Einfachheit, die alle spizfindige Streitigkeiten der Schulen perhorrescirte, und mit einer gewissen Energie seine Erfahrungen erzählte, wenn er in diesen Erfahrungen den seltensten, unverdrossensten und ämsigsten Fleifs und eine möglichst gewissenhafte Sorgfalt mit einem rastlosen Eifer und einem gewissen Tact und physiognomischen Instinct verbände, — wie

sollte er nicht das Gefühl, wenn nicht bestechen, doch gewinnen! Gewifs war es aber die liebenswürdige Seite von Gall's Persönlichkeit nicht allein, welche für ihn wirkte. Es war auch die Sache, der anziehende Gegenstand, die Jedem nahe Menschen-Natur, welche Manchen so gewann, dafs er selbst das übersah oder vergab, was im Einzelnen jene Unbefangenheit und Anspruchlosigkeit aufzuheben schien.

Doch uns, die wir bisher vereint die Menschen-Natur zu erforschen strebten, mufs an Bestimmung des Verhältnisses, in welchem unsre psychologische Anthropologie zu dieser so viel Aufmerksamkeit auf sich ziehende Lehre steht, noch interessanter seyn. Mir selbst, der ich öfrer Zeuge Ihres Interesse an Philosophie war, kann es nicht gleichgültig seyn, wie Sie von dieser Seite her diese Erscheinung auffassen, ob Sie sie unter bestimmte oder unter unbestimmte Gesichtspuncte bringen, und wiefern und wie Sie sie prüfen möchten? Ich bestimmte diese Stunden einer solchen Prüfung und zwar erst jezt, weil sie früher für Sie minder deutlich, und ungleich ausführlicher gewesen wäre. Sie würden mich verkennen, wenn Sie hier eine Endentscheidung über Gall's Sache erwarten oder diese Vorlesung antigallisch nennen wollten. Ich lege Ihnen nur mein jezziges psychologisches Bekenntnifs ab. Das Ganze, was ich gebe, ist zunächst eine für meine Zuhörer bestimmte Einleitung zu einer bescheidenen Prüfung des Systems eines Mannes, den wir so sehr achten, dafs wir ihn durch keinen Machtspruch verdammen, sondern der Prüfung werth achten können.

Je lokrer das Psychologische und Physiologische in Gall's Lehre zusammenhängen, desto leichter lassen sie sich getrennt prüfen. Die Prüfung jeder Lehre und Hypothese aber sezt vor Allem eine nicht blos historische Kenntnifs für das Gedachtnifs, sondern auch eine vorurtheilsfreie Auffassung mit dem Geiste voraus. Diese Auffassung darf aber nicht bei ihren einzelnen Theilen, ihrer zufälligen Form, ihren etwanigen Anwendungen, also auch nicht bei einzelnen Organen stehen bleiben; sie mufs vor Allem und am meisten das Ganze und zwar in seinem Zusammenhange, und nicht blos in demjenigen, in welchem es der Urheber grade vortrug, sondern in welchem es wirklich sich befindet und auf den es ruht, umfassen. Sie mufs also den Zwek und den wahren Standpunct einer Lehre, ihr Wesen, ihren Geist, ihre Principien zu ergründen suchen. Ist diese Seite aufgestellt, so ergibt sich die Andre, zufälligere, von selbst. Ich will Sie daher mit keiner wiederholten ausführlichen Darstellung der Gallischen Hypothese selbst aufhalten, die ohnehin mehr zerstreuen, und mich von meinem Hauptzwecke mehr entfernen würde. — Die Prüfung selbst verlangt aber, nach dieser Auffassung des Wesentlichen, weit mehr die eigne Prüfung der Möglichkeit und der Wahrscheinlichkeit, so wie der Erweislichkeit und innern Uebereinstimmung, als ihrer Anwendbarkeit und zufälligen Brauchbarkeit oder Schädlichkeit. Die Leztere wird

durch jene bestimmt. Eben diese Prüfung der Hypothese mufs endlich nicht an den Maasstab einer andern einzelnen Hypothese, vielmehr an die allgemeine Natur und Denkgesezze gehalten werden.

Was nun jene Auffassung der gallischen Hypothese betrift, so war uns diese bekanntlich nur aus den mündlichen, gröfstentheils in einer kurzen Zeit beschränkten, Bekenntnissen und Beschreibungen der bisher gesammelten Erfahrungen und gewonnenen Resultate ihres Urhebers möglich. In einem so freien und ungebundenen Vortrage, wie der seinige war, ist freilich der Ausdruk zufälliger und minder bestimmt, als nach einem strengern Zusammenhange. Seine Lehre würde sich daher streng genommen, da sie bei einem solchen Vortrage nothwendig sehr vieldeutig noch erscheinen kann, zu einer Prüfung gar nicht eignen, wenn er sie theils nicht schon selbst auch Gelehrten von Beruf und an verschiedenen Orten vorgetragen, theils mir selbst nicht manche Erklärungen in den mündlichen Unterhaltungen gegeben hätte, theils auch seine Lehre nicht einer philosophischern Ansicht und Darstellung, d. i., einer bestimmteren, bündiger zusammenhängenden, wenn auch nicht verschönerten, fähig wäre.

In Gall's eignen philosophisch medicinischen Untersuchungen über Natur und Kunst im gesunden und kranken Zustande des Menschen (Wien 1791.), und selbst in seiner Vertheidigungsschrift ist seine eigne Lehre in ihrem jezzigen Umfange nicht zu suchen. Schon vor mehrern Jahren aber (1802.), wurde

eine philosophische Ansicht derselben und seitdem versucht.

Doch eben, weil Gall seine Hypothese noch nicht selbst als System schriftstellerisch darstellte, kann auch das Urtheil über sie nur bedingt seyn, d. h. sich so weit erstrecken, als er sich bisher durch Erfahrungen im wahren Sinne des Worts legitimirte und durch Gründe und deutliche, bündige Beweise verständlichte. Und in diesem Geiste spreche ich vor Ihnen, als sey Gall zugegen, über dessen eigne Verdienste wir erst am Ende das Resultat gewinnen können.

Ehe wir Galls psychologische Tendenz abgesondert betrachten, müssen wir nothwendig vorher einen Blik auf das Ganze, und zwar einen doppelten, erst auf seinen Zwek, und dann auf seine Mittel werfen.

I. Zwek Galls.

Sogleich hier, ehe wir noch diesen in seiner Seele festsezzen, müssen wir nothwendig fragen und zweifeln: Weifs wohl Gall selbst jezt schon bestimmt, was er will? was er sucht? Steht sein Zwek ihm überall klar vor dem Bewufstseyn, sowohl der Hauptzwek als die diesem nur untergeordneten Nebenzwecke? hat er beide immer unterschieden? hat er ihre relative und absolute Wichtigkeit erwogen und den Grund dieser Wichtigkeit erkannt? Wufste er bestimmt, was blos zu suchen, — was sodann zu untersuchen, — was endlich zu begründen sey?

D. Gall möge es mir erlauben, diese Fragen lieber gradehin Zweifel zu nennen. Es war ja sein eigner wörtlicher Ausspruch; und zwar ein nicht näher bestimmter Ausdruk, dafs er immer nur erwartet habe, was ihm etwa vorkommen möchte; dafs er höchstens etwa der Natur, (eigentlich doch nur ihren Erscheinungen) nachgegangen sey. Aber, wie viel gehört zu einem solchem Nachgehn! Wie viel Freiheit von Selbsttäuschung, die nicht den eignen Naturinstinct mit der Natur überhaupt, eine eigne Ansicht der Natur mit dem Naturgesezze verwechselt!

Doch, wir können einräumen, dafs sein Zwek ihm im Allgemeinen jezt sich deutlich fixirt habe und auch uns unverkennbar genug hervortrat. Lassen Sie uns ihn zuerst — doch immer aus Gall's Seele — erst negativ und dann positiv, und in beider Hinsicht doppelt, bestimmen, und eben so zugleich sehn, wie rein, wie bestimmt er ihn nicht blos aufgefafst, sondern auch festgehalten hat? Wie fern er diese Zwecke frei und besonnen vereinigt oder willkührlich vermischt hat?

a) Negativ — Es war der Zwek 1) nicht Auffassung der ganzen Menschen-Natur, mit anthropologischer Erschöpfung, auchnicht des ganzen Körpers, sondern nur eines Theils desselben, und im Verhältnisse zum Geiste.

2) Nicht Physiognomik, nicht Kunst der Charakterspähung am Aeussern, — zum Theil sogar nicht Organoskopie, sofern sie eine Sucht wird, ohne Uebung und gehörige Zwekmässigkeit. Nicht Enthüllung des Sizzes der Seele.

Gesezt nun, er hätte blos eine begränzte Sphäre der Natur ausgemessen, so wäre dies schon Verdienst; und wieder ein Andres, wenn diese Sphäre zugleich in ihrem Verhältnisse zu andern bestimmt worden wäre.

b) Positiv — Der Zwek war offenbar ein doppelter, ein physiologisch-naturhistorischer, und ein psychologisch-physiognomischer. Dieser war ihm ursprünglich der nächste, der in seinem Forschungsgange wirklich historisch erste, ob er gleich das Resultat von Jenen seyn sollte; daher er auch das Wichtigere, als seine Entdeckungen, enthält.

1) Der angegebene Hauptzwek war physiologisch-anatomisch-naturhistorischer Zwek, — eine Organologie und zwar keine philosophische Nomenclatur, sondern eine lebendige, historische Architektonik des äussern Organismus, d. i.

a) eine Hirnlehre oder eine allgemeine Bildungsgeschichte des Gehirns, vom Vogel an bis zum Menschen, nebst Aufsuchung des consequenten Verfahrens, der Gesezze und des Mechanism der Natur dabei und nebst einer Untersuchung des Baues und der Verrichtungen des menschlichen insbesondere. Dies nemlich nach seiner Extension und Protension seiner Masse, namentlich des eigentlich menschlichen Gehirns in den beiden Halbkugeln. Dieses Gehirn bestimmte er sogleich teleologisch, wozu es diene und wozu seine einzelnen Theile nüzzen. Das erst in der lebenden Schöpfung

beginnende Gehirn ist ihm der Mittelpunkt alles höhern, geistigen Lebens, ein Organ, d. i. die materielle Bedingung, nicht der Geisteskraft, sondern der Geistesrichtungen und Geisteseigenschaften, wie des Grundes ihrer Verschiedenheit. Er wollte also schon hier mehr als eine blose Entfaltung des Gehirns, das an sich schon sehr verdienstlich war, er wollte auch den Parallelismus der Gehirnausbildung mit der Geistigkeit wahrnehmen. Er wollte nicht einmal eigentlich Anatom seyn, vollends kein Anatom des ganzen Körpers. — Nachdem das Gehirn im Fötus gebildet ist, bilden sich ihm auch die Schädelknochen nach und an.

b) Daher ward seine Lehre zugleich, aber auch nun erst, eine Schädellehre, d. i., eine Geschichte der Veränderungen des Hirnschädels, welchen er nur für den Theil nimmt, der das Gehirn umschliefst, mithin ohne den Unterkiefer, den er darum bei allen Schädeln weggelassen hat. Ob aber dies mit Recht, zur Beurtheilung des Verhältnisses?

Bei dieser Schädelbildung sezt er sichtbar voraus, dafs die plastische Natur in ihrem freiesten Streben auf einen vollkommen symmetrischen Schädel hinarbeite, dafs aber in der Wirklichkeit von den beiden Seiten des Schädels die Eine Gehirnhälfte, und meistens die Rechte, immer mehr als die Andere entwickelt sey.

Wenn Hippokrates schon im Gehirne den Siz des Verstandes (nach den Angaben in der Schrift de morbo sacro p. 330.), und Andre ihm in einzelnen Theilen desselben, oder wie die Platoniker in

einem feinern Seelenorgane suchten, so war Gall zwar bescheidener, und wollte über den eigentlichen Siz des unbekannten Etwas, welches wir Geist nennen, nichts bestimmen; wohl aber ging er noch auf einen andern Zwek, den wir mehr als Nebenzwek bezeichnen können;

2) nemlich auf den anthropologisch-psychologischen. Dieser war: Aufsuchung einzelner Organe, einzelner Gemüthseigenschaften, welche ihm im Gehirne safsen, und, wie er behauptete, den Menschen ursprünglich determiniren, nicht blos durch seine menschliche Natur überhaupt, sondern, was allerdings eine kühne Behauptung war, auch durch angeborene einzelne verschiedene Anlagen zu besonderen Geistesthätigkeiten. Diese einzelnen Anlagen konnte er nicht behaupten, ohne sie zu sondern; zu dieser Sonderung aber gehörte nicht blos viel Scharfsinn, sondern auch ein grofser allseitiger Ueberblik der ganzen Geistes-Natur des Menschen, sowohl seines sinnlichen als übersinnlichen Charakters. Dennoch liefs er diese Anlagen blos, innerhalb seiner thierischen sinnlichen Natur begränzt seyn, ohne auf eine Höhere Rüksicht zu nehmen. Dennoch lag schon gleich in der Auffassung dieses psychologischen Zweks theils etwas Unbestimmtes und zu wenig Bestimmtes, theils etwas zu viel Bestimmtes, eine unerwiesene dogmatische Voraussezzung. Gleich hier möchten wir also schon die schwächste Seite des Systems ahnden, eine Seite, die uns grade als Psychologen am meisten interessirt. Es lag nemlich in dieser Behauptung gleich anfangs nicht blos ein allgemeiner Parallelism zwi-

schen der körperlichen und geistigen Natur, sondern auch die Annahme einer besondern, und zwar äusserlich erkennbaren, und nur am Schädel erkennbaren für ganz specielle Anlagen. Dennoch wollte er nicht blos einen allgemeinen, sondern auch einen besondern Parallelism der einzelnen Organe und Fähigkeiten aus Erfahrung ergründen. Schon viele Aerzte und Philosophen, schon Epicur fand ein Wachsthum der Seele mit dem Körper (s. Lucret. III. 446 — 459.), und ihre Gebundenheit an Organe, doch freilich nur der Sinne (Lucret. a. a. O. 624 — 633.), wobei er noch weiter ging, und den Geist zu einem Theil des Körpers machte, wie den Sinn. Allein auch schon Gassendi bemerkte, dafs die menschliche Seele gar nicht mit den Theilen des Körpers verglichen werden könne, da sie als ein durchaus absolutes Wesen in allen Theilen des Körpers sey, keiner derselben aber in ihr, weil erst durch sie alle körperliche Organe der Thätigkeit fähig würden, und sie selbst das Princip ihrer Thätigkeit in sich habe. (Vgl. Buhle Gesch. der Wissensch. 5, 167.)

2. Mittel Gall's.

Doch wir gehen weiter und fragen nicht mehr: Was wollte Gall, sondern auch: was konnte er, und wiefern hatte er ein klares Bewufstseyn dieses Könnens, d. i. der Mittel und nothwendigen Erfordernisse zu diesem Zwecke? Welche Wege wollte er einschlagen, und welche schlug er wirklich ein?

Er

Er wollte den Weg der Natur; doch nirgends gab er an, wie man diese Natur rein auffassen könne? Er wollte blos aus Erfahrung schöpfen, mit Verwerfung aller Speculation, die sogar schädlich sey; doch nie gab er an, wie Viel eben zu dieser Erfahrung schon gehöre.

Er verschmähte ferner ausdrüklich und geradezu alle Philosophie von Platon bis Schelling hinab, und Eine wollte er allenfalls annehmen, die des Baco. Alle Philosophie sezte er zur Grübelei herab. Einst persiflirte zwar Sokrates auch die Philosophie der Sophisten, aber er kannte sie doch; er wufste sie aus ihren Schlupfwinkeln und Küsten zu vertreiben und mit Gründen zu bestreiten, und was war damals jene Philosophie! Unserm Naturforscher aber war Philosophie und Metaphysik völlig Eins mit der trockensten und hirnlosesten Träumerei und Speculationssucht. Das einzige philosophische Geschäft, was er gelten lassen wollte, nannte er Inductions-Geist. Ein Saz, der sich auf eine grofse Anzahl von Erfahrungen gründet, deren keine das Gegentheil gelehrt hat, heifst durch Induction mehrerer Fälle aus der Erfahrung hergenommen. Dabei legt man also das, was Einzelnen und Vielen eigenthümlich zukommt, der ganzen Gattung bei. Allein dabei sollte man auch das entscheidende Endurtheil immer nur bedingt fällen. Auch darf man so wenig bei diesen als bei den Schlüssen aus Aehnlichkeit in Theilen sogleich zu allgemeinen Grundsäzzen eilen, wie es oft Aerzte thaten, und wie Brown particulär richtige Säzze zu schnell universalisirte.

Doch wie Viel gehörte nicht dazu, eine reine Erfahrung zu Stande zu bringen! Schon die gemeine Erfahrung fordert Zeit, und wie viele Menschenleben gehörten nur dazu, ehe unsre Physik gewonnen wurde. Welche Erfahrung erschöpft aber erst die unendliche Menschennatur! Zwar beruft sich mancher Geschäftsmann auf viel Erfahrung allein, was ist diese — als seine? Und nun erinnern Sie sich, was wir zur Erfahrung rechneten! Nicht blos ein flüchtiges Bemerken des Zufälligen, nicht blos ein Wahrnehmen des eigentlichen Hauptgegenstandes, nicht blos eine aufmerksame und allseitige Beobachtung, sondern auch eine selbstthätige und methodische, — kurz eine Erkenntnifs und zwar eine Erkenntnifs des Zusammenhangs, d. i. des durchgängigen, gesezmäfsigen Zusammenhangs der Bedingungen und ihrer bestimmten Verknüpfung. Hier müssen also allerdings die Erscheinungen von Wahrnehmungen der Sinne für den Geist zu Thatsachen erhoben und zu Einem Bewufstseyn des Gegenstandes vereinigt werden.

Hat aber Gall wohl solche Thatsachen aufgestellt? Ein Factum ist nirgends annehmbar, als wo eine bestimmte Veränderung an einem Gegebenen, Vorhandenen, einem Unveränderlichen statt findet. So lange eine Thatsache nicht noch den Charakter des Beharrlichen und des Individuellen, eines in bestimmtem Zusammenhange nothwendig Erfolgenden an sich trägt, so lange ist sie noch keine beglaubigte. Gall hält sich nicht eher für widerlegt, als bis man ihm

Thatsachen entgegenstellt. Kann er dies verlangen? Sind alle seine Beispiele so ehrwürdig beglaubigte Thatsachen? Sind seine Aussprüche über einzelne, isolirte Fähigkeiten so bestimmt ausgesprochen und so unbefangen erwogen worden? Er fühlte selbst, dafs Thatsachen ihm nicht ganz schadeten, da bei Hundert die Hundert und erste Ausnahme sey. Doch was ist Ausnahme? Gibt es eine solche, wenn die Thatsachen vorher gehörig in ihren Beziehungen und Verhältnissen aufgefafst waren? — Wenn also schon gegen seine Erfahrungen der Skepticismus seine Zweifel erheben mufs, wie vielmehr gegen sein Erfahrungssystem! Schon aus diesem Grunde möchte ich glauben, dafs Gall schwerer zu widerlegen sey als sein System, indem seine Subjectivität minder das ausgeschiedne Reine der Thatsachen mit heller Unterscheidungskraft hervorhebt, als sein System ein Object der Untersuchung wird.

Dies führt uns noch näher auf Gall's Individualität. — Wir fragen: **Wiefern kann Gall ein Beobachter heifsen?**

a) Wiefern Beobachter der Natur überhaupt, insbesondere der äusseren? Man sagt und wir räumen es ein: Er trift oft. Ihm entgehen auch kleine Züge nicht; auch stören ihn keine Speculationen. Allein ein blosser dunkler Tact gibt wohl einen an sich schäzbaren Beobachterblik, aber keinen klaren, freien, unbetrüglichen Beobachtergeist. Jener sieht nur das Einzelne neben dem Einzelnen, dieser sieht das Einzelne in einem

Ganzen. Jener rathet, dieser trift. Jener schwebet auf der Oberfläche, dieser geht in die Tiefe; jener trift auch wohl zuweilen, aber er weifs nicht gewifs, ob und wie weit er trift.

Nur der lezte bildet den reinen, nicht den rohen, Beobachter. Gall sagt, er wolle sich blos von der Natur belehren lassen. Aber verstand er wohl die Sprache seiner grossen Lehrerin? Kann er die Hieroglyphenschrift der sich oft verhüllenden Natur nicht blos buchstabiren, sondern auch lesen; nicht blos lesen, sondern auch mit dem Accent und dem Geiste lesen, mit dem der Geist der Natur es aussprach? Ohne Bild und Personification? Hat er irgend ein Factum lange genug, allseitig und tief genug beobachtet und jedesmal grade so individuell und nur so individuell, so bedingt wiedergegeben, als er es fand?

Und gesezt, er habe doch wenigstens oft getroffen. Was ist sein Treffen? Ein klares und sichres Ergreifen des Wesentlichen? und dann eben sowohl des Charakteristischen? Haben wohl die, die ihm in Zuchthäusern zusahen, ihn Ein bestimmtes Wort über das Wesentliche in dem geistigen Charakter eines Menschen aussprechen hören und sich nie täuschen lassen, seine leisen, vielleicht ohne sein eignes Wissen, physiognomischen Vermuthungen, eine Fähigkeit zu Etwas in einer Person mit der Festigkeit dazu zu verwechseln? Und schlofs man nicht zu rasch auf Fertigkeit? Gesezt, ein Eingekerkerter büfste für eine Unthat; darf man aus dieser Einen Unthat, die von ihm im gröfsten Kampfe mit seiner eignen Natur geschehen konnte, sogleich auf eine Fertigkeit, auf einen Hang dieses Unglüklichen dazu, z. B. zum Morde, schliefsen? Doch man wollte vielleicht blos auf Fähigkeit schliefsen; allein alle mögliche Unfähigkeiten, die ein Mensch hat, haben zugleich Alle, nach Gall's eignem Geständnisse.

b) Wiefern Beobachter des Innern — und des menschlichen Innern, der geistigen Natur? Dieser so veränderlichen und mannichfaltigen, so verworrenen und dunkeln, dieser so tiefen und schwer ergründlichen, dieser so zarten und von einem freien Geiste so tausendfach bestimmten Natur? — Gesezt und gern zugegeben, Gall sey geistesgewandt genug, die Grundzüge einzelner Menschen aufzufassen, hat er auch die Zartheit, die Schattirungen, die leisen Farbengebungen, die Vertheilungen von Licht und Schatten, und, was noch mehr sagen will, den falschen Schein des Lichts und Schattens von den armen, oft mifsverstandenen Sterblichen, sorgfältig zu scheiden? Hatte er die Geduld, sie abzuwägen? Ist z. B. Jeder wahrhaft und von Natur wizzig, welcher in einer Art von Wiz (den Gall selbst nicht zu bestimmen wufste) es weiter brachte? Ist jeder Tiefsinnige, oder welcher das Organ des Tiefsinns hat, nothwendig grade eine Idealist, oder ein Speculant, oder ein Träumer? Zur Seelenbeobachtung gehört mehr als zur Beobachtung der äussern Natur. Hier ists sogar weder mit Geduld noch mit Combination gethan. Eine freie Auffassung des Reinmenschlichen und der stets auf der Flucht begriffenen geistigen Züge fordern mehr.

Nur in Einem erkennen wir einen menschlichen Beobachter bei ihm, dafs er nicht alle Gefallene und Verbrecher für Schuldige durch ihre Freiheit hält. Allein Viel hebt er davon wieder auf durch den Zwang, in dem er sie allein festgehalten und eingekerkert wünscht; besser war sein Rath, dafs sie durch Arbeiten den Gift des Müssiggangs verlernten. Allein gibt es nicht noch andere tiefer in das moralische Leben eingreifende Heilmittel?*)

Unterscheide man nun genau die Gehirnlehre von der Schädellehre und die Mittel zu Jeder. Die einfacheren Mittel und eine glückliche Combinationsgabe gehörten zu jener. Dies aber ist Gall's Talent, daher auch die Achtung seiner höchst interessanten Gehirnsentwicklungen gerecht ist. Ganz anders verhält es sich mit der Schädellehre und den einzelnen Organen einzelner Gemüthskräfte. Zu dieser gehörten zusammengesezte Mittel.

Der Erfahrung und seinem Inductionsgeiste fügt Gall noch das zweite Mittel, eine psychologische Reflexion und gewisse psychologische Kenntnisse bei. Er war weit entfernt, der bisherigen Psychologie, wie man glaubte, den Todesstofs versezzen zu wollen. Vielmehr fühlte er tief ihre Unentbehrlichkeit in seinen anthropologischen Untersuchungen. Hätte Gall auch kein eig-

*) Wenn ich negativ gegen Gall verfahre, ohne positiv etwas Andres an die Stelle zu sezzen, da beziehe ich mich stillschweigend auf meine psychologische Vorlesungen.

nes Bekenntnifs über die Wichtigkeit der Gemüthslehre abgelegt, so hätte er es doch durch die That gethan. Die Tendenz seiner Untersuchungen ist zugleich psychologisch und bekanntlich in dem Schädelgreifen von Nachbetern zu weit getrieben worden. Das Gehirn ist ihm zugleich Organ des Geistes; selbst seine Rechtfertigung gegen Materialismus zeigt, dafs er innerhalb der Sphäre eines vollständigen Organismus die Functionen aufzufassen strebte, aber nicht auffafste, da er sonst sich gegen den Materialismus entweder gar nicht, oder nicht so, wie er that, vertheidigen würde. Erhöbe er mehr das Selbstbewufstseyn, so würde auch keinem Nichtphilosophen der Vorwurf des Materialismus einfallen. Auch sezt Gall überhaupt bei seiner ganzen Untersuchung offenbar etwas Subjectives voraus, was über dem Organismus schwebt, Etwas, das die Organe sucht, Etwas, das sie anerkennt, begränzt und vergleicht.

Unverkennbar ist die Neigung Galls, seine Organenlehre zur Seelenlehre zu erheben, mochte er sie sich selbst gestehen oder nicht. Allein kann sie dies jemals werden? Nie mehr als die Elementarlehre derselben, d. i. die Sinneslehre; denn in der That benennt er nicht blos (dies könnte zufällig seyn), — sondern behandelt auch die sämmtlichen Gemüthskräfte, — nur als eben so viele Sinne, und die Organe, welcher er aufzählt, so wie die ihnen entsprechenden Nerven zu Geistesverrichtungen in der obern Halbkugel des Schädels, sind blosse Vorbereiter für das Bewufstseyn. Daher sind unter seinen Sinnen keine deutlicher und überredender als

diejenigen, welche, wie die fünf Sinne, mehr auf die objective Welt gerichtet sind, (Ortsinn und Personensinn).

Indem aber Gall zugleich fühlte, dafs eine leere metaphysische Seelenlehre unbefriedigend sey, gab er nur Bruchstücke einer Andern, welche ihren Tod schon in sich trug, da sie nicht von Selbstbewufstseyn, von dem freien innern Auffassen und Zusammenfassen des Mannichfaltigen zu Einem Geiste, sondern von einzelnen zufälligen Aeusserungsarten, z. B. Morden etc. ausging. Ja er selbst äusserte: Sein Weg sey von Aussen nach Innen. — Als Arzt konnte er hier oft treffen, wenn er z. B. den Schlufs von Körperverlezzungen und einzelner Theile des Körpers auf die zugleich leidenden Gemüthsverrichtungen annahm. Allein schon dieser Schlufs trügt oft, überhaupt aber Jeden, welcher die Seele zuerst am Körper finden, auffassen und sogar an einzelnen äussern Merkmalen zu den innern, (nicht blos Fertigkeiten, sondern sogar) Anlagen dringen wollte, ohne sich vorher die geistige Fähigkeit mit Klarheit sowohl einzeln als im Zusammenhange gedacht zu haben.

Gall ahndete Manches, ohne es sich gehörig verdeutlichen zu können. So sprach er von zusammengesezten und einfachen psychologischen Thätigkeiten, und dennoch bebte er vor ihrer Zerlegung zurük. So ahndet er anderwärts keine Zusammensezzung, z. B. in Schönheit, — oder er vermischt das Ungleichartigste aus Mangel an Analysen. So ist ihm der Ortssinn eben so wohl der Sinn, sich

an einen Ort leicht zu fixiren, als von einem Orte zum Andern herumzuirren. Uebrigens hat er dem, der mit der Psychologie unsrer Zeit vertraut ist, in dem Psychologischen gewifs nichts Neues gesagt. Worin er abweicht, dies bleibt unerwiesen, und so ist das Wahre nicht neu, das Neue nicht wahr.

Sollte die Organenlehre für die Psychologie von wirklich grofsem und von unmittelbarem Vortheil seyn, so müfste sie zuvor 1) die einfachsten Elemente herausgeschieden haben, durch deren Zusammensezzung und Ineinandergreifen sich sodann die psychologischen Zustände ergäben. Doch bis jezt vermögen wir noch keine Revolution in der Psychologie und Wissenschaft zu erblicken, die er gestiftet hätte. Will man die neue Anregung der Beobachtung des Menschen, und eines leisen Zweifels an manchen scholastischen Ansichten desselben in Anschlag bringen — wohl! so sey dies ein mittelbares Verdienst um die Psychologie, welche jedoch selbst sich noch weit grössere und unmittelbare Verdienste um ihn selbst erwerben würde, wenn sie ihn zum Bewufstseyn seiner innern Thätigkeit führen könnte. Die Organenlehre müfste aber auch 2) die immer weiteren und weiteren Sinnessphären genau vorzeichnen und eben so entsprechend begränzen, was freilich die bisherige Psychologie, noch nicht, allein Gall eben so wenig that. Die Lücken der Psychologie fühlten besonnene Psychologen längst vor Gall; sie sind aber auf einem ganz andern Wege auszufüllen, als auf welchem Er sehr mittelbar mithalf, und an sich

selbst noch nichts bestimmen konnte. Nur der gewöhnlichen Formularpsychologie hat auch Er eine wohlthätige Erschütterung mitgetheilt, auch Andere zu manchen neuen Combinationen, die er aber selbst nicht gab, veranlafst, wie zu andern Erklärungsversuchen. Seine naturhistorische Ansicht der menschlichen Geisteskräfte ist allerdings schäzbar, doch hatte er ihr Werden nicht einmal so weit verfolgt, als Schwarze in seiner Erziehungslehre. Ja die Sphäre unsers innern Bewufstseyns wurde in ihren einzelnen Thätigkeiten gewifs schon jezt weit genauer bestimmt als die Sphäre des äussern Organismus es jezt ist. Noch weniger ist der totale Parallelismus ermessen und am wenigsten konnte Gall es vor der Erschöpfung des Einzelnen.

Gesezt die bisherigen, namentlich oberdeutschen Psychologen hätten ihn von dem eifrigen Studium zurückgeschrekt, so war er selbst davon noch weit entfernt, eine Psychologie in ihrer idealischen, jedoch einst möglichen Gestalt aufzufassen, — eine Psychologie, welche das Allgemeine auf das Ursprüngliche zurükführe, nicht nur die einfachen und zusammengesezten Thätigkeiten, sondern auch die coordinirten und subordinirten, sowohl die selbstständigen als die zufälligen Fertigkeiten scheidet, und nicht blos die endliche Seite des Menschen auffafst, die gesehen werden kann, sondern auf die unendliche, die unsichtbar ist, — den intelligiblen Charakter des Menschen. Wer sie erreichen will, der trete mit dem Ernste des Naturforschers und mit Andacht eines reinen Menschen

vor die Werkstatt seines Geistes und Gewissens, und fasse die Menschheit rein und als lebendiges Ganzes auf.

Zwei Mittel hätten wir also von Gall zu seinem Zwek angewendet gefunden, — Erfahrung und psychologische Reflexion; in welchem Sinne und Umfange beide, darüber haben wir uns schon erklärt. Allein wo bleibt das dritte Mittel, das die Stoffe der Erfahrung und die Schlüsse der Psychologen zu Einem zusammenhängenden Ganzen vereint, und auf seine Urgründe zurükführt? Wo bleibt mit einem Worte die Philosophie? Hier ist die leerste Stelle in seinem Aggregat organischer Art. Wir hätten es ihm vergeben, wenn er die sonst so liebenswürdige Anspruchslosigkeit und Offenheit auch noch hier bewährt, wenn er geradezu erklärt hätte: das Ordnen, noch mehr das Begründen wolle er Andern überlassen. Selbst die scheinbare Demuth oder die schalkhafte Laune wäre ihm zuvergeben: — es den Herren Philosophen zu überlassen, die das unglükliche Organ des Scharfsinnes excoliren. Allein er spricht, nicht etwa in Wien, sondern in Niederdeutschland, den Bannfluch über die Philosophie aus. Zum Glük ist die Philosophie toleranter als Gall selbst; sie hebt die gerechte Richterwage und ehrt in und an ihm Alles, was zu ehren ist. Die Philosophie aber läfst auch noch nicht von ihrem wohlbegründeten Rechte, nicht blind zu bezweifeln, Alles zu prüfen und nur das Haltbare zu behalten. Sie erklärt frei, dafs der gröfste Inductionsgeist nicht hinreiche, die Principien zu einem Systeme, auch nur der Naturlehre des Ge-

hirns, zu finden. Ist denn Alles nichts als „Schulbegriff, Wortkram, Wortstreit und Demonstrirsucht?“ Selbst die systematische Darstellung seiner Lehren durch Andere behagte Gall nicht; ohnfehlbar weil er selbst nicht das Wesentliche kennt.

Doch vielleicht ersezt in Gall alles Fehlende, selbst die Philosophie, eine wunderbare Genialität, eine freie Eingebung, die dem Meister, dem Entdecker eigen ist. Wir ehren hoch das Wehen des Genius, wo es sich findet, allein das ächteste Genie geht seine Bahn zwar im Fluge, auch in Höhen, die sein Zeitalter nicht erreicht; doch immer in einer sichern Schranke und in stiller Grösse wirkend, ohne das, was ausser seinem Kreise liegt, in seinen Kreis gewaltsam zu ziehen, oder in ihm vernichten zu wollen. Das ächte Genie ist das harmonische, belebende, sich selbst regierende und allvollendende Princip des Geistes, die schöpferische Kraft des Musterhaften und ganz eigentlich Unnachahmlichen, Unerreichbaren. Gall affectirte nie ein Genie, sondern sah sich als Repräsentanten des gradesten, gesundesten Menschenverstandes an.

Und grade Gall, der nicht blos von Organen sprach und diese mit den Anlagen verglich, bedurfte sogar der höchsten Philosophie, der Metaphysik, denn eben mit jenen Untersuchungen versezte er sich in das ursprüngliche Seyn, in die innerste Werkstätte unsers Geistes. Die Philosophie ist ja keine Feindin der Erfahrung; sie löst nur die

Erscheinungen auf, und trennt in ihnen das wahre Seyn von dem falschen Schein, das Allgemeine von dem Besondern, das Nothwendige von dem Zufälligen. Die Philosophie liegt noch weniger im Streit mit der Natur. Indem sie die ewigen Gesezze derselben erspäht, stiftet sie vielmehr Frieden in dem uns beunruhigenden Kampf der Elemente. Ja Gall selbst war mit seinem Natursinn gezwungen, an dem Schädel auch der Philosophie als Metaphysik ein Organ, und grade an der menschlichsten vordern Seite des Schädels anzuweisen, nicht aber neben dem Raufsinne.

Doch gesezt, wir wollten Ihm, der doch metaphysische Behauptungen über Anlage und menschliche Freiheit wagt, die Metaphysik erlassen; — die Logik können wir ihm doch nicht erlassen. Grade in den wissenschaftlichen Bestimmungen der Begriffe z. B. Anlage, Natur, in der Darstellung des Zusammenhangs, in der Consequenz der den Prämissen streng angemessenen Folgerungen, in der Scheidung des Gemeinsamen und Besonderen, endlich in den Anordnungen des Ganzen vermissen wir den Logiker. Auch der freieste, bilderreichste Vortrag, der die Logik verstekt, verräth doch dem Kenner die logischen Beziehungen und überredet nicht blos, sondern überzeugt, gewinnt nicht blos die Phantasie, sondern auch den Verstand, und läfst etwas Befriedigendes in der Seele zurük, gesezt auch, es käme erst späterhin zum völligen Bewufstseyn. Welche Bilder, welches blühende Leben finden wir in Platon, — welche feine Beobachtungen, um auch dieser Seite zu erwähnen, in Gar-

ve, doch auch welche Achtung der logischen Denkgesezze.

Vielleicht aber dürfen wir, dürfen Andre die philosophische Form nachbringen, in die Gall sie nur etwa darum nicht gofs, weil er seine lebendige Beobachtung dadurch zur Erstarrung, zu einer Art von Tode zu bringen fürchtete. Allein dürfen wir wohl eilen, auf Thatsachen zu bauen, die uns noch nicht als solche einleuchten, welche noch Versuche und wiederholte Versuche der verschiedensten Beobachter erheischen? Fern sey es von uns, die schöne Erregung aufzuhalten, die das Gallische System Manchem gegeben haben mag. Allein lassen Sie uns jezt, wo den Deutschen der politische Charakter geschmälert zu werden scheint, desto mehr den intellectuellen des Nil admirari, der Gerechtigkeit, aber auch der Unbestechlichkeit und Geistesfreiheit im Reiche der Meinung behaupten. Lassen Sie uns nichts auf gut Glük wegwerfen oder annehmen, was unmittelbar nicht mit einer Nation, sondern mit der Menschheit selbst in der nächsten Verbindung steht.

Wir achteten den Zwek unter gewissen nähern Bestimmungen, wir fanden die Mittel theils unzulänglich, theils nicht gehörig gebraucht; was hat nun Gall mit diesen Mitteln für seinen Zwek gefunden, und durch seine Erfahrung, seinen Inductionsgeist herausgebracht? Waren die Mittel wirklich unvollkommen, so müfsten freilich auch die damit gewonnenen Resultate es seyn. Die Mittel enthalten grade die Grundlage; seine Lehre stüzt sich auf Beobachtungen und auf Schlüsse.

3. Prüfung seiner Anwendung dieser Mittel zu seinem Zwecke, besonders für den psychologischen Nebenzwek der Organoskopie.

Die Anzahl der Prüfer ist der kleinste Theil der Menge, noch weniger sind die Unbefangenen. — Uns, denen Galls psychologische Behauptungen am nächsten liegen, mufs seine Schädellehre ein grösserer Gegenstand der Aufmerksamkeit erscheinen als seine Gehirnlehre.

Indem wir von nun an die lezte auf sich beruhen lassen, so dürfen wir doch noch so viel erwähnen, dafs seine Entfaltung der ganzen Bildung und fortschreitenden Architektonik des Gehirns sich in mehrfacher Hinsicht sehr empfiehlt. Sie empfiehlt sich durch eine ungekünstelte Einfachheit, durch gefällige Anschaulichkeit, durch die Analogie und Naturgemäfsheit, durch die parallele naturhistorische Verfolgung, durch den Uebergang aus der Einfachheit des vegetabilischen Organismus zu der Duplicität oder Paarigkeit des animalischen. Dennoch erwartet auch diese Ansicht und Auflösung des Gehirns noch ihre besondere Prüfung und wiederholte Versuche, ehe sie sich zu der Würde einer ganz entschiedenen Naturlehre erheben kann. Und dies nicht nur eine Prüfung der blossen practischen Aerzte, auch nicht der blossen Anatomen, sondern ganz vorzüglich der Physiologen oder Zoonomen. Wohl mag es noch wichtigere Einwürfe als die von Walther geben, der sich als blosser und sehr dogmatischer Anatom zeigte. Schon bereitete ein Anatom, Gehr. Loder, eine wichtige

und genaue Prüfung eben dieser Hirnlehre vor, da ihm diese selbst wichtiger und wahrscheinlicher scheint, als die Schädellehre. — So einleuchtend und empirisch darstellbar die Data Galls sind, so hypothetisch erscheint doch noch Manches, z. B. was er über den Unterschied der heraustretenden und zurüktretenden Nerven sagt, wo die Unterscheidungsmerkmale den Anatomen noch nicht gnügen. Und so noch manches Einzelne, wie die Erhöhungen am Gehirne und die ihnen jedesmal entsprechende Vertiefung und Erhöhung; die erschöpfenden Unterscheidungszeichen einer krankhaften Erhöhung und einer blos durch die Stirnhölen veranlafsten von einer sogenannten organischen. Die Anatomen wollen selbst die Untersuchung der sogenannten Ganglien und Commissuren nicht als beendigt ansehen. — Noch bleibt es zur Prüfung übrig, a) ob wirklich nicht blos für jede der angenommenen und als Organe besonderen Erhöhungen auch besondere Nerven vorhanden sind; b) ob diese bis an die einzige Stelle der Oberfläche des Gehirns hingehen; c) ob sie da der localen Gehirnauftreibung völlig angemessene Wölbungen bilden; d) und ob, wenn dies Alles statt findet, jede besondere Nerve nicht nur eine besondere Empfindungsart, sondern auch eine besondere vorstellende Thätigkeit im Geiste bezeichne.

Doch bis zu jenen Gränzen wollen wir sogar die entschiedenste Gewifsheit der allgemeinen Ansicht voraussezzen, und wenden uns zur Schädel- und Organen-Lehre.

Können

Können diese Gehirnentdeckungen, diese Beurtheilungen des Gehirns, und diese in dem Gehirne entsprungenen Organe schon jezt Normen und Regulative abgeben, auch nur zur Entdeckung der intellectuellen Kräfte aus den äussern Schädelerhöhungen, geschweige sogar für Pädagogik, für Nosologie, für Therapeutik des Geistes?

Wir können vorerst zugeben, dafs das Gehirn das Organ, oder die materielle Bedingung sey aller geistigen Thätigkeiten, weil sie allerdings in einer parallelen Entwiklung fortzugehen scheinen; — wir wollen noch mehr einräumen, einräumen sogar, dafs mit der Masse, also mit der Quantität des Gehirns auch die Geistesfähigkeiten vom Thiere aufwärts zunehmen: — wie Viel darf man wohl daraus schliessen?

Gall schliefst unsrer Meinung nach gleich hier zu schnell. Er schliefst, 1) dafs das Gehirn der eigentliche wirkende Urgrund der geistigen Anlagen, und 2) bei grösserer Masse, die Ursache des Geisteseigenschaften — und zwar vieler, um nicht zu sagen aller geistigen Eigenschaften sey. Sein Recht dazu hat Gall bei Weitem nicht wissenschaftlich befriedigend erwiesen und gleich hier mufste er Grund legen.

Seine Bemerkung reichte dazu nicht hin, dafs er nicht der erste Physiolog sey, der verschiedene Seelenkräfte an verschiedene Gehirnstellen gebunden glaube. Denn mit welchem Rechte nahmen diese Physiologen dies an? Und doch ging Gall

noch weiter; er wagte sogar, diese Organe local wirklich zu bestimmen.

Lassen Sie uns erst seinen Schluſs aus der Quantität der Hirnmasse, dann den auf die Localität der Organe am Schädel und hinter demselben prüfen.

A. Kann also wohl 1) die Quantität überhaupt, und sodann kann sie allein bestimmen?

Die Quantität, oder Fülle der Hirnmasse betrift ihre Extension, mithin ihre räumliche Grösse. Dieser quantitativen Entwiklung des menschlichen Gehirns und seiner Organe soll immer eine grössere Kraftäusserung entsprechen; obgleich auch mit einem dickern Nerven des Organs eine geringere Energie verbunden seyn soll. Wir wollen hier nicht analogisch aus dem übrigen Körper schliessen, wobei wir für Gall anführen könnten, daſs manche Menschen, deren gesammtes körperliches Organ dik und feist ist, des selbstthätigsten Geistes nicht immer zu Viel haben, — und gegen ihn, daſs der Körper bei Schwindsüchtigen abnimmt, der Geist aber sich stärker entwickelt. Wir halten uns 1) blos an seine Analogie, die er öftrer mit den Sinnes-Werkzeugen anführt. Zwar sind wir weit davon entfernt, aus irgend einem grossen, langen oder breiten Sinneswerkzeuge auf Geist zu schliessen; aber wohl wären wir nach Gall's Annahme berechtigt, aus einem der Quantität nach beträchtlichen Sinnesorgan auf eine starke sinnliche Empfindlichkeit, also z. B. aus einer grossen Nase und grossen Geruchsnerven, auf einen starken Geruch und umgekehrt zu schliessen. Würden wir da wohl nie irren? Ein grösseres Auge sieht nicht schärfer, und ein schärferes nicht andre Objecte, auch nicht grade an sich nothwendig mehr, sondern nur leichter. 2) Mit welchem Rechte nimmt er an, oder mit welchem Beweise begründet er den Causalzusammenhang zwischen dieser Schädelhöhe und dieser Geistesgrösse? Blosse Zusammenstellungen aus Erfahrung, blosse allgemeine Vergleichungen können uns nicht gnügen. Sie erscheinen ohne gehörige Begründung, überall als blosse Anwendungen, und als kühne, dreuste Anwendungen gewisser Erscheinungen der Sinnenwelt auf die geistige Welt, nicht aber als wirklich reine und sorgfältige Folgerungen aus Naturgesezzen der Causalität. Nun beweist aber weder das Zugleichseyn, noch auch das blosse Aufeinanderfolgen den ursachlichen Zusammenhang zweier Dinge. Das Organ kann verlezt, die Geistesthätigkeit kann zugleich, oder sogleich darauf gestört seyn, — noch immer bringt dies den vorsichtigen Naturforscher zu keiner unbedeutenden Behauptung der ursächlichen Verknüpfung. Es ist ja der Begriff des Organs, den jedoch Gall selbst nur einseitig als blosse materielle Bedingung auffaſst,*) sich ein Werkzeug zu denken, was ein integrirender Theil eines Ganzen ist, welcher nie allein und isolirt vorhanden, sondern da ist durch alle übrige Theile des Ganzen und überdies auch existirend gedacht wird, um des andern Theiles und eben so auch um des Ganzen willen. Nun nennt man eben darum

*) Organe sind ihm besondere Mittel für besondere Zwecke, Mittel der Seele, von der er aber nichts zu wissen bekennt.

das Gehirn organisch, weil es auch zu allen seinen Theilorganen in steter Wechselwirkung steht, wo also die Verlezzung des einen Theils sehr leicht auf einen ganz andern wirken, und sogar oft wirken kann. Bei blos parallelen Erscheinungen bleibt überdies die Frage immer übrig: Was ist vorher entstanden (z. B. der schwere Schädel des Wahnsinnigen vor dem Wahnsinn oder nach ihm)?

Doch gesezt, die Quantität überhaupt bestimmte Etwas und bestimmte (wie wir mehr in Gall's Geiste annahmen, als nach seinen Worten), dafs er nicht das Hirn erst auf den Geist wirken lasse, sondern dafs beides nur parallel da sey — (wie Gall zu bescheiden ist, über den Urgrund und Erfahrungsgrund des Einen oder Andern etwas bestimmen zu wollen, und da dies nicht im Kreise der Entstehung liegt) — kann sie wohl 2) allein, kann sie vorzüglich bestimmen? Offenbar hat Gall die Verschiedenheit der Schädel nur einseitig beurtheilt, wenn er sie blos quantitativ und nicht auch qualitativ bestimmt. Offenbar hätte er also auch die qualitativen Verhältnisse und Entwiklungen, d. i. die Intensität, die Mischung vom Verhältnisse im Ganzen und Einzelnen berüksichtigen sollen. Die Qualität aber beschränkt eben überall die Quantität. Ist die Beschaffenheit schlecht, so hilft die Grösse nichts. Wiederum werden an solchen Greisen, in denen sich die Geisteskräfte noch ganz erhalten, wie es eigentlich in Allen seyn sollte, dennoch ihre Organe sichtbar steifer.

In welchen unendlich mannichfaltigen Nüancen erscheinen nun aber nicht die intellectuellen

Fähigkeiten in ihren vielfältigen Verhältnissen, wie vielseitig hängen sie zusammen, — und dieser ihr Zusammenhang sollte blos von der Qualität des Organismus abhängen?

Eben dies führt uns auf das Andre, was auch noch ausser der Qualität zu berüksichtigen bleibt und von Gall so gut als gar nicht berüksichtiget ist — das ist, den Einflufs des Geistes, die so wichtige und durchaus nothwendige Affection des Gehirns von Innen. Schon die Fortbildung des Geistes überhaupt wirkt füglich auf den ganzen Organismus, eben so sehr nun aber auch insbesondere die besondere Beschaffenheit, die zufällige Erregung, die Richtung, die er den Organen selbst gibt, wodurch er bestimmt, welches Organ wirken soll und wohin? Gesezt auch, es wäre für Gall Körper und Geist völlig gleich, so müfste er doch schon darum auch wenigstens eine gleiche Wechselwirkung annehmen.

B. Wir gehen weiter zu seinem Schlusse auf die Localität, die Oertlichkeit und den Provincialismus der Organe, und eben damit auf die Annahme mehrerer oder einer bestimmten Anzahl Organe, mehrerer nicht blos abgesonderter, sondern heterogener Nerven.

Jede besondere Kraft behauptet Gall, mufs auch ihr besonderes Organ, d. i. ihre einzelne bestimmte Hirnmasse haben. Was ist ihm aber Kraft? Ueberall wirklich nicht blos eine logische Abstraction eines Grundes der Wirklichkeit, oder etwas Reelles? Was ist ihm aber eine beson-

dere Kraft oder bestimmte Anlage? Eine specifisch verschiedene? Der Mordsinn? Dieser ist doch wahrhaftig mehr als Besonderes? Und dann warum nicht auch neben dem Ortsinne einen Zeitsinn? und ein Zeitorgan? Warum einen allgemeinen Kunstsinn, und nicht einen besondern technischen und einen besondern ästhetischen? — Warum endlich ein besonderes Organ? ein besonderer Nerve? und nicht blos eine besondere ihm entsprechende organische Thätigkeit in dem allgemeinen Organism?

Man durfte allerdings Gall'n keinen Vorwurf daraus machen, dafs er nicht Eine Art von Geisteskraft, z. B. blos eine Grundkraft des Vorstellungsvermögens oder des Verstandes annehmen wollte; allein wohl daraus, dafs er nicht Einheit so verschiedener Kräfte annahm oder kenntlicher andeutete, dafs sie weniger in Ihm selbst war. Man durfte ferner Gall'n eben so wenig mit Recht vorwerfen, wogegen er sich ebenfalls zu schüzzen suchte, dafs er mehrere Organe und also auch mehrere Geistesfahigkeiten unterschied. Wohl aber dies, dafs er diese Ordnung annahm

1) ohne vorhergehende gehörige Zergliederung jeder geistigen Thätigkeit an sich, so wie der einzelnen lebendigen Eigenschaften, ja Handlungen der Individuen, durch welche Merkmale ausgeschieden werden, an denen wir das Vorhandenseyn erkennen. Grade dies ist wieder eine Hauptregel, die psychologische Analyse, ohne die Gall durchaus mit keinem Schritte nur zur Antwort auf

die Frage kommen kann: für welche Kräfte des Gemüths es solche besondere Organe geben solle? geben dürfe? Nicht einmal diese Frage hat er sich selbst im vollen Umfange aufgeworfen und nicht erschöpfend beantwortet. Daher dann die in der That befremdende Mischung von allgemeiner und besonderer Thätigkeit, von bestimmten und unbestimmten Eigenschaften, von natürlichen und unnatürlichen und krankhaften Erscheinungen, z. B. ein Organ für den physischen Trieb und wieder für eine moralische Kraft der Gutmüthigkeit, für die allgemeine Erziehungsfähigkeit und für den ganz individuellen, ja krankhaften Diebsinn. So bald für niedere, bald für höhere Steigerungen, aus ursprünglichen Trieben und wieder aus abgeleiteten, bald für einfache, bald für zusammengesezte, bald endlich für nothwendige, bald für zufällige. Daher sprechen Gall's Erfahrungen für einfache Thätigkeiten mehr oder sichrer als für combinirte (z. B. des Inductionsvermögens). Mit welchem Rechte mag übrigens Gall Hang vor Trieb annehmen, da er den Unterschied beider nicht deutlich genug angab? Wer hat aber aus den bemerkten oder blos erzählten Seelenfertigkeiten gehörig herausgeschieden, was zu dieser Leichtigkeit eine frühe glükliche Umgebung, Ermunterung, Beispiel, ja sogar das oft am meisten anregende Verbot gethan? Wer in einem Helden den wirklichen, nicht affectirten, heroischen Muth und wiederum den Ehrgeiz, die voraussehende Vorsicht und das glükliche Geschik, welchem mancher brave Held mehr als sich selbst vertraute, gehörig abgesondert? Dies Alles müfste von jedem uns gegebenen Charakter und grade am meisten

von dem ausserordentlichen, dem dunkelsten abgerechnet werden, ehe man seinen bestimmtesten, tiefsten Charakterzug träfe. Wie viel gehört nicht dazu, ehe man behaupten kann, es sey Jemand stolz und er scheine es nicht blos! Wie schnell glaubt man nicht an ächte Talente, wie oft bethört der Schein! Wie viel Scheingröfse löfst erst der Tod auf! Wohl sollte es also eigentlich zunächst nur Organe geben für das, was durch Reflexion und Kunst, wie durch die tausendfachen Umstände entweder gar nicht, oder (da dies unbestimmt seyn möchte) doch nicht so leicht erreicht werden kann.

Wofür aber nimmt Gall Organe an? Organe, die er selbst mit den Anlagen vergleicht. Für das Angelegte, und zwar für das ursprünglich Angelegte, sollte man glauben. Also nicht für das abgeleitete Besondere, das Individuelle, d. i. in einer ganz besonderen Anwendung. Wofür sehr ausgedrükte Organe? Natürlich für sehr entwickelte und ausgebildete Anlagen des Geistes oder Gemüths. Allein woran erkennen wir zuerst die lezten? Aus den Organen? Dies wäre theils zu rasch geschlossen von dem Aeussern auf das Innere, theils ein Cirkel. Wo bleibt das Charakteristische, mithin die Zergliederung der Fertigkeiten, um berechtigt zu seyn, ein besonderes Organ auch nur zu vermuthen, geschweige zu suchen und sogar wirklich und sicher zu finden?

Gall sagt: nicht für blosse Modificationen, — also für Grundthätigkeiten sind Organe anzunehmen. Doch sind sie dies? Nicht für Affecten, sagt er, und dennoch nimmt er ein solches für den Muth an. Nicht für abstracte Begriffe. Wohl! nicht für die Kräfte in der gewöhnlichen Schulpsychologie; z. B. nicht für das Bewufstseyn, weil dies das Resultat des Zusammenwirkens mancher Kräfte sey. Allein ist nicht auch der Wiz eben sowohl ein Abstractum von mehreren besondern Kraftthätigkeiten? — Für selbstständige und unabhängige Kräfte. Was sind aber die Kennzeichen derselben? Kennzeichen, um den Schein nicht mit der Wirklichkeit, um eine blos entfernte Aehnlichkeit der Thiere und der Menschen nicht zu verwechseln, mit einem nur höheren Grade derselben, sondern mit wirklich realer und specifischer, wesentlicher Verschiedenheit? Woran sollen wir eine solche Verschiedenheit erkennen? Aus den Producten, (aus den äussern Thaten z. B. bei dem Morde, der nicht aus Einer Quelle hervorgeht) oder aus der Productivität (der ursprünglich leichteren) oder aus dem blossen Grade der ausserordentlichen Fertigkeit, der Gewohnheit, oder endlich aus allem diesen zugleich? Nichts von diesen reicht aus.

Gall empfiehlt sich am meisten durch die Vergleichung mit Thieren und doch ist diese Vergleichung, wie unter zwei Menschen von vorzüglichen Talenten, nicht gnügend. — Selbst bei der richtigen Affassung der Organe blieb ihm die Frage noch übrig, wie das Charakteristische zu finden sey. So frug er nicht und liefs es dahin gestellt, ob es aus nicht zufälligen, nothwendigen Merkmalen geschehen müsse.

Noch früher hätte er die propädeutische Frage erwägen sollen: Wenn darf ich überhaupt Kraft, wenn eine besondere Kraft für etwas Besonderes? wenn ein Talent, eine hervorstechende Kraft annehmen? Gesezt auch, die höhern geistigen Kräfte wären in gewisser Hinsicht noch Sinne, können sie mit den äusseren unmittelbar verglichen werden, oder haben sie ihre Verschiedenheit nur durch Grade? Wie chaotisch sind dann die niederen und oberen, die hinteren und vorderen Organe gewählt?

Mich dünkt, wenn Organe anzunehmen wären, so können sie nur angenommen werden a) für wirklich specifische und wesentliche Verschiedenheiten, mithin für ursprüngliche Richtungen der Anlage, die so verschieden, als Hören und Sehen, zu unserem Bewufstseyn gelangen (so Wiz und Scharfsinn, aber nicht Schlauheit); b) für sich eben darum selbst ausschliessende und wirklich heterogene Thätigkeiten (dann aber hätte Gall auch nicht so heterogenen Erscheinungen Ein Organ anweisen sollen wie dem Höhesinne und Hochmuthe, da sich weit eher der Schwindel vor physischen Höhen mit dem Schwindel des Andere verachtenden Stolzes hätte vergleichen lassen); c) für Fähigkeiten und Triebe, ein auffassendes Organ, also für die Objecte der Sinnenwelt. Mithin aber nicht für das Uebersinnliche und Ueberschwengliche, da sonst neben dem religiösen Gefühle der Theosophie auch für Schaam ein Organ erfordert würde; d) für das Natürliche, was nicht durch Kunst in den Menschen gekommen ist, noch durch diese verdrängt werden kann.

2) Warum aber auch dafür besondere Organe und nicht blos entsprechende organische Veranstaltungen? Wiefern sind diese erkennbar? Durch blosse Vergleichung sicher unterscheidbar? Jedes zurük zu verfolgen ins Gehirn? Ist irgend Eins anatomisch begränzt? — Wohl konnten die Anthropologen bisher zugeben, dafs allen specifisch verschiedenen Geistesthätigkeiten auch specifisch verschiedene Veränderungen im Gehirne entsprächen. Aber sind diese Veränderungen, und vollends nur andre Bestimmungen derselben, grade in ein specifisch verschiedenes Organ zu sezzen? Und wenn der Geist und das Gemüth es ist, welche in den Organen thätig sind, und in ihrer Richtung auf bestimmte Objecte, ist eben dieser Geist und diese Thätigkeit der Organe wohl anders erkennbar als von innen, durch das Innewerden durch die Selbstthätigkeit? Gesezt, dies wäre uns deutlicher bewiesen, sind solche Organe wahrnehmbar dem sinnlichen Blicke? Und gesezt, man könnte dies, gehen auch eben so viel deutlich unterschiedene und unterscheidbare besondere Nerven in die am Schädel wahrnehmbaren Seiten der Organe über? Ist der Analogie der übrigen Natur, auf die sich Gall oft beruft, eine sorgfältige Beobachtung vorausgegangen?

3) Angenommen, auch dies würde noch überzeugender von dem unermüdeten Gall künftig dargethan, — welches ist nun weiter diejenige Entwiklung des Organs, welche hinreichend ist zur vollen Aeusserung der Seelenthätigkeit, so wie zu ihrer anschaulichsten Anerkennung? Ist

eine wirkliche starke Ausbildung eines Seelen-Organs für sich allein vollkommen hinreichend, um nicht blos eine gleich starke geistige Empfänglichkeit und Lust, sondern auch die entsprechende Fertigkeit zu erzeugen? Ohne hinreichende Entwiklung des Organs soll keine Kraftäusserung möglich seyn, und doch war sie es in einzelnen Fällen wirklich, so wie umgekehrt das stark ausgebildete Organ eine stark ausgebildete Fertigkeit vermuthen liefs, wovon doch Mancher in seinem eignen Selbstbewufstseyn nicht ahndete. Sollen wir blos zu Gunsten dieser Hypothese annehmen, dafs Mancher selbst nicht ahndete, was in ihm sey, so hätte freilich nach Gall's verständiger Ansicht jeder Mensch alle Organe, mithin etwas von allen möglichen menschlichen Eigenschaften. Dennoch wäre mit diesem Auskunftsmittel wenig gewonnen. Denn woher dieser gestörte Parallelismus, dieses Zurükbleiben der Fertigkeit hinter dem Organ? Oder sollen wir annehmen, dafs die Thätigkeit einer geistigen Thätigkeit bei einer geringen Ausbildung des Organs nicht die ächte sey? Wohl wäre, am liebsten, von Gall selbst eine strengere Aufmerksamkeit auf die Grade und die Ursachen des Nichttreffens zu wünschen. Eilt der Körper in diesem höchstem Theile des Menschen dem Geiste voran, so theilt dieser Theil das Loos des gesammten übrigen Körpers und jener sonst so wichtige Parallelismus läfst sich nirgends sicher als vorhanden ahnden, wenn nicht andre Kriterien die blosse leere, wenn auch höchste Möglichkeit von der so nahen Wirklichkeit dieses Parallelismus belehrender trennen können. Offenbar reicht das physiologische Seyn und Leben des Organs nicht hin; es enthält nur Möglichkeit für Aufregung, mithin auch nicht unvermeidliche Prädetermination. Uebrigens läfst sich das Hinreichende der Entwiklung doch nur relativ, in Hinsicht auf andre Organe, bestimmen.

4) Doch über eben diese Entwiklung könnte vielleicht die Ordnung der Entwiklung einigen Aufschlufs geben. Wohl fühlte Gall dies Bedürfnifs, und sehr treffend bemerkte er die Ungleichzeitigkeit der Entwiklung dieser Organe. Allein eben hier ist noch Viel zu thun, und grade hier könnten sich wenigstens noch zureichende Gründe für das Hinreichende der Entwiklung finden lassen. Die Ungleichzeitigkeit in der Entwiklung besonderer Fertigkeiten läfst sich bald bemerken, aber die Hauptsache ist die Succession selbst zu bestimmen, und zwar die nothwendige von der zufälligen zu unterscheiden, sowohl in der Zunahme als in der Abnahme. Nur einzeln hat dies Gall bemerkt, z. B. von der Erziehungsfähigkeit als Elementarfertigkeit. Allein grade hier hätte er eine Lücke der gewöhnlichen Psychologie bemerken und ausfüllen können. Zwar trennte sie seit Kant in Aufstufungen, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft; allein dies sind doch nur die allgemeinen Schemata des herrschenden Charakters in der geistigen Bildungsgeschichte der menschlichen Individuen. Die Frage bleibt noch immer: welche allgemeine Ordnung des Besondern gibt es in dieser Entwiklung, und welche besondere Verhältnisse im Einzelnen? Welche in der ganzen thierischen Welt zuerst und nicht blos in Einzelnen? Wie wenig ist noch über diese Thierseelenkunde im

Klaren, da wir wohl einzelne Hausthiere beobachteten, doch nicht in der successiven Entwiklung dieser Seeleneigenschaft, noch weniger in der gehörigen Bestimmung ihrer Haupteigenschaften (z. B. die List des Fuchses). Selbst in der menschlichen Seelenkunde ist in der Succession blos der allgemeine Gang, bei weitem aber nicht der besondere gehörig entwickelt. Hier ist nemlich nicht die Frage: welche besondere geistige Fertigkeiten vertragen sich blos zufällig, können neben einander bestehen oder sich wirksam äussern, sondern vielmehr; welche sezzen einander nothwendig voraus? Unter welchen nothwendigen innern Bedingungen wird z. B. erst ein Gedächtnifs für Töne, dann ein Gedächtnifs für Gestalten, oder diese oder jene besondere Art und Modification des Selbsterhaltungstriebes erscheinen? Und was verliert sich wiederum nothwendig, was zufällig, z. B. wiefern das Gedächtnifs nothwendig in jedem Greise, und wiefern nothwendig das Wortgedächtnifs in dem Greise, welcher grade in Wort- und Sprachuntersuchungen am meisten lebte, am öftersten reproducirte? Eben so wie es noch nöthig war ein Gesez aufzusuchen, nach welchem gewisse Organe sich beisammen finden oder nicht, und wiederum, wie sie durch Unterdrückung oder Unterstüzzung auf einander wirken; eben so ist die Untersuchung über die Succession noch aus einem andern Grunde wichtig. Gesezt, der Schädel wäre mit dem Mannes-Alter ausgebildet, wie, wenn die Organe längst den Cyclus ihrer Ausbildung vollendet hätten, wenn die Nerven rigider werden — mufs dann nothwendig auch der Geist völlig

parallel erstarren oder minder thätig wirken, der Geist, der grade im Mannesalter in höherer Reife zu wuchern anfängt?

Gesezt ferner, die Haut des Gehirns entfalte sich mit dem Alter immer weiter aus einander, geschieht dies auch im höhern Alter? (Durch eigne Entwiklungsgesezze, wie durch Zufälle können Organe erhöht und erschlaft, gereizt und abgestumpft werden. Wie veränderlich!) Mit dem Alter schwindet das Hirn und die Organe werden fester, deren Wachsthum vorher parallel ging mit der Erklärung der intellectuellen Eigenschaften.

So lange es aber über diese Succession im Besonderen keine nähere Untersuchung gibt, so lange bleibt auch die Entscheidung über besondere Organe für diese Thätigkeiten im Ungewissen, da, wie vorhin bemerkt wurde, alle Bestimmung der Entwiklung nur relativ möglich ist.

5) Gall vervielfältigt die Organe ohne Noth, und häuft namentlich zu Viel an Einen Ort. Wohl bemerkte er selbst, Manche nehme er zu viel, Manche zu wenig an und entgegnet, jedoch ohne gänzliche Beseitigung des Vorwurfs: dafs die Natur sich allenthalben zur Erreichung besonderer Zwecke auch besonderer Mittel bediene. Dies kann mit Einschränkung zugegeben werden, nemlich mit dieser: dafs die Zwecke wirklich besondere und in Rüksicht auf Andre wirklich heterogene waren. Die Natur konnte Organe gespart haben für mehrere Thätigkeiten, nemlich für solche, die näher verwandt und die nur abgeleitet sind. Und sie hat es wirklich gethan. So gab sie dem Krebse nur ein

Organ für Gehör und Gesicht. Wir tadeln Gall nicht wegen mehrerer Organe, oder darüber, dafs er mehr als Ein Seelenorgan angenommen. Diese, platonische, Hypothese könnte ja wohl mit der seinen bestehen, indem das Eine in mehrere Einzelne vertheilt heissen könnte. Allein was berechtigt ihn überhaupt, die intellectuellen Eigenschaften des Wizzes, des Scharfsinns, der Theosophie etc., welche alle über den äussern Sinn erhaben sind, ganz wie Sinne und wie äussere objective Sinne, als Abgesonderte zu behandeln? Was berechtigt ihn mehr Sinne als die gewöhnlichen fünf Sinne, die noch immer ihren sichern Grund haben, anzunehmen? Eine vorhergeschikte Analyse? Eine durch diese gefundene Objectivität dieser Thätigkeiten gleich der der Sensation? Wie, wenn (was ich hier nur andeuten kann) jedem von jenen wenigen Sinnen besondere, verwandte Geistesthätigkeiten entsprächen? Wie, wenn schon in einem feinen Geruchssinne der höhere schnelle Spursinn des Wizzes prädisponirt wäre, wie man denn bekanntlich längst beobachtet haben wollte, dafs wizzige Menschen ursprünglich einen feinen Geruch haben? Wie, wenn sich aus dem Gehörsinne und Gesichtssinne, dort Schallsinn, hier Leichtsinn, dort Tonsinn (den Gall überhaupt ohne Recht sondert und nicht als Steigerung des Gehörsinnes annimmt), hier Farbensinn, dort Sinn für Musik, hier Sinn für Mahlerei, von innen aus entwickelte? Wie, wenn, mit einem Worte, der Geist aus den einfachsten ersten Sinnesfunctionen die verschiedenen höhern Arten des Sinnes selbstthätig herausschiede? Hier finden wir wenigstens Verwandtschaft, Ursache und Wirkung, stufenweise Steigerung, Combination und bestimmte Relation.

6) Gall hätte ferner nicht ohne gehörige Berüksichtigung der Ausnahmen, d. i. der besonderen Bedingungen und Beziehungen verfahren sollen. Es gab viele berühmte Philologen, allein darum auch alle mit dem Organe des Wortsinns? Gall konnte bei seiner Ehrlichkeit dennoch ohne sein Wissen von einem physiognomischen Blicke seines fixirenden Auges, wie von mancher Umgebung unwillkührlich bestimmt werden. Darum mangelt

7) die Darstellung der Befugnifs, den gefundenen Parallelismus anzuwenden auf ähnliche (noch nicht ganz beobachtete) Fälle und auf nicht ganz gekannte Individuen; die Darstellung der unbedingten Nothwendigkeit dieses ausschliefsenden und ersten Erklärungsgrundes oder Vergleichungsgrundes der Verschiedenheiten, welche in den Fertigkeiten eines sehr zusammengesezten Organismus liegen. Warum sollen die Mittel grade verschiedene Organe und nicht blos verschiedene Thätigkeiten im Organismus seyn? Gall's Erklärungsgrund ist ein blos mechanischer, ohne dafs er frägt, ob es keinen näheren für das Geistige gebe. Ort- und Sachsinn läfst sich aus anderem Grunde befriedigender erklären, (man vergl. Psychologie a. g. O.); eben so die fixe Idee in Einem Puncte aus halbgehemmter Besonnenheit, der Scharfsinn in der höhern Wissenschaft bei viel Ungelenkigkeit, ja Unsinnigkeit in Dingen des gemeinen Lebens.

Bekanntlich beweisen auch stark ausgebildete Organe, nach Gall's eignem Geständnisse, nicht immer ausgebildete Triebe, ja wirkliche Triebe nicht immer die Aufregung, geschweige eine bestimmte objective Richtung, da erst entsprechende Anregungen sich mit andern innern Kräften verbinden müssen. Wie kann aber die Abwesenheit der Ausbildung eines Organs ein Zeichen seyn für das Daseyn der entgegengesezten positiven Eigenschaft? Mufs z. B. bei Kindesmörderinnen Kindesliebe fehlen und ist nicht oft schwärmerische Liebe zu seligerem Seyn vorhanden? Mufs derjenige, welcher nicht hochmüthig ist, demüthig, der Nichtfreigebige geizig seyn?

Ueberhaupt fehlt es offenbar an einer nähern Einrechnung der mitwirkenden, sowohl äussern als innern, Bestimmungsgründen des Geistes — an einer allgemeinen Abmessnng ihres Einflusses wie ihrer innern Hemmung durch den Geist, von fremder Nothwendigkeit und fremder Willkühr. Dafs z. B. eine Neigung früh sich stark regt, das soll im Organe liegen, warum nicht in den Umständen? Warum wird sie mit veränderter Lage, bei Entfernung von einem Orte und dergl. schwächer? Was thut z. B. schon am Körper diese verschiedene Lage? Gall sagt: Erziehung wirkt höchstens für den Nationalcharakter, also auf die Massen allein; Erziehung macht aus manchen Menschen gar nichts, und es gedeiht dagegen Mancher bei einer schlechten, ja wohl gar bei keiner Erziehung. Das Gedeihen einmal zugegeben, so ist keine Erziehung allerdings besser als eine schlechte, — und

was heifst eine schlechte? eine verzärtelnde, die Selbstthätigkeit unterdrückende? beweist nicht eine strenge Erziehung, die Manches untersagte, was an sich sehr zwekmässig war, den Reiz des Verbotenen und die Gegenmacht, die in der freien Natur des Menschen liegt? Dafs aber auch oft die sogenannte beste Erziehung nichts aus dem Menschen macht, beweist nur, dafs der Mensch das Meiste aus sich selbst machen mufs, und dafs jede Erziehung in Bund treten mufs, nicht etwa mit den Trieben, sondern mit der Freiheit jedes Zöglings.

Gall hatte ferner nicht Grund, dem Thiere Instinct abzusprechen und es blos für einen Schulbegrif zu erklären. Die gebietende blinde Nothwendigkeit ist ein Reales, mit welcher diese beharrliche Spannung des Bestrebens, wodurch das Thier die Sicherheit erhält, und mit der es zu einem Gegenstand hingedrungen wird und ihn wirklich trift. Sind wohl seine organischen Anlagen etwas Andres als eben so viel besondere Instincte, die sich nur unter einander momentan beschränken und aufhalten? Ist nicht noch im Menschen mehreres Instinctartiges? In seinen Trieben, in Hunger und Durst, im Schlaf, in der unwillkührlichen Bewegung, in den Einfällen der Laune, ja selbst noch in der höchsten Genialität? Wie, wenn selbst Gall manches durch einen glüklichen Instinct getroffen hätte, was etwa noch eine nachherige Zergliederung bestätigt hat, wie überhaupt der gesunde Verstand treffend urtheilen kann, ohne Zergliederung? Man darf nicht darum allein, weil so kleine Umstände, wie die Erziehung, d. i. doch

die lebendigste Selbsterregung fast nichts wirken, sogleich auf ursprüngliche Anlage zurükschliessen; nicht darum, allein weil wir dem allmäligen Werden einer Eigenschaft nicht nachgehen, weil wir die zusammenwirkenden Potenzen nicht berechnen können, diese Eigenschaft angeboren nennen. Und wenn die meisten von Galls Begriffen zu weit waren, warum liefs er den Begrif der Anlage gänzlich ohne Bestimmung? Die ursprünglich beharrliche Urbestimmung des Individuums einer Gattung, die keinen andern Trieb als Bedingung voraussezt, durch den sie erst möglich würde. Sind alle seine Anlagen so ursprünglich? Liegt in ihnen ein nothwendiger Bestimmungsgrund, Alles zu werden, liegt es also in der blossen Natur oder auch im höhern Willen? Zwar spricht Gall von diesem; da jedoch dieser schon der Freiheit unterliegt, so dürfte er, der nur engempirischer Beobachter seyn wollte, von diesem eben so wenig als von der Vernunft sprechen. Dafs die Natur noch immer mehr wirkt als Ideen, kann man ihm zugeben, allein man rechnet zu jener gewöhnlichen auch sogleich die sogenannte zweite Natur mit, die selbst erst unter dem Einflusse von Ideen entstanden ist.

Noch müssen wir eines Beweisgrundes für Galls Lehre erwähnen, oder vielmehr eines Glaubensgrundes, der grade in der Menge und bei dem grossen Haufen der Nichtprüfenden ohnfehlbar am meisten für sie wirkt. „Weg mit den Subtilitäten, wird der Laye sagen, Gall hat es hundertmal durch die That gezeigt, wie er die Eigenschaften trift; Gall hat es, wenn nicht im Begriffe, doch im Griffe gehabt! Hat es gezeigt an psychischen, an moralischen Kranken, an Verbrechern und an Wahnsinnigen, an Genie's und blödsinnigen Wasserköpfen.“ Diese Rede führt zu Mehrerem.

Waren die vorigen Zweifel an der Grundlage der Lehre, d. i. an einer reinen, allseitigen und bedingten Erfahrung und an der Bedachtsamkeit der Schlüsse darum nur irgend gegründet, so kann die Organoskopie eben so wenig festen Grund haben, sofern sie nemlich wirklich das Resultat der Organologie — nach Gall's eignem Willen — seyn soll, und so fern sie nicht etwa das Resultat ganz andrer Thätigkeiten und Fertigkeiten ist. Nie kann die That der Natur widersprechen. Er kann, nach seinem eignen Geständnisse, durch die Organologie blosse Möglichkeit aussagen, nicht Nothwendigkeit. Wäre jedoch die Organologie wirklich begründet, so dürfte ja nur Uebung dazu gehören, um die Organoskopie zu sichern.

Der bescheidene Gall selbst hält die Beurtheilung der Köpfe für sehr schwer, wie jede Anwendung, da hier so Viel mit einzunehmen ist; er hafst das charlatanartige Schädelgreifen; sagt, dafs er kaum drei auf seinen Reisen gefunden, die ihm hier näher gekommen. Das dürfte aber nicht seyn, wenn er selbst seiner Organologie ganz gewifs wäre. Doch er ist sich nicht nur über alle Organe nicht gleich gewifs, sondern noch über Mehreres. Manche Organe hält er insbesondere für schwer aufzufinden (das der Freundschaft) und wird dadurch

unzuverlässig. Bei manchen Organen hinwieder ist er seiner selbst noch nicht gewifs, wie bei dem Kunstsinne. Ist nun selbst dem vertrautesten Localkenner der einzelnen Organe im Allgemeinen das wirkliche Anerkennen derselben an einzelnen Organen schwer, so dürfen wir daraus auch dies wieder schliessen: dafs es eine sehr täuschende Kunst werden kann; dafs wir ja nicht eilen dürfen, sie auf Verbrecher, wie auf Kinder anzuwenden; dafs sich aber auch diejenigen, welche die Organe noch nicht leicht zu finden wissen, mit Galls eignem Beispiele trösten könnten; dafs wir aber auch gegen diejenigen mistrauisch seyn müssen, welche schnell Organe absehen wollen. Und wo nun Gall ein Organ leicht aufzufinden glaubt, da glaubt er es doch nur verhältnifsmässig leicht aufzufinden, nemlich das Habituelle lasse sich eher entdecken als das Unausgebildete. Ist aber dies der Fall, so würde man gradehin an Kindern am wenigsten bemerken können und dennoch fühlt Gall selbst, dafs die Beobachtungen der Kinder noch am wenigsten täuschen können. So finden wir auch hier Schwierigkeiten.

Die Erfahrung selbst stimmte noch oft nicht damit zusammen. Schon oben machte ich darauf aufmerksam, dafs der Parallelismus einer Fertigkeit und einer starken Organerhöhung kein beständiger sey. Beispiele dieser Art findet man gegen Gall in der Schrift angeführt: Beleuchtung der Gallschen Gehirn- und Schädellehre von einem von aller Partheilichkeit freien Beobachter, Berl. 1805.; obgleich diese Schrift

im Ganzen mehr für Aerzte bestimmt und nicht unbefangen ist.

Doch vielleicht lag es noch an den Beobachtern, vielleicht an ihrem Mangel an Uebung, vielleicht an der vernachlässigten Rüksicht auf die Beschränkung und Zurückhaltung des einen Organs durch das Andre. Neue Bedenken zeigen sich dabei über die Organoskopie. Gall selbst, der geübteste und vergleichende Beobachter traf es nicht überall und ich selbst war Zeuge davon, dafs er sich zuweilen darüber still verwunderte. In einer hiesigen Bildungsanstalt traf er namentlich auf zwei Kinder, mit deren Fähigkeiten in Einem Puncte ein übrigens gut beobachtender Lehrer sehr zufrieden war, Fähigkeiten ganz anderer Art an den Organen und grade für jene keine ausgebildeten Organe.

Hätte endlich Gall überall getroffen und kein enthusiastischer Austauner hätte sich getäuscht, walteten hier keine Täuschungen ob, konnte er mit verbundenen Augen im Finstern durch blosse Kopfbetastung treffen, so sagte doch Gall und konnte nichts Anderes aussagen, als Möglichkeiten, höchstens Wahrscheinlichkeiten und so weit konnte ihn, der so viele Menschen sah, ihn den praktischen Arzt, der grade um und in das Auge sah, auch wohl — seiner unbewufst, wie ja uns Alle oft — ein physiognomischer Tact führen, so wenig er auch auf diesen hielt und ein Totalblik auf die Verhältnisse des Schädels selbst ohne das Spiel der Organe.

Diese Prüfung geht auf das Ganze, auf die leitenden Grundprincipien, weil darauf alles Ein-

zelne und alle Anwendung auf das Besondere beruht. Desto mehr haben wir uns den Weg verkürzt, um noch an dem Beispiele einiger einzelnen Organsinne jene zu bestätigen oder zu veranschaulichen. Hier wird es sich namentlich zeigen, wiefern die Schlüsse in der Organenlehre wirklich die Frucht einer freien besonnenen Abstraction des genau zergliedernden Scharfsinns waren oder mehr eine willkührliche Combination der Phantasie und des Wizzes.

Auch hier reicht offenbar der blofse Naturhistoriker, der blofse Anatom und Physiolog nicht hin. Es ist ja nicht um eine äussere Topographie allein, sondern zugleich um eine innere Semiotik selbstständiger geistiger Fertigkeiten zu thun.

Nun gibt Gall selbst nicht viel auf die Namen seiner neuen Sinne. Er findet die Ausdrücke nicht immer anpassend genug an das Vielerlei, was er bei einer Erhöhung gefunden, mithin nicht umfassend genug für den gesammten Wirkungskreis. Er suchte nemlich immer Ausdrücke, die jedesmal auf Thiere und Menschen zugleich passen, und in dem Menschen wieder auf die grofse Mannichfalkeit der ungeschiedenen Thatsachen, die er fand. So z. B. schwankte er im Ausdrucke zwischen Sachsinn, Erziehungsfähigkeit, Bezähmungsfähigkeit. Allein Sachsinn ist doch nicht etwa bezähmbarer, erziehbarer, perfectibler als der Zeichensinn? Hier, wir erwarten es getrost, hier wird Gall der Philosophie, wo nicht durch Wort,

doch durch die That künftig immer mehr huldigen müssen.

Namen an sich wären freilich gleichgültig, doch sind sie keinem Bestimmtheit liebenden Denker blofse Namen. Sie sind hier das zusammenfassende Resultat der Abstraction von den besondern Eigenschaften, die er deutlich zergliedert und durch geistige Merkmale bestimmt hatte. Hatte er diese nicht deutlich zergliedert, so mufste er allerdings auch in den Namen schwanken. Oft bleibt einem in der That nur zu schliefsen übrig, was er unter diesem und jenem Namen sich dachte, da er eine präcise Bestimmung nicht selten für überflüssig hielt.

Kindesliebe. Was ist sie nach Gall? Sie, von der er sogleich sagt, dafs man sie nicht aus Principien der Moral ableiten könne. Wer wird dies aber thun, wo sie als etwas blos Natürliches betrachtet wird? Daraus schliefst er nun, sie müsse in der Natur, nicht etwa der zartern Thiere und Menschen, namentlich des zartern Geschlechts der Frauen und Mütter, liegen, sondern in der Natur eines örtlichen Organs? Warum nur darin? Warum nicht auch, nicht vorzüglich in der Seele, in dem Herzen, welches allein Liebe athmet? in einer Sympathie mit dem Zarten, mit dem Verwandten, mit dem uns Angehörigen? Ist dieser Sinn für Kinder nichts als Sinn, so ist er freilich wie das Ohr und Auge ohne Seele, aber Gall selbst nennt ihn Liebe. Sagte er doch, der Kukkuk hat keine Kindesliebe, aber starken Geschlechtstrieb. Darin schon liegt eine andere, eine tiefere Andeutung, die bekannte, dafs die Liebe im wah-

ren Sinne des Worts ganz etwas anders ist als der körperliche, körperlich bedingte, Trieb.

Und mufs nun wohl ein Kind gemordet werden, weil dieses Organ fehlt? Mufs eben darum eine moralisch gebildete Mutter, die Gall anführte, ihre Kinder nicht um sich dulden können? Kann sie dieselben nicht dennoch lieben, oder mufs sie sie wohl gar hassen? hat irgend eine Kindesmörderin wirklich ihr Kind gehafst?

Freundschaft, sagt Gall, ist ebenfalls nichts Moralisches, sondern blos etwas Physisches; wie es sich an dem treuen Pudel, an Verbrechern zeigt, die eher starben, als sich verriethen? Merkwürdig ist's, dafs auch von dem Meister geglaubt wird, dies Organ sey schwer zu finden, ja dafs er es für nicht ganz zuverlässig hielt. Hier sprach seine Menschheit aus ihm, die offenbar besser ist als sein System. Eine so freie, so reinmenschliche Vereinigung der Gesinnungen und des moralischen Lebens, wie die Freundschaft, ist nicht blos physische Anhänglichkeit eines Thieres, nicht ehrsüchtige Hartnäckigkeit, die den Mitgenossen nicht verräth, blos darum, weil auch ein Verbrecher aus einem falschen Ehrpuncte vor seinen Gesellen nicht gern feig oder wortbrüchig gescholten werden will, oder noch Hofnung hat, von ihnen errettet zu werden.

Raufsinn ist Galls Beispielen nach offenbar nichts Andres als ein blosser Sinn für lebhaftere Aeusserung der Muskelkraft, des Strebens sich stark zu bewegen und zu ringen. War es wohl Gall's Ernst, wenn er daraus, aus diesem Theile des

Körpers, aus dieser Lust zu ringen, einen Zweifel an dem einstigen ewigen Frieden ziehen wollte? Dann würde die Lust der Britten an Boxern in der That auf ihren kriegerischen Sinn schliefsen lassen.

Mordsinn, heifst der Name nicht allein für einen bemerkten Trieb zu würgen, sondern zuweilen auch zugleich zu martern, und zwar nicht blos andere lebendige Geschöpfe, sondern, und zwar grade vorzüglich im Menschen, auch seines Gleichen. Dies Lezte, das Morden seines Gleichen, nennt Gall selbst eine irrige Anwendung, einen Mifsbrauch dieses Sinnes, folglich nicht eine natürliche, sondern unnatürliche Stimmung, eine Verstimmung desselben. Es könnte also wohl auch aus etwas Anderm als aus einem besondern Organ erklärt werden, es könnte zunächst nichts mehr als der Instinct des Hungers, der Efslust, ja Efsgier, seyn, welcher im Wiesel und Marder mit natürlicher Antipathie gegen gewisse Thiere, von denen es sich einmal nährt, verbunden ist, ein Hunger, der zugleich allein den ersten Thiertödter zur Jagd hintrieb. Nun wird aber Niemand das blosse Tödten der Thiere — im Ernste einen Mord, der nur auf Menschen, und zwar auf eine unerlaubte Art hingeht, ja kaum einen Todtschlag und nur etwa Schlachten benennen. Wie kann das, was im Thiere blos die naturgemässe Art seiner Selbsterhaltung ist, Mordsinn genannt werden? Müssen nun aber wohl dieselben Menschen, welche geniefsbare Thiere gern schlachten, auch eben dieselben selbst gern essen? Dies müssen sie, da Gall diesen Trieb vorzüglich den fleischfressenden

Thieren einräumt. Dieselben Weiber, welche ein Thier schnell und leicht abschlachten lernten, oft sogar gern abschlachten, können oft keine Kazze, ja keine Fliege tödten. Und tödten etwa die Fleischer, welche er zugleich anführt, gern andre Thiere als solche, von denen sie einmal Nuzzen haben; würden sie wohl ihre Hunde, ihre Pferde gern tödten? Doch gesezt, das Schlachten allein schon stumpfte das Gefühl so ab, dafs es bis zur Mordlust überginge, so ist es denn eben erst diese Fühllosigkeit, welche in unbewachter Stunde keiner andern Leidenschaft grade diese Richtung gibt, die ja doch immer schon eine Fertigkeit und Gewohnheit im Schlachten voraussezt. Warum mordet nun aber wohl ausser dem hungrigen Tiger und Wolf, fast nur der Mensch seines Gleichen? Doch nicht aus Naturtrieb? nicht als das gröfste Raubthier? War es nicht der Hunger, wie bekanntlich in menschenfressenden Volksstämmen, war es nicht die wilde Rachsucht in dem Rohsinne, so verleitete dazu oft ein irregeleitetes Ehrgefühl. So die Geschlechtsehre zum mütterlichen Kindesmord, so die Kriegsehre ursprünglich und zum Theil noch jezt zum Duell auf Tod und Leben. Ja selbst ein schwärmerisch religiöses Gefühl verleitete noch neulich einen Rüsau zum kalten Mord seiner Gattin und seiner einzelnen Kinder. Gelang es doch nicht einmal, eine ursprüngliche Grausamkeit den Menschen deshalb zuzuschreiben, weil schon das Kind gern Thiere tödtete. Längst weifs man auch für diese Erscheinung den tiefern und treffendern psychologischen Grund, zwar nicht ein Ehrgefühl, aber

doch ein starkes Selbstgefühl der Uebermacht über ein wehrloses Lebendiges, ohne irgend eine Ahndung von Quaal in dessen krümmenden Bewegungen, z. B. des Schmetterlings, bei denen der Knabe nur der seltsamen Windungen wegen verweilt.

Schlauheit. Wie Viel wäre hier wieder abzusondern! Das Heterogenste ist da zusammengebracht. Ausschliefsen müssen wir davon sogleich, was am wenigsten so heifsen kann, das Aesthetische wie das Moralische. Also nicht kann so heissen die künstlerische Erfindungsgabe des Schauspieldichters, vollends des Schauspielers, Intriguen zu spinnen, wie Gall sagte, als wenn dies überhaupt einem solchen Dichter seinen dichterischen Gehalt gäbe. Noch weniger der berechnende Eigennuz des feilen, verkäuflichen und zuverlässigen Partheigängers, der mit seiner Charakterlosigkeit oft die gröfste Unklugheit verbinden kann. Schlauheit geht auf das Verborgene und sucht durch unbemerkte Wege oder geheime Mittel einen Zwek zu erreichen, von dem man ahndet, ja fürchtet, dafs er gehindert werde, mit Gewandheit in der Ausführung dieser Mittel. Bekanntlich haben diese Anschläge machenden Verschlagenen gewöhnlich keinen wahren Unternehmungsgeist, wozu Muth gehört; vielmehr ist der listige Fuchs feige, den eben nur seine Schwäche und seine Furcht vor andern Raubthieren schlau machen, und der bei einem feinern Geruchsinstinct dem Jäger schwerer zu erreichen ist. Aber ist denn wohl Schlauheit eine selbstständige Eigenschaft oder ist es der Wiz des Feigen, der Scharfsinn des Schwachen?

Diebssinn. Jeder gesunde Menschenverstand erkennt das Diebische des Stehlsüchtigen für etwas Unnatürliches. Sollte nun wohl der Mensch von der Natur ein Organ zur Unnatur haben oder vielmehr ein stehlendes Thier werden? Unmöglich! Wenn es hoch käme, könnte er nur ein Organ zur Möglichkeit und Unmöglichkeit in gleichem Grade haben. Aber daraus, dafs jeder Mensch unter gewissen Bedingungen stehlen könnte, darf doch Gall nicht alle zu Dieben machen. Natürlich ist blos der Trieb nach Aneignung, der Erwerbssinn. Das grofse Thier macht sich seinen Stand, wie schon die Nachtigall, zu eigen; die Schwalbe vollendet ihr Nest, denn sie hat es gebaut. So nimmt der Wilde das, was ihm in die Hände kommt, das Kind auch das, was ihm geschenket wird, und reifst auch wohl Vieles an sich um zu haben, noch vor einer Ahndung, also auch vor aller Achtung des Eigenthums. Und so nimmt jeder Mensch, auch nach der Kenntnifs des Eigenthums. Ursprünglich nahm der Mensch, wie das Kind, Alles, was ihm vorkam, weil er es noch als Gemeingut betrachtete und seinem Triebe nach Genufs folgte. Dieses Nehmen wird erst dann ein Stehlen, wenn das Kind denken kann: Mein und Dein, was es bekanntlich nicht sogleich kann; also wenn der Begrif des Eigenthums, d. i. des ausschliessenden rechtlichen Besizzes, über das nur der Besizzer zu verfügen vermag, entstanden ist und wenn es diesen Anspruch des Andern auf sein Recht absichtlich ignorirt und unterdrükt. Nun entsteht ein künstliches Entwenden und Entreissen durch List, ein Mausen durch Betrug, ein Rauben durch Gewalt —

und woraus ein Stehlen? Offenbar durch Schwächen des Gefühls fremder Ansprüche auf Eigenthum, — also durch den drückenden Hunger zuerst, dann durch die alles Reflectiren scheuende Faulheit, nachher durch eine alle Schaam, alles Ehrgefühl, unterdrückende Wollust, Spielsucht, Habsucht, endlich durch eine feinere Gewinnsucht, die sich fremde Rechte durch Sophistereien über erlaubte Vortheile weg zu philosophieren weifs, wie kein Philosoph von Profession es vermögte. Sind aber alle diese Triebfedern nicht offenbar Unnatur, Schwäche, ja Krankheit, oft bis zum Wahnsinne? Vor dem kranken Raubsüchtigen sichert allerdings vorerst nur das Gefängnifs, aber wird dieses allein, wird auch Arbeit allein, ihn heilen, ihm Achtung für das fremde Eigenthum einflössen?

Unter den folgenden Organen sind Einige zugleich thierisch; bei ihnen wollen wir die Heterogenität, die überflüssige Absonderung, ihre Unbestimmtheit nicht wiederholend berühren.

Sachsinn. — Soll er ein blosses Auffassungsvermögen andeuten, so sind dazu schon die Sinne da. Soll es Beobachtertalent seyn, so ist es eine Combination des Wizzes, Scharfsinns und andre Kräfte seyn, wie Gall's Inductionsgeist. Soll es Nachahmungstrieb ausmachen, so ist es nicht die ächte Erziehungsfähigkeit.

Der Ortsinn soll eben sowohl Fähigkeit Orte zu fixiren und als Landschaftsmahler zu bezeichnen, als auch Neigung seyn, sie auf Reisen, zu wechseln, — also etwas grade Entgegengeseztes. Was hat von den Thieren, die sich von Peters-

burg oder London aus nach Wien fanden, wohl Gall selbst beobachtet oder wie glaubwürdig ist es ihm erzählt? Doch gesezt; wer ermifst den Geruchssinn und die innere Unruhe des Hundes, die ihn forttreibt? Wie steht die Liebe zur Häuslichkeit in Verbindung?

Der Personensinn ist dem Entdecker selbst noch hypothetisch; er sollte vorzüglich weiblich seyn. —

Farbensinn und Tonsinn. — Wie, wenn sie nichts wären als die höhere Potenz, die Gall mit Urtheilskraft bezeichnet? und zwar Urtheilskraft des feinen (nicht des scharfen) Gesichts und Gehörs? Dafs er den Tonsinn unter den Menschen für den allgemeinsten hält, sollte dies auf die Sprache hindeuten? Dann fiele er aber mit dem Wortsinne zusammen. Der einzige nur menschliche ist ihm der Zahlensinn; doch mit welchem Grunde?

Den Kunstsinn beschränkt Gall selbst auf den mechanischen durch seine Beispiele. Aber auch da ist er noch zusammengesezt genug.

Das Organ der Bedachtsamkeit wagt er selbst noch nicht zu begränzen, hält daher den Namen noch nicht für ganz passend. Auf seine Beispiele würde eben sowohl die Furchtsamkeit passen, wie er es selbst Aengstlichkeit nennt. Doch fand er zulezt das Vorhersehende darin am wahrscheinlichsten, aber auch dies führte auf das Ahnden der Furcht. — Höhesinn ist ihm vielerlei: 1. Sinn für Bergsteigern, 2. für physische Gröfse in

in Kindern; 3. für politische Höhe im Hochmüthigen. Stolz aber gründet sich auf Vorstellungen. Den Höhesinn hat der Steiger eben so wenig, als der Thalbewohner den Tiefsinn.

Grade für die reinmenschlichen Organe des Scharfsinns etc., wollte er die wenigsten Menschen glüklich organisirt gefunden haben; er bemerkte aber zugleich, dafs diese auch am schwersten zu bestimmen wären. Grade hier ist der Mangel der Analyse am fühlbarsten. So findet er Scharfsinn, wo Fertigkeit zu Bildern und Gleichnissen da ist! Die Arten des Wizzes wufste er so wenig als die Gattung zu unterscheiden. Eben so wenig bestimmte er, was in der Theosophie reiner Sinn für religiösen Glauben, was religiöse, was anderartige Schwärmerei sey.

Warum für manche Organe Fertigkeiten fehlen, sieht man nicht ein. Sie sind auch im Ganzen mehr auf den Selbsterhaltungstrieb als auf die Sympathie berechnet. Neben dem Ortsinne sollte ein Zeitsinn stehen. Für die starke Begehrlichkeit des Geizes nahm Gall nicht darum ein Organ an, weil er Diebsinn hatte, sondern weil da mangelhafte Entwiklung des Organs der Freigebigkeit sey. Dann also entstände Geiz nur, wo ursprünglich keine Freigebigkeit war?

Dafs also die Form der Lehre Gall's noch wesentlicher Aenderungen bedarf, ist ausser Zweifel, allein so viel bedarf es auch der Sichtung der Materien. Er ahndet selbst manche Schwächen, ahndet aber nicht den Umfang ihres Gewichts und sein Blik ist zu wenig auf die Verhältnisse und das Gan-

ze gerichtet. Noch hat er nicht psychologisch zureichend zergliedert, nicht logisch geordnet, nicht wissenschaftlich bestimmt. Verdienstlich bleibt es, dafs er der Bildung des Gehirns und des Schädels ein Gesez der Nothwendigkeit aufdrükt.

Es bedarf keineswegs abstracter Säzze oder vorgefafster Meinungen, schon das tiefe Gefühl spricht dafür, dafs von Sinnen jener Art alles Uebersinnliche, alles Moralische wegfallen müsse. Dann wird Gall auch nicht wagen, von seiner Lehre uns Etwas über das Gewissen bestimmen zu wollen, das bei ihm nur ein zufälliges Zusammenstofsen von Organen, ein Widerspruch mit den herrschenden Neigungen und der gesteigerten Schaam ist. Von Gefährlichkeit seiner Lehre würde eben so wenig die Rede seyn, als bei der Physiognomik, bei welcher man den Menschen noch schneller auffassen wollte. Es will zwar Gall in seiner Theorie die Freiheit nicht aufheben, doch er hebt sie auf, wenn er sagt, dafs er eben so wie bisher handeln müfste, wenn er wieder verjüngt würde und dafs seine Seele in dem Körper eines Dritten eben so handeln müsse, wie dieser dritte. Allerdings herrscht in der Erscheinungswelt nur Nothwendigkeit; allein der Mensch ist mehr als eine blos sinnliche Erscheinung. Könnte der Mensch nichts mehr werden, als wozu er ausgezeichnete Organe besizt, so stände es um den gröfsten Theil der Menschheit schlimm, da Gall denselben schlecht organisirt findet.

Bedarf schon der Naturforscher ein ernstes, gereinigtes, kindlich unbefangenes Gemüth, wie viel

mehr der Menschenforscher. Ihm ist das Höhere und Uebersinnliche zu heilig, um es von dem Sinnenkreise aus zu beurtheilen, oder nothwendig bestimmt zu denken. Es lebt die ewige Sonne und wirkt in der stillen Nacht wie am Tage, so der Geist der Welt und des Menschen! Er fafst das Unendliche der ganzen Kraft seines Thuns und die Energie seines Willens; — was ist dagegen der lebende Nerve? Also über unsern Scheitel geht und lebt die ewige Sonne unsrer Freiheit!

Psychologische Skizzen.

I.

Wunsch.*)

Zu den Geheimnissen des Herzens gehört auch das Ideale, hinter dem jedes menschliche Streben zurükbleiben mufs. Zwar verläfst den, auch im Realen verlornen, Menschen nicht die ideale Welt, aber sie verfolgt ihn nur mit Phantomen, d. i. halben Idealen. Leider! liegt der Menge alles Ideale, auch das Gute, blos in der Feenwelt der Wünsche, die doch nur für den ist, über welchen der Zufall herrscht. Daher das Aufschieben des (auch dem frommen Wunsche unerreichbaren) Guten. Lieber wünscht sich die Menge den Instinct des Thiers, nicht ahndend eine höhere Nothwendigkeit, die in der Idee lebt. Ja der passive Aberglaube traute den blossem Wunsche schon Wirksamkeit zu. So will der Mystiker die Gottheit anschauen, ohne sie handelnd zu erreichen.

*) Man vgl. Psychologie Ersten Theil S. 296.

Dürftig äusserlich und bedürftig innerlich tritt der Mensch auf die Erde. Die reinursprüngliche Indifferenz des Triebes ist das noch unbegränzte Streben, — im Menschen am unbestimmtesten, ja unendlich wie das Leben. Es kann der Trieb sogar auf das objectiv — aber nie subjectiv — Unmögliche hinausgehen. Sein erstes Erwachen geschieht unbewacht und um so leichter ausgleitend.

Reicher ist der Mensch an Bestrebungen als an Aeusserungen, geschweige an wirklichen Handlungen, — unter den Bestrebungen am reichsten an (sinnlichen und unsinnlichen) Wünschen (daher ist sogar der Neidische mit Gratulationen da).

Der Lust folgt das Gelüst, ein spielendes Lustgefühl, welches zum Begehren anreizt.

Wunsch ist ein spielender Trieb (also nicht ernst, nicht beschränkt), dessen Spielen man sich leicht hingibt, — eine indifferente und immanente Begehrung. Indifferent, als affect- und leidenschaftloser Trieb, zufällig regsam; immanent, daher still, nicht leicht laut und so verborgen still, dafs man sich ihn oft kaum selbst gesteht, ohne Aufregung von Kraft und That.

Verglichen 1) mit der Hofnung, hat diese mehr Wahrscheinlichkeit des bevorstehenden Gutes im Vorgefühl, mehr Selbstvertrauen, mehr Geneigtheit zum Selbsteingreifen.

2) Verglichen mit dem Sehnen, ist dieses unruhiger und unangenehmer, stärker und tiefer als das leise Wünschen.

3) Verglichen mit dem Verlangen, ist dieses ernster und bestimmter, entschiedener und fester als der Wunsch, welcher bestimmt ist nur in Hinsicht auf ein Bild des Objects, aber weder in Hinsicht seiner endlichen Form, noch seiner Möglichkeit und Art der Realisirung.

Grade des Wunsches:

1) Leise und anspruchlos, — also auch flüchtig, — theils weil er zwar ausgeführt werden könnte, aber sogleich beim Entstehen aufgegeben wird, theils weil er noch weit hinausfliegt und unstet schwärmt. Der Mensch weifs nicht, was er wünschen soll oder wünscht.

2) Müssig, — ein Begehren ohne Entschlufs oder ohne kräftig, thätig, unmittelbar einzugreifen. Dieser lebt länger in der träumenden Phantasie. Der Wunsch der Lüstlinge.

3) Leer, dem reellen Verlangen entgegenstehend — d. i. ohne einen bedingt, mir, jezt, unmöglichen Gegenstand (z. B. auf das, was vorbei ist). Wunsch des Feigen, der etwa seinen Feind in die Hölle wünscht.

4) Phantastisch, — ausserhalb des Endlichen ausschweifend. Wunsch des Schwärmers, welcher die ganze Welt glüklich machen möchte.

5) Thörigt, — unbesonnen, ungereimt, ungenügsam. Wunsch des Schädlichen.

6) Toll, — in der zuversichtlichsten Voraussezzung handelnd, dafs etwas geschehen müsse oder schon sey, mit unersättlicher Vertiefung und Sucht des bestimmten Zweks.

Das Wünschen ist allerdings menschlich und allgemein, weil wir alle in der Zukunft leben und das Wünschen unvermerkt eintritt als der erste Versuch der sich anschliessenden Urtheilskraft. Daher mufs auch der Gleichgültigste und Trägste wenigstens wünschen.

Seine Unnatur ist minder Schwäche der Zerstreuung, als des Irrens und Schwankens. — Der Wunsch erscheint als ein über die Realität des Sinnes hinauseilender Trieb. Das Unnatürliche aber ist 1) entweder das ganz unbesonnene oder sonderbare oder launische Wünschen, 2) oder das viele und mannichfaltige Wünschen, (des Neidischen); 3) oder das Heftige und Unersättliche, (des Habsüchtigen); 4) oder das Beständige, Beunruhigende, Quälende.

Quellen:

1) Abhängigkeit von der Aussenwelt. Man erwartet mehr von Andern und vom Zufalle als von sich selbst. Daher Kleinigkeitssinn.

2) Relatives Unvermögen a) in Beurtheilung der Zwecke, namentlich ihrer Verhältnisse zur eignen Individualität. b) in Aufsuchung der Mittel, insbesondere in sich selbst. c) Anwendung der Mittel zum Zwecke. Daher Mifstrauen in sich selbst.

3) Nichtorientirung in der eignen Sphäre seiner menschlichen und individuellen Wirksamkeit, — neben beschaulichen oder müssigen, einsamen Leben

4) Nichtbeachtung des Gegenstandes, Täuschung über dessen Erreichbarkeit.

Das Wünschen ist noch kraftloser als das Verwünschen. — Lange irret der Mensch umher, bis er den Zielpunct seines wesentlichen Strebens klar und fest gefafst hat, mit Kopf sowohl als Willen. Er soll nicht auf das Unmögliche und Entbehrliche, sondern auf das Mögliche und Nothwendige sich richten. Darum beschränkt der Edle seine Wünsche; ja er hat als Muthiger, als Angreifender, auch Alles, was er wünscht. Nicht einmal für Andre hat er Wünsche, vielmehr nur wirkliche Theilnahme.

II.

Gleichgültigkeit gegen Leben und Tod.*)

Es scheint, als ob die Todes-Schauer nicht tief in der menschlichen Natur lägen. Todes-Furcht entsteht erst mit der Reflexion über die Zukunft, also mit dem Gefühle der Ungewifsheit dieses Lebens und dann des Fortlebens, noch bei den ersten Begriffen von Unsterblichkeit, ja zum Theil sogar durch dieselbe.

Wäre die Scheu vor dem Tode wirklich allgemein und bliebe sie es auch, so müfste es auch die Liebe zum Leben seyn und bleiben.

*) Man vgl. Psychologie Ersten Theil S. 571. f.

Allein beide scheinen beschränkt zu werden oder wenigstens auf Liebe zum ungestörten Genufs und Furcht vor dessen Unterbrechung hinauszukommen.

Gleich gilt eigentlich mehr als wirklich gleich ist, objectiv; gleich gilt also nur einzelnen Subjecten dasjenige, dem ihr vergleichendes Urtheil, wäre es auch nur ihr Wiz, einen ähnlichen (sinnlichen) Preis zuschreibt. Man kann daher zwei Dingen gleiche Geltung zuschreiben, ohne sie deshalb an sich als identisch, oder für uns als indifferent anzunehmen. Man kann ihre Unterschiede sogar anerkennen, ohne dieselbe grade für uns oder für unsern jezzigen Zwek als bedeutend zu halten. Leider! gelten den Menschen Dinge oft gleich, die eigentlich an sich sehr different sind. — Wahre Gleichheit kann jedoch im Sinnen-Kreise nie gefunden werden, sondern nur im Uebersinnlichen. Hier kann eine Gleichachtung, z. B. zweier Pflichten und Tugenden im Urtheil der Vernunft bestehen; doch gibt es darum keine eigentliche Achtung des Lebens, keine eigentliche Verachtung des Todes; denn Leben und Tod haben nur bedingten Werth. Häufig aber sind den Menschen die Grade der Geltung, welche sinnlichen Gegenständen zukommt, unbekannt und ununtersucht; daher ist ihre Gleich-Sezzung ein Machtspruch.

Das Gleichgeltende ist uns demnach nicht immer auch das Gleich-Gültige. Ueber jenes spricht unser Urtheil oder Vorurtheil ab, über dieses entscheidet unser Gefühl. Jenes Urtheil be-

ruht auf einer dunkeln oder deutlichen Vergleichung von Gegenständen, die wir einander entweder nicht entgegengesezt oder für uns wenigstens nicht für verschieden an Werth halten. Dieses Gefühl dagegen beruht auf dem Nicht-Innewerden einer merklichen, unmittelbaren, oder besondern und vorzüglichen Theilnahme unsers Triebes, geschweige ohne vorzügliches Interesse unsrer Selbstthätigkeit. Schon darum, weil das Gefühl etwas Individuelles ist, kann es keine absolute, aber auch keine totale Gleichgültigkeit gegen Alles, geben. Eben darum aber, weil die Gleichgültigkeit im Gefühle ruht, liegt in ihr an sich weder ein Abscheu gegen ihre Gegenstände, noch weniger eine Begierde. Eben darum ferner ist sie aber auch eine dunkle, vielen Graden und Veränderungen unterworfene Regung, welche eben daher eben so leicht in die unnatürlichste Unbestimmtheit, d. i. in Laune abschweifen, als in die unnatürliche Bestimmtheit, d. i. in die Uebertreibung des Affects, und aus diesem in die Einseitigkeit der Leidenschaft übergehen kann. In der Laune hat der Mensch gar keinen Willen, im Affect hat er einen Widerwillen; in jener geräth er in Indifferentismus, in diesem in Abscheu des Unangenehmen, ja in Hafs des Widerlichen.

Was uns gleich erscheint, das empfinden wir von gleicher Beschaffenheit; was uns gleich scheint, das denken oder wähnen (einbildend) wir für ähnlich im Begrif; was uns gleich gilt, sey es gleich Viel oder gleich Wenig, darüber urtheilen wir als von gar keinem Zusammenhange mit unserm Zwecke,

oder höchst unbedeutenden Werthe; was uns endlich gleich wenig interessirt, nur das ist uns im Ganzen gleichgültig, — denn im Einzelnen, oder in gewissen Beziehungen, kann uns auch das Gleichgültigste interessiren.

Nur dem Charakter, der sich selbst gleich bleibt und zugleich mit sich einig ist, hat alles Sinnliche gleichen bedingten Werth und nur Eines Würde; er ist also in dem idealischen Zustande des Gleichmuths, d. i. der höchsten und reinsten Indifferenz in Beziehung auf alles Sinnliche, welches ihn, wie Alles Wechselnde, zwar berühren, aber nicht rühren; zwar afficiren, aber nie stark afficiren kann. Hier ist wahre Geistes-Stärke die Fassung und Fertigkeit in Beschränkung sinnlicher Reize.

Jede Art und Richtung der Gleichgültigkeit aber ist Schwäche und Unnatur; denn kein Mensch kann und darf auch sein Gefühl nicht ausrotten oder erkälten, und Gefühllosigkeit derselben darf noch weniger Etwas von seiner Theilnahme unbedingt ausschliessen, was practische Wichtigkeit werden kann (wie z. B. das Leben). Eine solche Gleichgültigkeit trägt die Kennzeichen der Schwäche überhaupt, nemlich Beschränktheit, Starrsinn und Passivität, — und der Geistesschwäche insbesondere, d. i. entweder blosse Gebundenheit der Energie des Geistes durch Kraftlosigkeit des Willens und Ohnmacht über sich selbst, oder Ablenkung der Geisteskraft durch Belastung des Gedächtnisses und ein überschwengliches Phan-

tasieleben; oder sogenannte wirkliche Abstumpfung des Geistes durch Ertödtung aller Reizbarkeit des Sinnes, sogar des Vitalsinnes, also auch der Lebensempfindung.

Der Gleichmuth ist gleich im Leben wie im Tode; er erträgt in beiden, was er nicht ändern konnte, was also unvermeidlich war. Im Leben erträgt er nur das Unwürdige nicht; aber er verschmäht doch auch ihre Würde von aussenher zu empfangen, weil er sich selbst genug ist. Im Tode, auch wenn er wahrscheinlich nahbevorsteht, erscheint er theils in der ruhigen Verzichtleistung auf das Unvermeidliche, also in dem reinern Phlegma, theils in der entschlossenen Resignation auf das nichtige und störende Endliche, theils in der ruhigen Unerschrockenheit, mit welcher man täglich dem Tode entgegen geht.

Sowohl dieser Gleichmuth als jene Gleichgültigkeit begehren eigentlich nicht den Tod, sogar der Selbstmörder nicht; auch erscheint ihnen nicht das Leben an sich und überhaupt jeder Beachtung unwerth, vielmehr nur ein bestimmtes Leben und zwar das ihrige auch nur so, wie sie es ansehen, und in ihrem jezzigen Zustande.

Lösen wir nun den Schein von Gleichgültigkeit oder die scheinbare Nichtbeachtung des Todes in ihre verschiedene Ursachen auf, so ist die Hauptquelle: dasselbe gedankenlose Verlieren in die Sinnenwelt, welches oft das plözliche Erscheinen eines gewissen Todes Vielen so schreklich macht. Diese Gedankenlosigkeit

kann entweder wirkliche Leere oder eine Abhängigkeit des Geistes seyn. So zeigen sich namentlich folgende Formen der Gleichgültigkeit.

1) Gleichgültigkeit der Trägheit, des Phlegma (des grobfühlenden Wilden). 2) Der Unwissenheit oder Nichtahndung der Gefahr, der immer dunkeln Vorstellung vom Tode, den Niemand aus eigner Erfahrung kennt. (Man denke an die Perlenfischer). 3) Des Leichtsinns der Kindheit und Jugend. 4) Der Selbstbetäubung oder Selbstüberredung nach herrschenden Vorurtheilen der Mode oder Ehre, z. B. im Duell und Schlachten. 5) Der ansteckenden Schwärmerei eines Affects oder einer Leidenschaft. 6) Der Furcht vor sinnlichem Schmerze. (Die Sprache Mancher verbleibt: lieber Sterben als Arznei nehmen, — als Diesem ein gutes Wort geben). 7) Die geheime, im Menschen nie ganz ersterbende, Hofnung, vielleicht durch irgend ein Wunder gerettet zu werden. 8) Der Vorspiegelung der aufhörenden Empfindung im Tode, — des Reizes eines steten Schlafes. 9) Des Eigensinns und Trozzes (Tibers Tod). 10) Der Verstimmung oder der Verzweiflung (d. i. der gespanntesten und hülflosesten Angst). 11) Der Poltronerie. (Die Gallier fordern kühn die Gefahr auf und tragen sie feig. Taeit.). 12) Des Stumpfsinns, der übersättigten Genieſssucht.

Nie aber kann das lebendige Herz von dem Bedürfnisse des Lebens sich gänzlich trennen.

III.

Zunahme und Abnahme der Neigung.*)

Rochefoucault §. 338. L'absence diminue les mediocres passions, et augmente les grandes, comme le vent éteint les bougies et allume le feu.

Es liegt in der Natur der Neigung, nicht blos mit ihrem Gegenstande bekannt zu seyn, sondern auch nach der Vereinigung mit ihm zu streben.

Verstärkt und erhöht wird jede Neigung überhaupt durch das Zusammentreffen folgender beider Bedingungen, a) objectiv durch Alles, was dem begehrten Gegenstande an sich Reizendes eigen ist, mithin am meisten einem lebendigen Gegenstande, einer Person zukommt. Daher steht die Zuneigung (die persönliche) noch über der Neigung. b) subjectiv durch das allgemeine und besondere Gefühl des Interesse und Bedürfnisses für einen solchen Gegenstand. Dieses Zusammentreffen wird allein möglich durch die associrende Einbildungskraft, welche das Object erhöhen und das Subject begeistern oder das Object herabsezzen und dagegen gleichgültig machen kann.

Gegenwart wie Abwesenheit an sich sind keine unbedingt allgemeine Veränderer der Neigung und Zuneigung, welche um so mehr dem Raume und der Zeit trozzen, je weniger sinnlich sie sind. Sie können auf Neigung nur wirken a) vermittelst der Nähe oder Ferne, die einen Gegenstand nicht

*) Man vgl. Psychologie Ersten Theil S. 296 ff.

gegen unsern äussern Sinn, sondern gegen den innern, namentlich das Herz (d. h. Bedürfniss und Phantasie) einnimmt (ob er uns Bedürfniss war? und wie weit?); b) vermittelst der Art und Weise, wie ein Gegenstand uns angenahert oder entfernt wurde, — ob plözlich, unerwartet, ja wider alle mögliche Erwartung entrissen? oder ob allmählich, ob vorbereitet, und vorausgesehen? ob wir ferner von einem Gegenstande gänzlich getrennt werden, sogar mit Abschneidung aller Aussicht zur Wiedervereinigung, oder ob noch ein Band zwischen den Abwesenden und Entfernten statt findet, und wie dieses Band unterhalten wird? ob uns nicht wenigstens etwas Aehnliches zurükbleibt oder ob dessen Verlust durch Nichts, auch nicht einigermassen, ersezt wurde?

Gegenwart an sich ist freilich mehr für den Sinn, Abwesenheit für die Phantasie; die Gegenwart veranschaulicht; die Abwesenheit kann vergeistigen, ja verklären; die Gegenwart bindet und drükt oft als Last, die Abwesenheit erleichtert die Bürde oder löfst eine Fessel leichter; die Gegenwart hat endlich den Reiz der Gewohnheit, die Abwesenheit den der Neuheit auf ihrer Seite. Demnach sind sie vor dem Geiste ziemlich gleich.

Bei der Wirkung der Vergegenwärtigung wie der Entfernung mufs man die nächste des ersten lebhaften Eindruks unterscheiden von der entfernten, wo schon die Zeit und die Freiheit dazwischen liegen. Beides hat Rochefoucault ebenfalls übersehen.

Jede Zuneigung bleibt, wenn sie von einer freien Richtung ausging, ihre Veränderung besteht in der Abstufung.

Die Bedingungen, unter denen Beides die Liebe erhöht. sind, 1) ein tiefes oder leichtsinniges Gemüth; — also wird verlangt, gefühlvoll, reizbar, zur festen Anhänglichkeit an ein Gut gestimmt zu seyn. 2) Stärke der Neigung; — ob sie sogar alle andre Neigungen überflügelte, mithin Alles sich auf Einen Gegenstand concentrirte? 3) Wie tief diese Fertigkeit (Neigung) eingewurzelt ist, wie tief der Gegenstand das Gemüth eingenommen hat, wie hoch sein Werth angeschlagen, wie geprüft, wie rein und allseitig er erkannt wurde. 4) Wie tief der erste Eindruk war, und wie er unterhalten wurde, — ob bis zur Unentbehrlichkeit daran gewöhnt, ja bis zur Leidenschaft. 5) Ob der Gegenstand ein übersinnlicher (unverlierbarer) oder sinnlicher war? ob er beurtheilt wurde als ein gewöhnlich gewordener, oder als ein Gefürchteter, Geachteter, Geliebter, Angebeteter? Mit Affect oder mit Vernunft?

IV.

Psychologische Grundlage einer Zeichnungslehre.

Die oft beseufzte Macht der Aussenwelt über uns hängt von der Art ab, wie sie uns erscheint und von der Theilnahme, die wir an ihrer Mannichfaltigkeit ursprünglich nehmen können. — Auf welchen innern Spiegel ihre Erscheinung fallen, darnach richten sich die ersten häfslichen oder schönen, belebenden oder quälenden Bilder der Phantasie. Wie sich die extensive Gröfse vor uns bildet, also in uns die innere Gröfse; — wo jene schwankt, schwankt diese.

Des Menschen Körper vermittelt die Bezeichnung am deutlichsten durch zwei Hauptorgane, durch sein Auge und durch seine Hand. Anfangs schwimmt sein Auge wo nicht blind, doch geblendet in einer äussern Unendlichkeit, d. i. in einem weiten unbegränzten Raume, dem es hingegeben ist. In ihm tapt es mit der Hand ohne Grif, geschweige ohne Begrif, in dem dunkelsten Chaos.

Nun ist es grade der unterscheidende Gesichtssinn, durch welchen der Mensch zuerst unabhängiger wird von den äussern Erscheinungen. Daher wäre hier eine Geschichte des unterscheidenden und bezeichnenden Gesichtssinnes zugleich eine Geschichte des innern selbsstandiger werdenden Menschengeistes bis zum Selbstbewufstseyn, d. i. der feinsten Selbstanschauung.

Das Auge erwacht mit dem ersten Lichtglanze, den es von der Dunkelheit unterscheidet, — und das äussere Licht zündet das innere an. Nun erscheinen vor ihm in dem unendlichen Raume begränzte Räume; nun tritt er in eine immer begränztere äussere Endlichkeit, um einer innern Unendlichkeit immer gewisser zu werden.

Erwekt war aus dem Auge der Blik durch einen fremden Blik, durch das erste Lächeln eines

Menschen-Angesichts und etwa in der zweiten Hälfte des ersten Lebensjahres unterscheidet das Gesicht die Gegenstände in ihrer Abstufung vom grellern Farbenspiele bis zu den Formen. Das Sehen wird ein immer schärferes Unterscheiden des Nahen und Fernen, des Wechselnden und Bleibenden bis zum Anschauen oder dem mathematisch deutlichen Augenmaase, bis zur Entwiklung der Vorstellung des äussern Raumes.

Uebungen gehen voran — und zwar a) Instinctmässiges Bilden eines Augenmaafses — Urbildung, Auffassen, α) Sehen des Nächsten, Einfachsten und Kleinsten mit Betasten, β) Sehen ohne Betasten, also des Entfernteren, des Grösseren.

b) Willkührliches Reproduciren oder Nachbilden auch bei allmählichem Verschwinden des sinnlichen Gegenstandes; α) noch mit Hülfe der Hand — Mechanisches Nachbilden in Massen aus Thon; β) Nachbilden der Flächen aus Pappe; γ) Nachbilden der Umrisse in Puncten; δ) Nachbilden der Figur in Linien.

Nun beginnt die selbstthätigste Reflexion, durch Richtung und Läuterung des vorher schon blind geübten Instincts. —

c) Umbildung — frei nothwendig. α) Einformen einer fremden Form in sich und zwar erst in seinen Körper, dann in seine Seele; — Einformen also der fremden Gröfse und Kleinheit, Weite und Breite, Bewegung und Ruhe, das Aneignen des fremden Körpers in unsern Selbstbewegungskreis bei

Reizbarkeit in Kindern und Weibern, — und Einformen in die Seele. β) Umschaffen und Ummodeln, doch in nothwendigen Stufen der Verhältnisse, der Verkleinerung und Vergrösserung. γ) Umbilden des Künstlers, als reinen Menschen, welcher die Sinnenwelt frei und schön gestaltet.

Die psychologische Grundlage kann als allgemeine, als besondere und als individuelle betrachtet werden. Die Allgemeine ist der Bildungstrieb, welcher instinctmäfsig verfährt; die Besondere macht der Formtrieb, d. i. des innern Bildes von Objecten aus. Hier zeigen sich die Fehlversuche. Die Individuelle endlich liegt in der genialischen Schöpferkraft durch freie und zwekmässige Vereinigung. Hier mufs der Formtrieb der höhern Idee folgen, und zwar als Aufgabe mit Bewufstseyn.

Das eigentlich bildende Vermögen ist die Phantasie, das Bezeichnende der Wiz, welcher mit einem Objecte vergleicht. Dieser begränzt jenes Vermögen. Doch das regelnde Vermögen steht über beiden, die zur Idee der Schönheit ordnende Vernunft.

V.

Psychologische Unterscheidung, Erforschung und Beurtheilung der Geschiklichkeit jüngerer Menschen.

Schon die practische Frage kann den Staatsmann interessiren: Woher so wenig durch har-

monische Thätigkeit (nicht durch wilde Genialität) ausgezeichnete Menschen? Davon aber liegt der Grund, kurz gefafst, darin weil eine erhaltene und gehörig gepflegte Eigenthümlichkeit so selten ist. Viele Talente werden nicht bemerkt, oder wo dies statt findet, nicht erkannt, und daher früh aufgegeben, d. i. wenn auch nicht erstikt, geschweige vernichtet, doch unterdrükt. Bis jezt wirkt meistens noch der Zufall (die väterliche Lebensart) bestimmend auf die Wahl des Standes, wenn hier noch von Wahl die Rede seyn kann.

Warum fördert aber sogar unsre verbesserte Jugendbildung keine schönere Früchte? — Darum, weil unsre Jugendbildner sich noch zu wenig in den lebendigen, d. i. in dem bedingten und besondern Menschen orientiren, — oder weil unsre Didaktik und Asketik noch mehr Theorie als Praxis, mehr zufällige Klugheits- als psychologische Naturlehre ist.

Und doch ist dieses Nacheilen der Praxis über die jezt vorgeschrittne Theorie immer dringender, wie sonst die Praxis der Theorie, wenigstens seit Pythagoras und Sokrates Zeit, voreilte. Jener prüfte die Neigungen seiner Bundesfreunde *), dieser fragte seinen Genius über die Aufnahme der Zöglinge in seinen Umgang **).

*) Gellius Noct. Att. I. 9.

**) So auch Platon. S. Tiedemanni Argument. de Republ. 5. p. 188. Eine artem docendi behauptete Cic de leg. II. 19. M. vergl. Quinct. II. 8. I. 1.

Prämissen zur reinen Auffassung der Aufgabe:

Obschon der Mensch von gleichen, unleugbaren und unvernichtbaren Anlagen ein Mensch wird, so sind doch die Menschen in der Erscheinung, d. i. in ihrer wahrnehmbaren Gestalt sehr und mehr als man gewöhnlich sieht, verschieden. In dieser, obgleich sehr grossen, Verschiedenheit als solcher kann nicht der Grund des Mislingens des Lehr- und Erziehungsgeschäfts liegen; denn sie ist nicht verwirrend, weil sie nicht wesentlich ist.

Es gibt aber keine Verschiedenheit ohne Entwiklung, und da ist auch keine Entwiklung, wo keine merkbare Fähigkeit vorhanden. Wo viel Verschiedenheit in der Abweichung von dem Gewöhnlichen ist, da ist viel Fähigkeit, zuweilen sogar Eigenthümlichkeit.

Ist von Erspähung einer oder der Eigenthümlichkeit des Menschen überhaupt (in welchen Jahren es auch sey) die Rede, so ist sie selbst theils im Werden oder Produciren zu betrachten, theils als Gewordenes, d. i. als Product.

Unsre Aufgabe ist hier eine Unterscheidung, welche charakteristisch ist; eine Erforschung, welche, wo nicht leicht, doch sicher heifsen kann; eine Prüfung, welche als treffende Beurtheilung gelten darf. Diese Aufgabe kann nicht unmittelbar pädagogisch heifsen, denn noch wird die Behandlung selbst nicht aus einander gesezt, wohl aber practisch psychologisch, denn aus gegenwärtigen Merkmalen, ja aus vorübergehenden, vielleicht unbedeutenden Anzeichen und Vor-

bedeutungen soll das werdende Künftige geschlossen, — oder vielmehr — die allgemeine Bestimmung des Menschen in ihrer Erreichung erleichtert werden.

Die nächste Schwierigkeit thut sich bei der reinen Auffassung einer bedingten Fähigkeit hervor. Das erste Bilden und Anlegen der Fähigkeit entgeht unsrer Wahrnehmung; in der Stille arbeitet sie sich durch anfangs zufällige Uebung, sogar durch bewufstlose Mitwirkung, gleichsam aus den Träumen hervor. Dazu kommt, dafs der Mensch nur die fremde Fähigkeit ganz verstehe, welche er selbst besizt, geschweige, wo sie noch im Werden ist. Jener Umstand läfst die Fähigkeit leicht als angeboren, dieser als unbegreiflich erscheinen.

Die frühere und spätere Aeusserung der Fähigkeit (z. B. des Sinns für Wohllaut und Schönheit) entscheidet nichts über den Werth der Kraft, ja man kann sagen, dafs eine zu früh hervorstechende Neigung eine Einseitigkeit des Menschen fürchten läfst.

Da ist keine Eigenthümlichkeit, wo keine Entwiklung ist, d. i. wo kein nothwendiger Naturgang befolgt wird. Von dem Sinne oder der Empfindung aus, wie von den unwillkührlichen Trieben geht demnach die Entwiklung, welche durch Selbstbeschäftigung, Selbsterregung, und mithin auch Selbsterziehung wirkt. Es sind mancherlei Gaben, aber nur Ein Geist. — Eher entwickelt sich die Begierde als die Fähigkeit, diese eher als die Lieblingsneigung, eine vorzügliche Fähigkeit eher als eine vorzügliche Neigung.

Keine Fähigkeit steht allein und unbedingt, mithin verdrängt sie auch keine Andere für immer. (Daher ein unwahrer Spruch: non ex quovis ligno fit Mercurius). Es gibt ferner keine absolute Unfähigkeit, sondern nur momentane und für gewisse Objecte. So ist auch nicht jede Fähigkeit gleich erkennbar. Empfindung ist's minder als Gedächtnifs, Fähigkeit des Knabens minder als des Jünglings. Im Kinde kann man anfangs noch nicht Fähigkeiten, sondern nur Thätigkeiten entdecken und zwar entweder Thätigkeit des Auffassens oder Thätigkeit des Bearbeitens und Bildens. Fähigkeiten und Neigungen beginnen im unerwachsenen Knaben, Lieblingsneigungen im erwachsenen Knaben und Jünglinge, Eigenthümlichkeiten im Jünglinge oder gar erst im Manne.

A. Gegenstände der Unterscheidung und Erforschung.

1) Besondere, wohl gar hervorstechende Gefühle. Neigungen und Erkenntnifskräfte und zwar entweder blos auffassende oder bearbeitende, mit verschiedenen Verhältnissen der Zeit und des Raums. Der Zeit nach — Langsame (tarda ingenia) oder Spätlernende (ὀψιμαθεῖς), welche meist tiefer auffassen, den Schnellen und Frühzeitigen (praecocia) entgegengesezt. Der Sphäre (des Raums) nach — Beschränkte, wenn auch nicht total Bornirte, welche keinen Sprung machen; daher sie meistens ruhiger überschauend und gründlicher, forschender sind. (Entgegenstehend den Vielumfassenden und Zerstreuten). — Hierbei aber darf aus dem Mangel des Ei-

nen nicht auf Abwesendheit des Andern geschlossen werden.

2) Verhältnisse dieser besondern Kräfte. Also entweder viel Empfindung und wenig Vorstellung, viel Gedächtnifs und wenig Verstand, viel Einbildungskraft und wenig Urtheilskraft; mechanische, oder ästhetische, oder wissenschaftliche Köpfe. Dabei kommt in Untersuchung, von welcher Art das Gedachtnifs, die Einbildungskraft u. s. w., von welcher Beschaffenheit der Geschmak sey. — Ferner Trägheit oder Thätigkeit, Nachahmungssucht oder Wetteifer, Habsucht oder Ehrbegierde, Neugier oder Wifsbegierde.

Alle diese unterscheide man in verschiedenen Graden der Lebhaftigkeit und Schnelligkeit, der Stärke und der Schärfe. So auch endlich die davon abhängigen Zustände.

B. Gegenstände der Beurtheilung.

Prüfung der Entstehungsart. Prüfung des Grades der Eigenthümlichkeit, der Bestimmtheit, der Brauchbarkeit.

C. Art und Mittel der Erforschung.

a) Beobachtung, und zwar in verschiedenen Lagen. Hier nähere man sich als Freund, dem des Kindes Herz sich öfnet. Die Beobachtung aber betreffe α) dasjenige, wo nicht Leidentliches, jedoch Unwillkührliches herrscht. Hier also wird zu erforschen verlangt, ob sehr thätig oder fast unthätig verfahren wird, welche die Art und Wahl der Thätigkeit sey, (ob spielend oder ernst,) welche Betreibungsart und Dauer statt finde. Es wird verlangt die Beobachtung der zwanglosen und unvorbereiteten Thätigkeit (wie bei Spielern, bei Ueberraschungen) und der daraus hervorgehenden Gegenwart des Geistes; Belauschung der Eindrücke des Todten und der Wirkung des Lebendigen (Vorstellungen, Drohungen); endlich Beurtheilung des Angenommenen (also des Ganges, des Bliks, des Styls). So ist der Styl des Cholerischen kurz, abgebrochen, aber tief; der des Sanguinische wiederholend und weitläuftig, blühend und heiter; der des Melancholischen ungleich, frostig, dunkel.

Die Beobachtung betreffe aber auch β) das thätigere Willkührliche, das Absichtliche, ja besonnene Handeln (Streben, Planmachen, selbstgewählte Beschäftigung, vorsäzliches Blicken auf Andere).

b) Versuche. Dahin gehören die sogenannten Tentamina und Examina. Hier kommt die Frage in Erwägung: wiefern ist aus der Menge des Stofs im Gedächtnisse auf die practische Brauchbarkeit eines Candidaten zu schliefsen?

D. Behandlung.

Die Behandlung ist psychologisch und fällt den niedern und höhern Pädagogen und Methodikern anheim. Diese aber können Nichts erzwingen. Vielmehr mufs die Behandlung sich theilen in a) Benuzzung der angelegten oder erworbenen Fertigkeiten, als Reize, der aufgeklommenen Funken zur hellern Entzündung des innern Lichts. Diese sey begleitet von Selbstverläugnung des seinen Beruf liebenden Lehrers. b) Ersezzung und Ausgleichung der unverhältnifsmässigen, vernachlässigten Fähig-

keiten und Neigungen. Die Eilende werde umgewandelt in eine Weilende durch Erschwerung (besonders im Privatunterricht), die Träge in eine Thätige durch Erleichterung. So ziehe man die Zügel an oder lasse sie los. c) Positivere Leitung; Erregung, Entwiklung, Bildung, besonders des sittlichen Gefühls, der Schaam und des Ehrgefühls. Endlich Weckung des eignen Willens und Vorsazzes zur Bezähmung.

Daraus lassen sich die Fragen beantworten: Soll der Lehrer nur die bessern Köpfe vor Augen haben oder wenigstens schärfer beobachten? Soll er sogar mit ihnen sich ausschliessend beschäftigen? Soll er den Trägen von aller Thätigkeit, oder von der geistigen Thätigkeit (dem Studiren) zurükschrecken?

VI.

Selbstanklage.

Rochefoucault §. 113. Tout le monde se plaint de sa mémoire, et personne ne se plaint de son jugement.

Offenbar ist hier weit minder die Rede von den wirklichen Mängeln des Gedächtnisses und der Urtheilskraft, von ihrer absoluten oder relativen Schwäche an sich, sondern weit mehr und ganz eigentlich von der Klage, und zwar von der gewöhnlichsten Art der Klage der Menschen über sich selbst.

Hier können sich manche interessante Bemerkungen über die verschiedenen Arten der Selbstanklagen darbieten; Anklagen, welche oft auch Eitle, ja sogar Stolze machen; Anklagen, durch welche sie jedoch oft mehr sich bei Andern empfehlen zu können hoffen, als in ihren Augen zu verlieren. Ja nicht selten ist grade der der Verworfenste, der sich vor Andern am meisten wegwirft, sich sogar Dinge Schuld gibt, die er wirklich nicht unternommen. Schon hieraus erhellt, es sey eine weite Kluft zwischen dem, was wir sind, und was wir scheinen wollen, — oder zwischen den wahren innern Vorwürfen, auf tiefer Selbstkenntnifs gegründet, und zwischen Beschwerden, die man über sich selbst führt, — zwischen der stillen und der lauten Unzufriedenheit mit sich selbst.

Der Mensch spricht gleichgültiger über Naturgaben (und dazu rechnet die Menge das Gedächtnifs) als über das, was mehr von Ihm selbst abhängt, was er daher, wo nicht zu verschönern strebt, doch wofern es nicht brillant wäre, zu verbergen sucht.

Um das Factum zu seiner gehörigen Bedingtheit (Individualität) zu führen, wäre zu fragen, nicht blos: Klagen alle Menschen über ihr Gedächtnifs? (was freilich sogar die, welche oft darüber klagten, Jahre lang nicht thun) sondern auch: klagen nie die Menschen über ihre Vorurtheile, ihre fehlende Urtheilskraft? klagen sie nicht oft eben so sehr darüber, dafs sie etwas vergessen, als dafs sie so thörigt und unklug gewesen? endlich,

verräth die Anklage des Gedächtnisses immer Mangel an Urtheilskraft?

Geben wir dem Saz seine psychologische Wahrheit und wird vorausgesezt, dafs die Klage selbst keine Maske, nicht falsche Ziererei ausmacht, so ist das Factum also zu bedingen: „Allen denen leistet ihr Gedächtnifs keine Grüge, welche es nicht dienstfertig genug für ihre Zwecke, also auch für ihre Urtheilskraft finden.

Doch warum wird diese Unzufriedenheit lauter, öfterer Gegenstand der Klage, als die Unzufriedenheit mit seinem Verstande? — Offenbar klagt man lieber seine Vergefslichkeit als seine Thorheit, lieber sich selbst mittelbar als unmittelbar an. Daher werden die Klagen nicht einmal über seine Vergefslichkeit, sondern über das Gedächtnifs, was die Natur uns gab und nicht Wir, erhoben. So klagen wir nicht uns an, sondern ein Fremdes.

Urtheilskraft erscheint mehr als regierendes, Gedächtnifs mehr als folgsames Vermögen. Wem dieses abzugehen scheint, scheint nur ein Geschenk der Kinder abzugehen; wer ohne jene ist, wäre kein Mann, sondern bedürfte eines Vormundes in der Gesellschaft, bis dieser Verstand mit den reifern Jahren käme.

Wer viel, besonders sinnliches Gedächtnifs hat, hat selten zugleich viel Verstand. Ungebildete klagen daher nicht über ihr Gedächtnifs.

Der Mann von Urtheilskraft ist geschmeidiger und weifs sich leichter selbst zu helfen als der Gedächtnifsschwache. Daher kann sogar eine gewisse Zerstreuung und Vergefslichkeit für ein Abzeichen eines Genie's gelten.

Der vollkommne Mensch klagt nicht, sondern weifs es, dafs ein wahres Gedächtnifs (Besonnenheit) und eine reife Urtheilskraft sich nicht ausschliessen und dafs nur der Wiz — eine einseitig spielende Urtheilskraft — dem Verstande Abbruch zu thun pflegt. Er weifs aber auch, dafs, wenn eine Kraft leidet, sie nie ganz allein leidet, dafs aber auch dem Gedächtnisse eher künftig nachzuhelfen sey. Endlich hält er mit aller seiner Kraft im Auffassen wie im Vergleichen sich an wichtige und wesentliche Gegenstände, und ordnet beide Kräfte der Besonnenheit unter.

VII.

Versezzen wir uns leichter in eine angenehme oder in eine traurige Vergangenheit?

Hin ist hin. Alles verschlingt die gewaltige Zeit, auch unsre innern Erscheinungen. Die Wunde heilt, die Wonne flieht. Dies ist Naturzwek. Hinaus über das Verlorne, hinauf über den Wechsel strebt der gesunde Geist. Dennoch beharret auch Etwas nothwendig, ! dennoch haftet in uns das Unvergängliche, dennoch bestehet Ein, Alles, auch die weiteste Vergangenheit, umfassender grofser Zusammenhang, der unsere Gegenwart wie unsre Zukunft bestimmt. Sonach kann es nicht gleichgültig seyn zu wissen, woran sich Menschen am öftersten, gewöhnlich, ja nothwendig erinnern? Gleichgültig auch schon nicht für die Auflösung andrer Fragen: Warum gibt es so wenig theilneh-

mende Menschen? Warum ist unter den Ungebildeten die leidenschaftlichste Rachsucht gewöhnlicher als die zartere Dankbarkeit?

Die Bestimmung der Thatsache ergibt sich aus Aufgaben, deren Beantwortung schon durch ihre Aufstellung und besonders durch die Unterscheidung der mannigfaltigen Richtungen erleichtert und mehr als vollendet ist.

1) Wiefern kann der Mensch — der vorwärts Strebende, zurük leben? Wiefern Er, der mit seiner vollsten Seele in der Gegenwart oder höchstens in einer minder sinnlichen Zukunft lebt, in die Vergangenheit zu gehen, Interesse, Bedürfnifs und Fähigkeit haben?

Sein Erinnerungsvermögen, seine reproductive Einbildungskraft gibt ihm den Stof; sein Dichtungsvermögen, seine productive Phantasie den Schwung und die Form; sein Gewissen das Bedürfnifs, nach etwas Gewissen, was keine Zeit raubt, auch nicht die Entflohene.

2) Wiefern lebt er namentlich mehr in den frohern, wiefern mehr in den trübern Momenten der Vergangenheit? Von welcher wird er unwillkührlich mehr angezogen, und welche erleichtert ihm sein Gedächtnifs und seine Einbildungskraft am meisten? In welche versezt er sich dagegen willkührlich leichter? Und unter dieser angenehmen oder unangenehmen Vergangenheit mehr in die ehemaligen Gefühle oder in die ehemaligen gesammten Zustände? oder in eine ganz glükliche oder unglükliche Zeitperiode und in eigne oder fremde Ereignisse?

3) In welche versezt sich der Mensch leichter? — dies kann heissen a) schneller und müheloser, b) oder früher und unmittelbarer, c) oder lieber und zwangloser, d) oder reiner und bestimmter, treuer und richtiger, e) oder endlich tiefer, lebendiger, deutlicher?

Die Beantwortung dieser Fragen kann eine allgemeine und eben so eine besondere seyn. Sie hängt ab von den allgemeinen und besondern Bedingungen, welche die verschiedenen Grade des Bewufstwerdens des Ganzen oder des Einzelnen möglich machen.

Die allgemeinen Bedingungen liegen

a) in der allgemeinen Natur der Erinnerung und Einbildungskraft. Reproducirt wird leichter das allgemeine Interessante, das Anschauliche und Verständliche (das Naturgemässe); — eben darum überhaupt schwerer das Gefühl oder ein Gefühl, (welches minder Unterscheidbares gibt) als ein ganzer Zustand; leichter diese als andre Erfahrungen, ausser den selbst bewirkten Erfahrungen und selbst erzeugten Meinungen.

b) Die Bedingung liegt ferner in der allgemeinen Natur des(höhern oder niedern) Schmerzes oder Mifsvergnügens. Oberflächlich ist das erste Gefühl überhaupt. Zwar wurzelt der Schmerz tief (im Grame), er wühlt sich tiefer als die leichte Freude in weichen Seelen ein; dennoch ist das Gedächtnifs für den Schmerz unempfänglicher. So würde beim Gegentheile der verwundete Krieger nicht wieder in die Schlacht eilen. Es wird der Mensch von Natur durch einen bestimmten Grund-

trieb gedrungen, das Unangenehme, schon wenn es gegenwärtig ist zu verdrängen, geschweige das Vergangene. Schon das Kind läfst sein sinnlich eigennüzziger Trieb weniger fürchten als hoffen, und so auch zurükgehen. Ueberall ist das Vergnügen anhaltender und herrschender als die Betrübnifs. Mit Nichts wird der Mensch so vertraut als mit seinen Wünschen und Hofnungen und was sich auf diese seine Lieben bezieht vergifst er schwerer.

c) — in den möglichst gleichen Verhältnissen, die am meisten auf der höchsten Stufe, oder in dem Vollkommenheitspuncte des selbstthätigen Menschen, zusammentreffen. — Hier können wir sogleich den Saz als Erfahrung aufstellen: dem reinen Menschen ist gegenwärtiger der selbst verursachte geistige Schmerz und das geistige Vergnügen, als die verursachte sinnliche Lust und das sinnliche Mifsvergnügen. Der sinnliche Schmerz demüthigt, das geistige Vergnügen erhebt und Beides ergreift das Gewissen zur Vollendung der Unvollendeten, zur Verklärung des Gemeinen. Dem Ungebildeten ist unvergeslicher der von Andern verursachte sinnliche Schmerz (Schläge) als Wohlthat (Undank), vergessener (aus Egoism) das Selbstverschuldete.

Besondere Bedingungen.

1) Natur oder Charakter des Subjects — a) dessen Bildung, Unbildung oder Mifsbildung. Ob in dem Menschen Vorurtheile wider oder für etwas Geniefsbares und Genossenes; — ob mehr Sinn für Erweiterung oder für engherzigere Concentrirung und Fixirung seiner Neigungen vorhanden; — ob er Kind blieb und was für eines, oder Jüngling etc. Sanguinischer oder Cholerischer etc. ob er zerstreuter oder gesammelter, leichtsinniger oder aufmerksamer ist; — was dessen Gewöhnung, dessen herrschende Stimmung bis zum Gram, dessen Lieblings-Neigungen ausmacht; ob er also sich selbst mehr glüklich oder unglüklich fühlt. Ein langer Schmerz legt um den Menschen eine Rinde, die ihn gefühllos, auch für sich selbst macht; dem, der lange litt, wird wiederum auch das Tragen leicht. Heautontimorumenoi quälen sich immer mit traurigen Rükerinnerungen. Auch kommt es auf Nebenvorstellungen an, z. B. aus Erfahrungen des Undanks. — Vorzüglich aber bestimmt, ob er abhängig von Allem ist, was auf Gefühl und Zustand wirkt; ob er vergifst, dafs der Mensch Glük me suchen, höchstens nur erwarten solle?

5. Moment und Art der Auffassung der angenehmen oder unangenehmen Erfahrnng; also Art des ersten Eindruks — (ob lebhaft, stark, tief oder flüchtig, — ob mit Besonnenheit aufgefafst). Daher ist nie eine Rükversezzung in die kürzer oder länger dauernde unbesonnenste Kindheit möglich. Ferner Art der Nährung und Unterhaltung des Erfahrnen, — Maafs der Dauer des Eindruks.

2) Natur der reproducienrden Vermögen des Subjects, — und zwar a) seines Gedächtnisses (ob empfänglicher und ausharrender für Schmerz etc.; ob mehr glüklich oder auch treu; wie vielumfassend; ob vergefslich aus Schwäche oder kräftigen Vorwärtsstreben). b) Seiner Imagination (ob sie leichter Bilder der sinnlichen oder unsinnlichen Art, das Interessante oder das Abstracte reproducirt; ob nach Bedürfnissen des Herzens oder Geistes;)

5) Natur der producirenden Vermögen und zwar a) seiner Phantasie (ob sie die abgerissenen Momente des Schmerzes concentrirt, wie es wohl allgemein geschieht; ob sie das Unangenehme verwischt; zu einer seligen Vorzeit, einem goldnen Alter verklärt, oder nicht). Die Phantasie ists, was die vergangenen Schmerzen kleiner, die entflohenen Freuden grösser macht, als sie waren. b) — Seiner Vernunft (ob sie mehr im Kreise des Theoretischen oder des Practischen thätig sey).

4) Art der Zustände und Gefühle, — sinnliche oder übersinnliche; und bei sogenannten gemischten Gefühlen, welches das Ueberwiegende war? Ob der erfahrne Zustand durch Nichterwartung überraschte, durch Nichtvorbereitung betäubte, durch Seltenheit oder Neuheit Krafterweckend war? Ob der Schmerz und Verlust auszugleichen, zu verwinden, von grösserem oder geringerem Einflusse auf unsere ganze Seele und ganzes Leben war? Ob diese Zustände durch uns oder Andre verursacht oder blos veranlafst waren? Angenehm ist das Gefühl des überstandenen Schmerzes. Ein Schmerz, mit starken Affecten des Schauers verbunden, wird immer vor der Phantasie lebhafter und in einem Melancholischen dauernder seyn. Die goldne Zeit liegt stets hinter uns.

Das Kind scheint freilich anfangs mehr zu schreien und zu weinen als zu lächeln. Des Knaben Leichtsinn gleitet leichter über den Schmerz hin, er kann hundertmal fallen, ehe er sich's zu Herzen nimmt. Er kann oft und viel verlieren, ehe er den Verlust des Vaters länger und tiefer aufnimmt. So spricht auch der zufriedene Mann und Greis

nur gelegentlich von Unglüksfällen, erwähnt aber desto öftrer frohe Scenen.

Sogar eine tiefe Rührung kann bald verdrängt werden. Schon die Thränen verdünnen die Bitterkeit des Schmerzes. Der Mensch vergiefst bei Schauspielen heisse Thränen und schlägt vor dem Schauspielhause dem Hungrigen eine Gabe ab. Daher wirft (sagt Jean Paul) der Mensch am Trauerabende schon einen Pfeil in eine andre, noch nicht zerstobene Brust.

Im Augenblicke des Schmerzes erscheint uns der Schmerz unvergefslicher als die Freude; ist ein Schmerz über einen Verlust gerecht, so müssen wir erröthen, dafs er nicht ewig währt. Wiederum täuscht sich unsre Phantasie leicht, dafs der Schmerz immer währe und dies ist das Peinlichste am Schmerze. Daher ist das Erste, was wir an ihm zu bekämpfen haben, seine giftig lähmende Süssigkeit, die wir ungern mit der Arbeit des Tröstens und der Vernunft vertreiben. Doch erhebt sich der Wille und der Unmuth, dann finden die Menschen das Leben des Seufzens nicht werth.

Dem Bessern ist die Vergangenheit nur ein Trieb für die bessere Zukunft. Er hält schon die Momente, in denen er Erfahrungen von seinem kräftigsten Können machte. Dann wird ihm jede Vergangenheit Aufruf zum Besserseyn!

VIII.

Wiefern werden Vorzüge des Verstandes höher geschäzt als Vorzüge des Herzens?

Es gibt Aufschluſs über den Menschen, wenn man weiſs, wie er den objectiven Werth seiner Selbst, wie Andrer anzuschlagen und zu classificiren pflegt, ohne erst von einem System dazu angeführt worden zu seyn. Ob der Mensch Einer von den drei Hauptkräften an sich den Vorzug geben könne, ist schon zu bezweifeln; eher zu vermuthen, daſs er gewisse Grade einer jeden höher oder geringer schäzt.

Desto mehr ist das Factum genau zu bestimmen und zu beweisen. Man sollte glauben, daſs der Mensch dem warmen lebendigen Gefühle vor dem kalten Verstande den Vorzug gäbe. Man weiſs auch, daſs Jenes mehr liebenswürdig macht, dieser mehr abstöſst. Man sollte ferner meinen, auf das Geistige, oder vielmehr auf theoretische Auszeichnungen könnten die Menschen am wenigsten stolz seyn, da man ja dazu angeborne Anlage annimmt, die sich doch der Mensch nicht selbst gibt; das reine Herz dagegen ein verdienstliches Werk menschlicher Selbstthätigkeit ist. Dennoch hört man die Ausdrücke von lieber Unschuld, von heiliger Einfalt, von guten Narren.

Die Frage kann nun nicht seyn: hat das Gefühl an sich oder der Kopf an sich mehr innern absoluten Werth? Auch nicht: hat ein lebhaftes Gefühl, oder das reinste, an sich mehr Werth als ein lebhafter Kopf oder der freieste? Prunkt dieser und jener lieber und häufiger mit Tugend als mit Verständigkeit? — Eben so wenig: hört sich Jemand

lieber Geistvoll als Gefühlvoll, oder lieber Herzlos als Dumm nennen?

Sondern: Welche Seite, für welche sich die fremde Meinung günstiger erklärt, kann und muſs den Menschen mehr erheben in dem Auge Andrer — die der Verständigkeit oder der Herzlichkeit? — höher die der Wizzigkeit oder der Sentimentalität? — noch höher die der Vernünftigkeit oder des Charakters?

Die fremde Meinung beruht auf einem Urtheile. Dieses sezt theils Anschaulichkeit seines Gegenstandes, theils Vergleichbarkeit mehrerer Momente voraus. Vergleichbar aber ist nur das Aehnliche (Fertigkeit mit Fertigkeit, Vorzug mit Vorzug), wenigstens müssen die Grade von jedem Verglichenen genau bestimmt werden. Die Anschaulichkeit geht nur auf das Wahrnehmbare; das fremde Urtheil geht nur auf das, was wahrnehmbar ist, was öffentlich erscheint; — das günstige Urtheil betrift das, was öffentlich brauchbar zu seyn scheint.

In jedem Menschen liegt ein Streben zu seyn und zu scheinen, nur in verschiedenen Perioden verschieden geordnet. So lange der Mensch blos in den Objecten lebt, siegt das Lezte, beim Gegentheile das Erste. Der Sinn für das Seyn, d. i. für volle Vernünftigkeit und Charakter-Würde, also für wirkliche innere Vorzüge überhaupt erzeugt ein andres Streben als der Sinn für das Erscheinen, wie für das Scheinen dieser Vorzüge.

Erst wünscht der Mensch nur zu geniessen dann auch auf Andre zu wirken, sey es auch anfangs durch physische, dann durch geistige Stärke, endlich sogar durch Uebermacht. Gern überredet

er sich, diese zu haben. Dies erzeugt den Stolz auf eignen Einflufs, der wie jeder Stolz mehr den Schein als das Seyn angeht. Als Gefühl unsers relativen Werthes und als eines Vorzuges vor Andern, verbunden mit den Ansprüchen auf Anerkennung und Auszeichnung hat er meistens solche Vorzüge zum Gegenstande, welche auffallen, und den Namen von öffentlicher Geltung erhalten, oder äussere Vorzüge. Nicht Verstand ist dieser Vorzug, sondern Schönheit u. s. w. Doch Niemand kann entscheiden, wie es bei jenen Vorzügen geschieht, ob mehr Charakter vorhanden sey. Denn dies zu entscheiden ist Jedes eigne Sache.

Soll des Herzens Adel keine blosse passive Güte, oder Temperamentstugend seyn, so läfst sich das Herz im absoluten Sinne dem Verstande weder nachsezzen, noch vorsezzen. Das Herz ist nicht nothwendig schwach, der Verstand nicht nothwendig stark. Vernunft soll beides leiten. Auch ist ein gesunder natürlicher Verstand meist parallel mit einer natürlichen Gutmüthigkeit. In dem wahrhaft Guten kann aber auf wahre Herzensvorzüge unmöglich ein Stolz eintreten, eine übertriebene Einbildung, im Gegentheile eine übertrieben bescheidene Herabsezzung oder Verhüllung.

Die Ausbildung des Charakters also kann und will weniger bemerkt seyn als die der intellectuellen Vermögen. Die Natur der Sittlichkeit ist still und zurükgezogen, einfach, sanft, und so kann sie nicht so auffallen. Doch sie will es auch nicht, und sie darf es auch nicht; denn was man von jedem Menschen fordern, wenigstens auch von dem Blödesten erwarten darf, das macht kein Aufsehen, wo es hervortritt; erregt auch, in seiner Reinheit gedacht, keinen Neid. Den Schlechten trift Verachtung, den Geistesschwachen Mitleid. — So trift das Talent nie Achtung — sondern nur eine höhere Taxe, mehr äusserliche Auszeichnung. Oft wird es mehr geflohen wie gefürchtet, oft mehr gesucht wie bedurft. Zur Tugend nur mufs sich Jeder selbst verhelfen, wie sie nur in dem geheimsten Bewufstseyn ist.

So lange noch der Mensch in Einfalt dahin geht, so lange ist ihm eine bezeugte Zufriedenheit mehr werth als Lob seiner List. Erst bei den gutmüthigen Wilden, wie bei dem rigoristisch sittlichen Spartaner war Schlauheit und leichte Vorstellung volle Weisheit; doch nicht Trug und Arglist.

Wärme und Würde ist in der tiefsten Kraft, dem Herzen, lieber verborgen, — Licht und Wahrheit thun sich lieber hervor; denn es ist ein rein Objectives, wie jenes ein rein Subjectives. Auf Wahrheit haben Alle gleichen Anspruch, auf Würde jedes Individuum. Im Herzen liegt die Individualität, im Geiste die Universalität. Dort wirkt und kämpft man für seinen Werth, da für Gemeingut — Wahrheit. Ohne Verstand ist Niemand, da dieser einen Bestandtheil der menschlichen Natur ausmacht. Einen Blödsinnigen kann man nur bemitleiden; aber es empört uns ein Absprechen über den Verstand und das Talent von Andern.

Objectiv können die Menschen nur die mehr objective Geistesvorzüge schäzzen; subjectiv kann nur das Subject selbst auf Herzensvorzüge sich etwas zu Gute thun, und ihrer gewifs, nie auch auf fremde Anerkennung des Geistes achten.

Uebrigens läfst sich nur das Herz heucheln, nicht der Verstand. Auf gute Handlungen darf sich der Mensch seine Einbildung nicht merken lassen, wenn sie nicht an Werth verlieren sollen. Desto herrlicher und erhebender ist das Bewufstseyn, nicht der Gelehrtere, sondern der Edlere zu seyn, statt Vielen etwas gelehrt, Viele für die Tugend gewonnen zu haben.

Das eigne Herz hat keinen Werth für den Egoisten, dem nur das Werth zu enthalten scheint, was nüzt. Dies aber thut der Verstand. Doch ist gewifs auch dem Eigennüzzigsten ein zuverlässiger Charakter des Andern das Wichtigste; allein, wo er sich äussern soll, vollends in einer Welt von Un- und Halb-Gebildeten, da ist Schlangenklugheit neben Taubeneinfalt unentbehrlich. Der Weise wie das unverdorbene Kind macht aus der That, die sein Gewissen nothwendig forderte, nichts Besonderes oder Erwähnungswerthes. Der Weise hat aber auch ganze Menschheit, d. i. Vernünftigkeit und reinmenschlichen Charakter.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032143419

VOLUME 3

193C25 I
3

Columbia College
in the City of New York.
Library.

Special Fund
1894
Given anonymously.

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Nachgelassene Werke.

Dritter Theil.

Geschichte der Psychologie.

Leipzig 1808

bei Johann Ambrosius Barth

und Paul Gotthelf Kummer.

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Nachgelassene Werke.

Dritter Theil.

Geschichte der Psychologie.

Leipzig 1808

bei Johann Ambrosius Barth

und Paul Gotthelf Kummer.

Vorrede.

Mit dem Vertrauen, dafs Carus Geschichte der Psychologie, ein Werk, welches des Verfassers rastlosen Fleifs uüd den Eifer, die Wissenschaft durch eignen Beitrag der Vollendung näher zu bringen, beurkundet, eine günstige Aufnahme erhalten werde, übernahm ich das Geschäft, dieselbe dem Drucke als dritten Band der nachgelassenen Werke zu übergeben. Es ist dies das erste Unternehmen eine Geschichte der Psychologie zu liefern und bis auf die neuere Zeit durchzuführen, das um so schwieriger seyn mufste, da selbst für das Einzelne hierzu nur wenige Vorarbeiten Andrer vorausgegangen sind. Ein solches Unternehmen aber wird man achten und den Gewinn eines neuen Anbaues anerkennen müssen. Ueber die Forderungen an eine Geschichte der Philosophie und deren einzelner Theile hat sich in neuerer Zeit helleres Licht verbreitet, um bei Bearbeitungen derselben das richtige Urtheil

183109

nicht zu verfehlen; darum halte ich es für überflüssig, von Carus Schrift weiter zu sprechen. Keineswegs besorge ich für dieselbe und dessen würdigen Verfasser, als möchte man das Gute und Scharfsinnige übersehen und dafür einige lückenhafte Stellen tadelnd entdecken; ich besorge es nicht, da unbefangene Leser es als den Nachlafs des Verstorbenen aufnehmen und nur Wünsche äussern werden, wo sie bei Werken, denen ihre Urheber selbst Ueberarbeitung und lezte Feile geben konnten, zu tadeln sich berechtigt fühlen. Einzelnes würde von dem Verfasser verbessert und verändert worden seyn; einige Lücken würden nicht an die durch den Tod gestörte Hand erinnern. Mir aber kam es nach den Grundsäzzen, die für die Herausgabe dieser Schriften festgesezt worden sind, nicht zu, dies nachzuholen oder wiederherzustellen; überdies ist ja das Geschäft der Restauration immer ein misliches und mislungenes gewesen. — Namentlich gedenke ich hier einer Lücke nach der zweiten Periode der Specialgeschichte, durch welche theils die Geschichte der Psychologie bei Xenophon unvollendet geblieben ist, theils die Kyrenaiker, Megariker, Pyrrhon und einige Andre übergangen sind. Die Ausfüllung derselben versagten die hinterbliebenen Papiere des Verfassers.

Der Zeitraum, bis zu dem der Verfasser die Geschichte der Psychologie fortgeführt hat, ist das 18. Jahrhundert. Zu den lezten Quinquennien benuzte er seine Revision der Bearbeitung der empir. Psychologie in den Ergänzungsblättern zur Allg. Literaturzeitung Jahrg. II. N. 82. — N. 93. Jahrg. III. N. 4 — 24. Was er aus dieser für seine Geschichte entlehnt hatte, erscheint hier unverändert und nur mit den handschriftlichen Zusäzzen vermehrt; den übrigen Theil der Revision, welcher sich mit der Bearbeitung einzelner Theile der Psychologie und der Monographieen beschäftigt, als Zugabe beizufügen, schien nicht zwekmässig zu seyn.

Ungesäumt werde ich mich der Arbeit unterziehen, aus Carus hinterlassenen Papieren zur Geschichte der Philosophie das, was seine Forschungen auf diesem schon früher von ihm so glüklich bearbeiteten Gebiete gewonnen hatten, auszuwählen und sie in dem nächsten Bande unter dem Titel: Ideen zur Geschichte der Philosophie, namentlich der Griechen, dem Drucke zu übergeben. Möchten doch diese Bemühungen, die ich zugleich mit stiller Rührung dem Andenken eines verehrten Mannes widme, ihrer Motive in Einigem entsprechen; möchten sie das Streben be-

urkunden, welches Alles in Beziehung auf den Gewinn der Wissenschaft stellt, und, wo sich Gehaltvolles im Ganzen oder Einzelnen darbietet, dies zu bewahren und einem grössern Wirkungskreise zu übergeben sucht! Möchte auch Carus Geschichte der Psychologie ein freundliches und willkommnes Hermäon seyn!

Auf eine mir unbekannte Weise haben sich einige Drukfehler, namentlich in den Bogen L eingeschlichen, die ich also zu verbessern bitte: S. 166. Z. 3. Metaphysik. S. 168. Z. 17. Philosophie statt Phantasie. S. 169. Note Dornedden. S. 173. Z. 13. ψυχὴ καὶ αἴσθησις. S. 175. Z. 5. verschmolzen, S. 177. Erinnyen. — Für diejenigen, denen dieser Band zu stark scheinen möchte, wurde er in zwei Abtheilungen abgetheilt, deren zweite mit S. 341. beginnt.

Leipzig, den 1. October 1808.

Ferdinand Hand.

Geschichte der Menschenkunde überhaupt und der Seelenlehre insbesondere.

Einleitung.

Je weniger die Bahn zu einer Geschichte der Menschenkunde und Seelenlehre betreten worden ist, um desto nöthiger ist es, dieselbe zu sichern. Dies kann durch einleitende Betrachtungen geschehen, welche die bestimmteste Idee einer solchen Geschichte entwickeln und dann auf das Interesse derselben von selbst hinleiten.

Zur Versezzung in den wahren Standpunkt, aus welchem diese Geschichte zu betrachten ist, wird eine reine Auffassung ihrer vollständigen Idee, eine genaue Gränzbestimmung für sie, ja selbst eine Erhebung zu ihrem gesteigerten Ideale erfordert. Dies um so mehr, da sie wirklich in alle Arten von Geschichte tiefer als jede Andre, und als man oft sich gesteht, eingreift, und zwar noch ganz vorzüglich in jede ächte, jede pragmatische Geschichte. So ist sie zwar nicht Geschichte der Menschheit selbst, aber doch ein Zweig der Geschichte der Cultur, wie der Philosophie. Scheint sie

auch dadurch speciell zu seyn, so ist sie doch eben so vielumfassend und weiteingreifend.

Wir beginnen von dem höchsten und weitesten Gesichtspunkte, unter welchem man sie fassen kann nnd welcher zugleich ihre leitende Idee bleiben mufs, wie idealisch sie sich auch darstellen läfst. Dann erscheint sie nicht sowohl als

Geschichte des (niedern und höhern) Natur-Sinnes (psychologischen Genius) für das Gesezmässige und Beharrliche (Göttliche und Ewige) in und an dem menschlichen Leben oder den Naturwesen, in denen es waltet, (da sie hierdurch noch zu eng gefafst seyn und einer Geschichte der instinctmässigen Ahndungen gleich kommen würde), — als vielmehr als Geschichte der allmäligen Klarheit des Selbstbewufstseyns der geistigen Natur.

Diese Idee gestattet eine weitere Umschreibung, die hier noch der eigentlichen Zergliederung derselben in ihre Bestandtheile vorausgehen soll. Es mufs aber die Idee um so mehr als höchste Idee oder Ideal erscheinen, je weitumfassender sie ist. Als ein Ideal verbleibt sie zwar unerreichbar; allein es ist der Mensch verpflichtet, überall das Höchste zu suchen, und es still zu erstreben, er mufs sich hinauf zu arbeiten oder ihm sich wenigstens anzunähern bemüht seyn, alle seine Bemühungen aber als blosse Vorarbeiten für das noch Vollendetere betrachten.

Das Umfassende jener Idee erhellt schon daraus, dafs ihr Standpunkt nicht blos theoretisch, geschweige literärisch ist, ja dafs er noch weit mehr praktisch und pragmatisch ist. Es erweitert sich nemlich hier der Gesichtskreis

A) sogar schon zu den Voraussezzungen des Daseyns ihres Gegenstandes, mithin zu allen, vorzüglich grossen, umfassenden und eingreifenden Ansichten der Natur und der Welt im Grossen überhaupt, und der Geisterwelt und Menschennatur, diesem Mikrokosmos, insbesondere, — zu den Gedanken über das Bleibende, Unveränderliche und Nothwendige in allen wechselnden Naturerscheinungen; — also bis zu den Berührungspunkten, welche die Physik mit der Metaphysik und die allgemeine Physik zu der Besondern haben konnte. Sie dehnt ihren Blik eben daher auch aus auf die psychologischen Maximen und Lehrsäzze, welche andern Wissenschaften zum Grunde liegen. Sie wirft daher die Frage auf: Wie dachte, urtheilte, sprach die Menschheit aller Zeiten von den Menschen aller Zeiten in den verschiedensten Zuständen und Verhältnissen? Wie thaten sich ihre psychologischen Gedanken und Urtheile hervor in dem Bau und Geiste ihrer Sprache, in der Behandlung ihrer und fremder Erfahrungen, in ihren übrigen Meinungen und Denkarten? Wie kam man also ganz ungesucht zu manchen psychologischen Hypothesen in andern Wissenschaften, oft ohne dafs die Menschenkenner wirklich von ihnen Notiz nahmen? Daraus ergibt sich sogleich die Verwandtschaft der Geschichte der Seelenkunde mit a) der Geschichte der Sprache, b) mit der Geschichte, sowohl der Biographie als Historiographie und des kritisch-historischen Pragmatismus; c) mit

der Geschichte der Religion und Theologie, des Naturrechts und der Moral; d) mit der Geschichte der Physik.

Es erweitert sich aber der Gesichtskreis ferner

B) zu den willkührlichen Entwiklungsarten der Menschen, wie sie sich oft in den kleinsten, an sich bedeutungslos scheinenden, doch immer charakteristischen Zügen verrathen konnten. Hier ist also vorzüglich der Kreis des Praktischen, und der pragmatische Historiker legt sich hier Fragen wie Folgende vor:

Was hat der Mensch aus sich, was aus Andern gemacht? Wie stellte die Menschheit sich selbst vor, in ihren verschiedenen Zuständen? Wie täuschte sie sich selbst bei ihren Verirrungen? Was traute sie sich für Kräfte zu? Wie ehrte sie ihre niedern, wie ihre höhern Kräfte? Wie behandelten die Menschen sich einander? Wann als Thiere, — Kinder, — Schwache, — Geister, — Engel und Götter? Wie behandelten auf den verschiedenen Bildungsstufen und in verschiedenen Staatsformen Aeltern, Erzieher, Lehrer aller Art, wie der grofse Haufe, wie die Künstler, die Aerzte, wie die Schriftsteller, wie die Fürsten die menschlichen Seelen? Unter welchen Umständen und wiefern wurden Menschen ausgezeichnet erhoben, vergöttert? unter welchen gedrükt, verbannt, verhandelt? Wie ehrten ausgezeichnete Menschen die gemeinen, wie die hervorstechenden Kräfte andere Menschen? Welcher psychologischer Grofssinn zeigte sich in der Erhebung des Thierischen im Menschen und in

der Entwiklung des Göttlichen? Welcher in der Begünstigung ihrer schnellsten, welcher in der Leitung ihrer naturgemässesten und reinsten Entfaltung? Welcher unpsychologische Kleinsinn verrieth sich dagegen in der Nährung und Verstärkung des Sinnlichen, ja des Thierischen im Menschen und in der Verunstaltung oder Unterdrückung des Göttlichen?

Wie konnte es überhaupt bei solchen Behandlungen allmälig zu höherm Leben und klarerm Licht in der Seele kommen? Wiefern haben die Menschen Säzze einer Volksseelenkunde oder gar eine Schulseelenlehre mit Absicht angewendet?

Aus der Darstellung dieser Idee läfst sich zwar schon die grosse Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte ahnden, welche in ihr liegen. Allein diese verdienen zur hellern Einsicht noch analysirt und nach einander aufgeführt zu werden. Wir geben aber hier keine willkührliche Uebersicht der einzelnen Bestandtheile jener Idee, sondern einen planmässig classificirten encyclopädischen Entwurf sämtlicher Zweige einer solchen Geschichte der Menschenkunde oder Seelenlehre.

I. Universalgeschichte der allgemeinen Naturkunde, namentlich der Menschen-Naturkunde, also auch des Geistes der Beobachtung sowohl, als der wissenschaftlichen Bearbeitung des Beobachteten. Bei dieser allgemeinen Geschichte kommt es dann mehr auf die Zeichnung des allgemeinsten und nothwendigen Ganges, wie des Charakters dieses Ganges und zwar mit Angabe innerer, durchgreifender Epochen, an; — also auf die Zeichnung des Ganges der psychologischen Beob-

achtung, wie der Reflexion. Diese Universalgeschichte fafst aber vier Einzelgeschichten in sich:

1) Psychologische Geschichte des psychologischen Sinnes, d. i. sowohl eine Art von psychologischen Instinct, Takt oder Naturgefühl, Trefkraft, (wie sie sich z. B. in den natürlichen Physiognomen oder in den welterfahrnen Weisen verräth), als auch einer durch ein bestimmteres Interesse geleiteten praktischen Fertigkeit (z. B. in der Nachahmung mancher Menschen. Dazu gehören insbesondere

a) der Entwiklungsgang der Fähigkeiten, Zustände, und Gegenstände, wie der Entwiklungsgang des Geistes des Beobachtens, also Geschichte des praktischen Beobachtunggeistes *).

b) Der Entwiklungsgang des Bewufstseyns des allmälig erwachenden und über sich selbst reflectirenden Menschen, also des Selbstfindens und Selbstverständigens, welches von jenem abhängt.

2) Pädagogische Geschichte der psychologischen Cultur, d. i. des Bildens zum Beobachter — und Menschenkenner, also auch der theoretischen Beebachtungskunst und der gefundenen Beobachtungsregeln.

---

*) Nur gewissermassen ist zu der Geschichte des menschlichen Geistes in der Naturbeobachtung und Naturbeschreibung, die noch so wenig aufgeklärt ist, ein Beitrag geliefert in Harleſs Geschichte der Hirn - und Nervenlehre im Alterthume. Erlangen 1801. 1. Th.

3) Philosophische Geschichte der Menschen- und Seelenkunde. — Diese aber ist:

a) Logisch-dogmatische (analytische) Geschichte der psychologischen Gemein- und Einzelbegriffe, Theorieen und Dogmen, — also theils Geschichte der psychologischen Stammbegriffe und Leitungssäzze, auch in andern Wissenschaften, wie in der theologischen Dogmatik (bei der Erbsünde, Inspiration), der Arzneikunde u. s. w. Namentlich zeigt sich dann (auf den mehr als anthropologischen, naturphilosophischen Gesichtspunkt):

1. eine Geschichte der immer vollständigern und reinern Auffassung der Menschen-Natur nach ihrem sehr verschiedenen Sinne, theils als eines gesezmässig zusammenhängenden und zusammenwirkenden Ganzen, theils als einer mechanischen Nothwendigkeit, theils als Gesundheit. Hier tritt also die grosse Frage ein: Wie kam der Mensch zu einem vollen klaren Begriffe von Natur in sich? und die damit Zusammenhängende: Wie wurde allmälig aus dieser Physik die Metaphysik verjagt? und in welchem Verhältnisse stand zu ihr die Teleologie? Wie betrachtete man den Menschen als ein Ganzes, den Ausdruk des Innern auch im Aeussern (Physiognomie — Pathognomik) und die Bestimmung des Innern durch das Aeussere? Wann und aus welchen Gründen gab man dem Organ die Macht über die lebendige Kraft des Menschen? und wie weit?

2. Geschichte der Begriffe und Philosopheme über die Seele im Allgemeinen, ihres Grundbe-

griffes, Wesens, Sizzes etc. und zwar sowohl der Thier- als Menschen-Seele. — Da entsteht die Frage: wenn kam man namentlich auch auf die Ideen von Leben, Seyn und Schein, Substanz, Kraft und Gesez? ferner auf den Begrif von wahrer Gesundheit und Krankheit der Seele?

3, Geschichte der Vorstellungen und Theorieen über einzelne Seelenerscheinungen und Seelenkräfte. — der allmäligen Trennung und Vervielfältigung der Kräfte. — Geschichte der Vorstellungen über die starke, wie über die schwache Seele des Menschen.

b) Synthetische Geschichte der Systeme und systematischen Entwürfe und Umrisse, — der lockeren oder zufälligern, oder festern und nothwendigen Verbindung der einzelnen Theile zu einem Ganzen, der Bestimmung von den Verhältnissen der Vermögen, der Bestimmung von Methode, die man in die Masse von Erfahrungen brachte, — der Festsezzung und Haltung der Gränzen, — der Vereinung des durch Zergliederung Getrennten *). — Geschichte der einzelnen Theile (der

*) Da erwarten die Fragen ihre Beantwortung: Auf welchen Stufen der Bildung trennte man z. B. die Menschenseele von der Weltseele, den Körper von der Seele als Selbst, den Menschen von der Gottheit und dem Thiere, das vorgestellte und gefühlte von dem vorstellenden und fühlenden Subjekt als Ich? und wenn und wie näherte man das Getrennte an einander? — Auf welchem Wege und mit welchem Glük erhob man sich zur systematischen Kunst, wo nicht zur Wissenschaft? Bis zu welchem Grade der Einheit erhob man sich?

rationalen und empirischen) Psychologie und ihres Verhältnisses, wie endlich des Verhältnisses der Psychologie zur jedesmaligen Philosophie und zur Philosophie überhaupt.

c) Hermeneutische Geschichte der Erklärungsgründe in der Psychologie wie der psychologischen Erklärungsmaximen in andern Wissenschaften. Da finden wir hyperphysische und physische, mechanische und moralische Erklärungsgründe.

4) Aesthetische Geschichte der Darstellungsformen der Beobachtungen und psychologischen Daten, als Mythen und Allegorien, Sentenzen, Gnomen und Fabeln, abgerifsne, zum Theil paradoxe Winke und Lebensregeln, Charakterschilderungen, Beschreibungen. — Dahin wird dann auch sowohl gehören eine Geschichte der psychologischen Sprache (der Volkssprache, sofern diese mit dem Volksgeiste, und der Kunstsprache, sofern diese mit der Bestimmtheit der psychologischen Begriffe zusammenhing), als auch eine Geschichte der psychologischen Schriftsteller, sowohl des freiern Vortrags unter verschiedenen Nationen, als des methodischen der Psychologie auf Schulen, in Kinderschriften, Lehrbüchern, Handbüchern. In den lezten dürfte der Fortschritt geringer als in jenen seyn. Bei Epoche machenden psychologischen Beobachtern und Schriftstellern würden aber zwekmässige biographische Notizen belehrend werden, da die nähere Kenntnifs des Alters, der Bildungsstufe, des Zustandes, der Stimmung und Kennt-

nisse der Verfasser manches sonst Räthselhafte psychologisch erklären hilft *).

II. Specialgeschichte der mehr zufälligen Erzeugnisse des Beobachtungs- und Forschungsgeistes besonderer Menschen, gewisser Nationen, Zeitalter nach Zeit und Raum. Hier schliessen sich an jene nothwendigeren inneren Hauptepochen äussere Perioden mit chronologischer Fixirung an. Diese Geschichte schliefst dann Umwege, ja auch Verirrungen und völlige Abschweifungen in sich. So würden also dahin gehören:

Entwiklung einzelner Beobachtungen und der allmäligen Anhäufung psychologischer Stoffe;

Entwiklung einzelner, wenigstens momentan merkwürdiger Hypothesen, seltsamer psychologischer Erklärungen;

Entwiklung des Schazzes von Seelenerfahrungen in besondern Volkssprachen.

Entwiklung der Frage: Wie erschien theils dem Volke in einer bestimmten Nation, theils den Gebildetern desselben in ihren verschiedenen Lagen die Menschheit?

*) Dies z. B. darum, um sich die sonderbaren Wendungen der Seelenwanderung in spätern Zeiten zu erklären, wie in der Dissert. on the origin and nature of intelligent Being by John Zephanjah Holwell 1787. Dieser war schon 77 Jahre alt und behauptete, dafs die bessern, gefallenen Engel — Menschen Hunde und Pferde, die schlimmern — Löwen, Tiger etc. geworden wären.

Die Epochen werden dabei nach den merkwürdigsten Namen benannt.

Ziehen wir die Behandlungsart einer so vielumfassenden Geschichte in Rüksicht, sofern auch diese idealisch gedacht wird, so müfste sie eben sowohl den Volks-Glauben als die Annahmen der Weisen umfassen. Der Darstellung der Gesammtgeschichte müfste erst die Bearbeitung der Einzelgeschichte, welche die Theile der Universalgeschichte ausmachen, vorangehen. Dann aber müfste in der Darstellung bemerklich werden, was neben einander und zugleich war, damit man Alles in lebendiger Wechselwirkung erblicke. Darum sind die Epochen nach durchgreifenden Veränderungen festzusezzen.

Auch in der Specialgeschichte wird es nöthig, den nothwendigen Gang zu erblicken und ihn nie aus den Augen zu verlieren.

Endlich käme es auch hier nicht blos darauf an, was und in welchem Ausdrucke etwas gelehrt worden sey, sondern wie, d. i. in welchem Zusammenhange, mit welchen Nebenbestimmungen, in welchem Umfange und Grade der Deutlichkeit. Diese Beurtheilung müfste auf die Quelle der psychologischen Aussprüche Rüksicht nehmen, wie — fern eigne lebendige und unmittelbare Beobachtungen oder fremde, wiefern gar schon vorgefafste Meinungen dabei zum Grunde lagen. Es ist dabei der Grad des Einflusses der jedesmal herrschenden Psychologie sowohl auf andere Wissenschaften als auf die lebendige Wirklichkeit zu berüksichti-

gen, so wie die Gründe des vielleicht nicht immer mit den Systemen wachsenden Einflusses zu erörtern. Vielleicht hatte die Psychologie (als Theil der Metaphysik) sogar weniger Einfluſs als man von ihr, wohl vor allen andern Wissenschaften, zu erwarten berechtigt war.

Eine so vielumfassende Geschichte und eine solche Ausführung derselben muſs schon darum ihre

Schwierigkeiten

haben, weil ihre Idee hier in einem idealischem Sinne gefaſst ist. Allein man kann auch sagen, daſs diese Geschichte, minder streng gefaſst, vor andern Zweigen der Geschichte der Philosophie noch ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten habe.

Für die übrigen Zweige stehen nämlich die Dogmen ausdrüklich da; hier aber werden mehrere Beobachtungen und oft stillschweigend vorausgesezt. Hier werden ferner die philosophirenden Vermögen selbst als anerkannt, und als deutlich in ihrer charakteristsichen Mitwirkung anerkannt vorausgesezt. Hier ist weit öfterer und genauer der Grad der Besonnenheit und des Selbstbewuſstseyns zu berüksichtigen, und dies Alles erst durch Schlüsse zu gewinnen. Noch schwieriger wird die reine und unentstellte Auffassung der Vorstellungen der ungebildetern oder der alten Welt über den Menschen (nicht weil diese sich, wie Steger *) bemerkt, mit jedem Schritte der

*) S. dessen Prodigien der alten Welt, 1800. S. 59.

Cultur mächtig veränderten, sondern) weil das Bewuſstseyn dort noch im Erwachen war und die fremde Menschheit noch zu individuell und um so mehr aufgefaſst würde, je weniger frühhin noch Universalmenschen vorhanden waren.

Allein auch in den neuesten psychologischen Vorstellungen ist noch immer, selbst bei der feinsten Analyse, der Antheil der oft nur vermeintlichen Beobachtung und der Abstraction, der Grad der Erhebung über falsche Volks- oder Schulbegriffe und die Gränze der Deutlichkeit wie der Originalität schwer anzugeben.

Dennoch läſst sich die

Möglichkeit

einer verhältniſsmässig, nicht nur mehr, sondern auch möglichst befriedigenden, Geschichte nicht bezweifeln.

Einmal dürfte eine durchaus wahre Geschichte der menschlichen Seelenkunde nicht einmal jede Einzelgeschichte besonders abhandeln, theils um nicht das Einzelne zu sehr zu isoliren und aus seinem ursprünglichen Zusammenhange zu reissen, theils um nicht zu zerstreuen. Zwar kann die abgesonderte oder wenigstens detaillirtere Behandlung gewisser einzelnen Hauptzweige einen anschaulichern Begrif der Fortschritte im Kleinen gewähren und als individuelle Geschichte, sogar eine ächtpsychologische Behandlung zulassen. Ja es hängen wirklich noch jezt in der gewöhnlichen Psychologie einzelne Theile so wenig eng zusammen, oder sind so willkührlich an einander gebunden, daſs sie

als ein Ganzes nur von Wenigen zusammengedacht werden. Dennoch würde dadurch immer nicht ein fester Totalumrifs erhalten, noch eine klare Einsicht in den allgemeinen Geist und in die Fortschritte im Grossen, noch eine so zusammenhängende Geschichte gewonnen, da bei dem Zurükbleiben der einen Seite die andere vorschreitet und so alle einander unterstüzzen, ergänzen und erklären. Dazu kömmt, dafs die einzelnen Dogmen unter einander zu verschiednen Zeiten in einem verschiednen Verhältnisse und Zusammenhange standen und auch einen verschiednen Werth und Einflufs hatten. — Endlich dürfen wir auch nicht die jezt getrennten Begriffe als immer und nothwendig getrennt betrachten (z. B. Träumen und Dichten, die sonst mehr Eins waren). Unter jenen verschiedenen Gesichtspunkten sind daher Hauptfragen oder die hervorstechendsten Gesichtspunkte zu fixiren, auf die man überall am meisten zu sehen hätte.

Unmittelbarer höchster Zwek, welcher kritisch und praktisch zugleich:

Dieser ist nun nicht Seele und ψυχή als solche, auch nicht blos die Begriffe von ihr, selbst nicht blos Seelenlehre als Wissenschaft, deren Existenz als solche, ja nicht problematisch seyn könnte, — um so mehr da die Psychologie noch bis jezt keine hinreichend begründete wissenschaftliche Form hatte — vielmehr: Grade der deutlichern und begründetern Anerkennung des Reinmenschlichen und Nothwendigen im Menschen, in seinem Verhältnisse zum Göttlichen wie zum Thierischen, also des ganzen und allgemeinen Men-

schen, — wäre diese Anerkennung auch oft mehr praktisch durch die That, als theoretisch, durch deutlich gedachte und ausgesprochene Philosopheme geschehen. Nur zu oft sezte der menschliche Geist willkührlich etwas in die Seele, früherhin ohne Erscheinung durch blosse Spiele der Einbildungskraft, späterhin durch kühne Abstractionen, — oder er nahm gläubig es von Andern an, ob er gleich als handelnder Mensch unwillkührlich den Naturgesezzen folgen mufste und auch willkührlich folgte und so an sich selbst gewisse Erfahrungen bestätigte, welche erst die spätere Nachwelt von ihm absonderte.

Indem man aber so das Gemeinschaftliche heraushebt, hat man in einer gewissen Ordnung jede Erscheinung zu unterscheiden. Daher ist zunächst immer zu fragen: 1) Welches Interesse hatte man an Beobachtungen überhaupt? 2) Was beobachtete man? 3) In welchen Verhältnissen standen die Beobachtungen mit der Speculation, — in demselben beobachtenden Subject, oder auch in einem ganzen Volke? 4) Wiefern benuzte und behandelte, entwickelte und bestimmte man die Beobachtungen? (Denn auch die Entwiklung des Beobachtungsgeistes ist in einer Geschichte der empirischen Psychologie nicht die Hauptsache; vielmehr halten wir uns an jenen höchste Zwek). 5) In welchem Verhältnisse standen die Menschen, wie sie sind, zu dem Menschen, wie er ist, seyn kann und seyn soll?

Nur dadurch vermeiden wir leicht die einseitigen Annahmen irgend eines willkührli-

chen Zweks. Solche beschränkte Zwecke fafste gewöhnlich die Eingenommenheit der Enthusiasten oder der Streiter für irgend eine Theorie, welche ihr durch den Erweis bald des Alters, bald der Neuheit mehr Ansehen verschaffen wollten *). Nicht minder fehlten hierin diejenigen, welche, statt ein Ideal der Psychologie im Auge zu behalten, von einem gegebenen, eignen oder fremden System, vollends gar von einer metaphysischen Psychologie ausgehen, und dieses auch in frühern Schriften finden, wie alle ältere Bearbeiter der Psychologie der Bibel.

Der Triumph für die Geschichte, vereint mit jenen Zwecken wird durch das Bild der reinsten Moral von den Menschen erreicht. Nebenzwecke lassen sich leichter annehmen, wenn der Hauptzwek feststeht; wohin dann jeder mögliche Vortheil, der sich durch eine solche Geschichte erreichen läfst, gehört.

Wir bemerken ferner ein Erleichterungsmittel für die Darstellung dieser Geschichte in dem Grade der jezzigen psychologischen Bildung und Selbstverständigung überhaupt, durch welche wir im Stande sind, theils vollständiger, theils reiner die Ahndungen der Alten aufzufassen; ein Andres in der begonnenen Ausarbeitung verwand-

*) So wollte Toland den gewöhnlichen orthodoxen Begrif, den seine Zeit von der Seele fafste, von den Aegyptiern ableiten, indefs ein Andrer, William Coward, ein bekannter Materialist, seine materialistischen Vorstellungen bereits in der Bibel begründet fand.

ter Geschichten der Sprache, der Moral, der Mimik, der Medicin, des Geschmaks.

Ein Hülfsmittel liegt endlich in einer genauern Kenntnifs der Quellen der Geschichte. Gewöhnlich schränkte man sich bei einer gewöhnlichen Literärgeschichte auf die eigentlichen psychologischen Schriften der Philosophen, wohl gar nur auf die ein, welche dem Titel nach *ex professo* davon handeln. Allein hier wäre die Ausbeute eben so gering, als fragmentarisch und trocken. Man wird ziemlich auf diesem Wege nie viel Mehr und nichts Anderes finden und erwarten als eine traditionelle Psychologie, d. i. Ueberlieferung alter, zum Theil schon verlebter, Meinungen. Am wenigsten aber lassen sich daraus eben die Fortschritte bemerken. Unbenuzt liegen noch jezt viele der Quellen, die dennoch erschöpft werden müssen.

Man unterscheide hier a) diejenigen lebendigen Quellen, welche viele Menschenkunde enthalten und mehr oder minder verrathen, unwillkürlich aussprechen, und diejenigen, welche die Menschenkunde mehr oder minder gediegen oder geläutert geben und aus sich nehmen lassen; b) diejenigen Quellen, welche mehr Stimmung dazu als die Fähigkeiten haben, und die, welche sich umgekehrt verhalten; c) die Quellen, welche mehr Selbstkenntnifs, und die, welche mehr Menschenkenntnifs, mehr Beobachtungen oder mehr psychologische Gesezze liefern; d) die Quellen, welche mehr ächte, und die, welche mehr unnatürliche Menschen darstellen; e) endlich die Quellen, wel-

che mehr auf Quantität, und die, welche mehr auf Qualität des mehr oder minder reinpsychologischen Stoffs sehen. So sind Quellen Alles, woraus überhaupt Menschenkunde geschöpft werden kann (die selbst schon historisch in der Zeit entsteht und eben so in der Zeit bemerkt wird), wenn ein nothwendiger Gang bekannt werden soll.

In ihrer Aufzählung steht vor Allen und zuerst

1. der Mensch selbst und die Entwiklung der Grade seines Bewufstseyns, namentlich des Bewufstseyns seiner ganzen — Natur. Man kann nicht nur sagen: wie der Mensch, so sein Gott ausser ihm, — sondern auch: so sein Gott in ihm, — sein inneres Leben. Das innere Menschenleben ist immer auch ein Emblem des Aufnehmens des Innern. War dieses innere Leben noch einfach, so auch das Bild des Innern. Die ältern Stamm- und Kern-Menschen, welche sich in allen ihren sogenannten Stämmen fast ganz gleich sahen, deren Neigungen einander minder ausschlossen (die z. B. noch keine Verschwendung kannten, weil sie keine Kargheit ahndeten), deren Kräfte noch mehr beisammen waren, — diese hatten auch ihr Innres noch nicht in viele Kräfte zertheilt. Als hingegen die Menschen sich in Völker trennten, da wurden auch die Sprachen und die Menschenkräfte zertheilt, und je weiter jede Nation insbesondere durch Bildung sich unter sich selbst unterschied, desto zusammengesezter erschien ihnen der Mensch. Der Nationalcharakter verrieth sich dann hier überall.

2. Die praktische Behandlungsart des Menschen in verschiedenen Zuständen und Verhältnissen.

3. Die Producte der Menschen — namentlich a) die Sprache und besonders die Volkssprache. Oft kann schon durch die Specialgeschichte Eines psychologischen Wortes der ganze Gang der Seelenbemerkungen übersehen, ja oft können die feinern Modificationen und die leisern Uebergänge dadurch noch schärfer bemerkt werden als durch eine Geschichte der Menschensprache überhaupt.

4. Reiche und besonders aus sich selbst schöpferische Menschengeister, also wahre und originelle Dichter. Diese Benuzzung wird in mehrfacher Hinsicht wichtig und aus Gründen, aus denen die Dichterlectüre noch zu selten betrachtet wird. Sie wird wichtig theils durch die Darstellungsform, theils durch die Stoffe, die Charaktere und Anlagen des Ganzen, theils durch den Gang der Entwiklung, der Handlung, theils für die Verbindung des Einzelnen, theils endlich für die Seelenzustände.

Zuerst ist hier von allen Dichtungsarten zu gewinnen und zwar nur von dem allgemeinen Gepräge und Grundcharakter, den jeder Dichter zeigt. Schon Aristoteles bemerkt *): die Poesie erzähle Begebenheiten, welche hätten geschehen können, darum sehe sie mehr auf das Allgemeine, und sey sogar noch philosophischer als die Geschichte, da die Geschichte weit mehr auf das Besondere gehe. Darin liegt aber so viel Wah-

*) *Aristoteles de arte poet.* c. 9.

res: der Dichter Gesichtskreis ist der weiteste, die Unendlichkeit; doch stellen sie dieses Unendliche dar im Endlichen, das Unbedingte im Bedingten, das Nothwendige in dem Zufälligen mit der Freiheit und Zwekmäfsigkeit der schönen Kunst. Es ergreifen die Dichter schon meist Totaleindrücke, fühlen mehr als sie zergliedern, schauen daher mehr die Natur als ein Ganzes an, so wie poetische Anschauung des Menschen überhaupt neben den logischen Ansichten und metaphysischen Betrachtungen steht. Daraus ergibt sich die doppelte Folge: 1) Ausbildung der sogenannten Naturanalogie durch Verknüpfung der sogenannten todten Natur mit der lebendigen, der thierischen mit der menschlichen, — zusammenfassende Ansichten. 2) Darstellung der reinern Menschheit, d. i. nach Ideen und Ideal, wie sie seyn kann, und des Strebens nach dem Reinmenschlichen. Ja der Dichter strebt um so mehr über die gemeine Natur hinaus, je mehr er als wahrer Künstler idealisiren mufs bei der Verwandtschaft des wahren Schönen und des Idealen. Auch wo er die wirkliche Menschenwelt mahlt, schildert er ihre Charaktere vollendeter. Dadurch entstehen die oft ungerechten Vorwürfe gegen die Dichter, welche mit der Welt nicht bekannt werden, und wirklich minder mit der Welt als mit dem menschlichen Herzen bekannt sind. Daher behagen den Dichtern die Menschen, wie sie sind, weit minder; daher sagte Herder: Weil mich die Menschheit entzükt in dem Zauberspiegel der Dichtung, sind mir die Menschen verhafst; denn sie zerbrechen das Glas.

Dennoch stellen Dichter nicht blos das Allgemeine, sondern auch das Besondere dar, nemlich als Besonderstes, Einzelnes und Individuelles. Hier nimmt der Dichter, selbst ohne noch Erfahrungen von denen Menschen gesammelt zu haben, den noch den Menschen aus seinem Gemüth auf. Er ist begeistert, fühlt tief, und seine Menschen sind daher der reine freie Ausdruk des menschlichen Gemüths. Dies ahndete Horaz*), wenn er die Dichterproducte als den Ausdruk des wahren und innigen eignen Gefühls schilderte: *Si vis me Flere, dolendum est primum ipsi tibi.* Daraus aber ist wieder eine doppelte Folge abzuleiten: 1) Anschaulichkeit und Lebendigkeit und fühlbarere ergreifende Wahrheit ihrer Darstellung **). Glüklich treffen Dichter den Ton der Leidenschaften. 2) Tiefere Enthüllung einzelner Seelenregungen und besonders der Gefühle. Ueberall spricht der Dichter sich zugleich selbst aus, stellt sich selbst und seine eigne Gemüthsstimmung dar.

So sind also bei allen wahren Dichtern in Winken und Ahndungen tiefe Erforschungen der Menschennatur vorbereitet worden, deren Tiefe die Dichter selbst nicht ahndeten. Doch was alle ächte Dichter thaten, das geschah auch in jeder besondern Dichtungsart auf eine eigenthümliche Weise.

---

*) *de Arte poet.* vs. 101. f.

**) Daher sagt auch in diesem Sinne Horaz sehr wahr: *Chrysippo melius et Crantore dicit;* daher behaupteten die Dichter mit Recht grofsen Einflufs auf Urvölkerglauben und auf Glauben der Menschheit.

Es war entweder Darstellung des eignen oder des fremden Lebens und dessen verschiedener Arten.

Des Lyriker's Begeisterung wekt sein eignes starkes und erhöhtes Gefühl und diese drükt er in ihrem lebendigsten Momente unverhalten aus. Je weiter er in das Unendliche hinausstrebt, desto mehr verliert er die wirkliche Welt aus den Augen, desto mehr verdrängt und beschränkt er sogar zulezt seine Individualität und verschmilzt sie in Universalität. Daher erweitert sich das Herz des Odendichters so leicht, nicht blos bis zur Menschheit, sondern auch bis zur Ewigkeit. Des Elegiker's tiefer aufgeregtes Gefühl verliert sich noch mehr in sich selbst und seine zartern verwundbaren Bedürfnisse. So auch in erotischen und idyllischen Gesängen. Der Epiker stellt sich mehr in den Hintergrund und läfst mehr andere Wesen sprechen und handeln. Eben so der Dramatiker, ob er gleich Selbstgespräche aufführen kann. Die tragische Muse stellt jedoch mehr die heroische, erhabene Seite, die komische mehr die schwache Seite des Menschen dar. So liefert auch die neuere griechische Komödie, wie die Satyre, mehr die wirklichen Menschen in Familiengemälden, wie im Portrait, und Cicero konnte die Komödie *imaginem vitae quotidianae* nennen. — In dem didaktischen Dichter vereint sich das Ideale des eigentlichen Dichters (die freie Selbstanschauung) mit dem Realen (der Erfahrung). Die blosse Ahndung des Gefühls klärt sich in Verstandesaussprüchen und praktischen Gnomen auf.

Sonach erscheint überhaupt der ganze Mensch im Dichten und wird von dem Dichter repräsentirt; der reinste Mensch im lyrischen Schwunge des Hymnus oder in der zarten Einfalt der Idylle; der zarteste Mensch in der Elegie*); der erhabenste in dem tragischen Heldenepos, in welchem hohe Kraft der Selbstbeherrschung und Macht des Gemüths waltet; der wahrste wegen des anschaulichen Handelns und Fühlens, und zwar in Wechselwirkung mit der Wirklichkeit in der dramatischen Poesie; insbesondere der bestimmteste Mensch in der Komödie und Satyre. Keine Dichtungsart aber versezt den Psychologen mehr in die Stimmung und Empfänglichkeit, sich für Menschen zu interessiren, und den eignen innern Menschen durch Belebung der schöpferischen Phantasie mehr aufzuregen, keine führt in eine innigere Vertraulichkeit mit dem Menschen ein als das Epos und Drama, besonders das tragische. Auch erscheint hier der psychologische Stoff als der mannichfaltigste und vielumfassendste, und dies noch mehr, wenn der Dichter zugleich viel Lebenserfahrung, oder gar philosophische Bildung besafs (wie der Sokratiker Euripides). — Die modernen Dichter erhében oder verlieren sich öfterer als die Alten und absichtlich in allgemeine Reflexionen, besonders über die Menschennatur.

5. Erfahrne praktische Berather und Erfahrungen benuzzende und anwendende Sprecher

*) Dieser findet sich auch oft in der Tragödie. So spiegelt sich in Sophokles der Charakter der reingebildeten Menschheit; Euripides, der Schulgebildete hingegen gibt sich selbst.

und Redner, welche auf Menschen wirken sollen und wollen, und zwar entweder auf den ganzen Menschen, oder auf Belehrung und Ueberzeugung des Verstandes, Weckung des Gefühls, Bestimmung des Willens. Die verschiedene psychologische Wichtigkeit eines Vortrags, einer Rede hängt theils von ihrem Zwecke, welcher umfassender oder beschränkter, langsamer oder schneller zu betreiben seyn kann, (doch dies nur dem Grade nach) ab; theils überhaupt von dem psychologischen Stoffe, der in der Bildungsart des Zeitalters oder einem Mitgliede desselben vorhanden ist; theils von der psychologischen Fertigkeit ihres Benuzzers; theils von der Beschaffenheit der Zuhörer, ihrer leichtern oder schwerern Zugänglichkeit.

Es wird also schon 1) ein psychologischer Stoff im Redner vorausgesezt, — Kenntnifs des Menschen überhaupt und seiner Zuhörer insbesondere, — Kenntnifs ähnlicher Fälle.

2) Psychologische Fertigkeiten, viel Aufmerksamkeit, Scharfsinn, Wiz, und zwar theils zu Enthüllung des Verborgenen, zur Anerkennung des Verkannten, zur Entlarvung des Heuchlers, zum Verstehen des noch Dunkeln, und zur Entwirrung sehr verwickelter Fälle, welches ein Hineinversezzen in fremde Seelen um so mehr befördert, da der Redner nicht immer zu Gleichdenkenden und Gleichgesinnten spricht, und dazu Sebstbeherrschung bedarf; theils aber auch zur Beurtheilung des sich Widersprechenden, des Mannichfaltigen und Verschiedenen; theils zur Darstellung und Veranschaulichung von innern Factis in seelenvollen sprechenden Gemälden, — zur Beschreibung eines ganzen Lebens in dem Parentator, zur Belebung des Andenkens grosser Männer in dem Gedächtnifsredner, zur Erregung von einladenden oder abschreckenden Gefühlen, Neigungen und Entschlüssen, zur Begründung einer siegenden Seelenbestimmung und voller Ueberzeugung.

Der Redner überhaupt mit dem Dichter überhaupt verglichen, stellt also die Menschen mehr in bestimmten Lagen, nur in einzelnen und wenigen Handlungen dar. Auf jede Weise gibt er also minder Kenntnifs des Menschen als der Menschen, — obgleich der Redner immer auch den Menschen im Auge haben mufs, wie er seyn soll. Doch wenn der Dichter idealisirt, so materialisirt mehr der Redner. Für die Erhaltung einer reinen Menschen-Natur ist also von dem Dichter mehr das Himmlische, von dem Redner mehr das Irdische abzusondern. Es spricht der Redner minder sich selbst aus als der Dichter, jedoch auch in einem gewissen Grade, und bisweilen sprechender. — Der Redner gibt dafür ferner einen bestimmtern und verstektern Stof, indem er die Kunstgriffe der Sophistik aufdekt, und eben daher mehr Beiträge zu einer praktischen Menschenkunde gibt. Endlich hat der Stoff des Redners im Ganzen auch mehr Deutlichkeit, denn er mufs sich seiner Menschenkenntnifs sowohl als der Menschen, auf die er wirken will, ungleich mehr bewufst werden als der Dichter.

Was besondere Arten der Redner betrift, so sezt der gerichtliche Redner in sich noch in-

dividuellere Menschenkenntnifs voraus, als der moralisch-religiöse; dieser hingegen tiefere Kenntnifs der Menschennatur und ihrer ewigen Bedürfnisse und höhern Vermögen.

6. Beschreibende Darsteller der Wirklichkeit oder Historiker, sowohl Erzähler als Geschichtschreiber. Dahin rechne man sowohl Heterobiographen als Autobiographen, und unter diesen sowohl Epistolographen als auch Charakteristiker, sowohl Völkerhistoriker als die sogenannten Welthistoriker. Doch alle dürfen nur vorzüglich besonnene und pragmatische Referenten seyn.

Es hat jeder Historiker die Menschen vor sich, wie sie sind, also in ihren zufälligen Schranken und Bedingungen localer Verhältnisse, wie des bürgerlichen Lebens. Er stellt die nakte, äussere und innere, alltägliche und seltnere, gemeinere und hervorstechende Wirklichkeit dar. Daher aber liegen ihn oft nur die Menschen, wie sie scheinen, vor, und im bedingten Handeln.

Der Historiker stellt also dar den Menschen, gegen den Dichter und Redner gehalten, a) allseitiger und vollständiger — in Wort und That; — b) mannichfaltiger und verschiedener; c) veränderlicher, unsteter, und daher theils charakterloser, theils von der schwachen Seite; d) eben daher räthselhafter und befremdender; e) doch auch treuer, insofern der Historiker seinen Stof am wenigsten verändern darf und das Gegebene am wenigsten entstellt.

Unter den Historikern liefert

a) der Universalhistoriker für Menschenstudium den zwar vielseitigsten, aber auch den oberflächlichsten Stof.

b) Der Specialhistoriker, — der Historiker seines eignen Volks oder Landes eröfnet mehr das Spiel der menschlichen Begierden und Leidenschaften.

c) Die Biographie enthält Stof, sofern sie nicht generalisirt, sondern individualisirt. Die Autobiographien haben den Vorzug der sorgfältigsten und vollständigsten Beobachtung, die Heterobiographien die des Urtheils und der abgerundetern innern Vollendung. Jene geht auf Können und Wollen, sogar auf Fähigkeit, Triebfeder und Absicht, diese mehr auf die Aeusserungen, das Thun und Handlungen.

7. Der hervorstechende und herrschende Geist in den gleichzeitigen empirischen und praktischen Wissenschaften der Naturphilosophie, Arzneikunde, Pädagogik, Moral und Politik, oder die gelegentliche theoretische Behandlungsart des Menschen. Viele bessere Blicke in den Menschen wurden erst dorthin geworfen und still vorbereitet, ohne dafs man noch — in Dogmatism und den Buchstaben verloren — zur Verwebung in ein System der Menschenkunde kam.

8. Schriften der Welterfahrnen und der Menschenbeobachter, in welcher Form auch die Beobachtungen und Reflexionen über die Menschen gegeben wurden; so in kurzen, oft paradoxen Maximen, in einzelnen Ausführungen und dergl.

9. Endlich die eigentlich philosophische Behandlung der Erfahrungen über den innern Menschen. Dahin rechnen wir nicht blos die psychologischen Lehrsysteme und Lehrbücher, sondern alles mit Besonnenheit und absichtlich als etwas Psychologisches Gegebene, wäre es auch nur fragmentarisch.*)

Geschichte der bisherigen Bearbeitung oder der Vorarbeitung zur Geschichte der Psychologie.

(Hülfsschriften.)

Dem Entwurfe und der Ausführung einer Geschichte der Psychologie lag anfangs ein mehr dogmatischer und polemischer, als historischer Zwek vor. Sie bezog sich mehr auf die früher coagulirte metaphysische als auf die neuere physische Psychologie, so wie mehr auf gewisse einzelne Themata, deren Behandlung zur Mode geworden war, als auf die wichtigsten Theile, geschweige auf das Ganze.

*) Man hat auch hier, wie in einer pragmatischen Geschichte andrer Wissenschaften, auf die stillen Vorbereitungen zu merken, welche in gewissen Zeitfragen und Modeaufgaben liegen, also nicht allein auf einzelne Abhandlungen in Zeitschriften und Dissertationen, sondern auch auf die den zulezt genannten zuweilen angehängten streitigen Corollarien, Theses u. s. w., die ausdrüklich als Streitaufgaben vorgelegt wurden. Eine ausgewählte und classificirte Sammlung solcher charakteristischer Streitsäzze würde die stille Richtung des psychologischen Forschungsgeistes zugleich beurkunden.

In der Folge ward sie wirklich historisch, jedoch auch wieder erst mehr sammelnd, compilirend, und literarisch als kritisch und pragmatisch; obgleich auch ein Literatur-Repertorium schäzbar ist.

Zu den literarischen Anleitungen gehören bis jezt, ausser dem Aggregat mehrerer Dogmen in *Aristotelis περὶ ψυχῆς* und ausser dessen Commentator *Simplicius* und *Sextus Empiricus*, Folgende:

Paul. Bolduani bibliotheca philosophica. Jenae 1614 und 1646. 4.

G. J. Vossius de theologia gentili. Amstelod. 1668. *fol.* (An sich classisch, voll Fleifs, doch minder kritisch).

Mart. Lipenii bibliotheca realis philosophica. Frcf. ad M. Tom. II. 1680. *fol.* (Literarische Titelsammlung).

Ralph Cudworth true intellectual System of the Universe. London 1678. *fol. Ed. II.* 1743. 4. *Cud. Systema intellectuale hujus universi; Jo. Laur. Moshemius ex Angl. latine vertit et recens. Jenae*, 1733. *II. Tom. fol. Lugd. Bat.* 1773. *II. Tom.* 4. Für Geschichte und Philosophie ein wichtiges Werk und wichtiger noch durch Mosheims Bearbeitung, der einen Fond von gesundem Verstande darin niederlegte. Man Vgl. *T. I. p.* 60.

Die neueren philosophischen *Lexica*, besonders von Walch, in denen die Vorigen benuzt worden sind.

Erst in dem lezten Viertheil des achtzehnten Jahrhunderts erschien das Aechthistorische und hing immer ab von der Art der Bearbeitung der Geschichte

der Philosophie überhaupt. Doch ist auch das Beste (von Bardili und Tennemann) immer nur noch ein Beitrag, welcher ebenfalls wieder seine Modification nach der umfassendern Idee des Ganzen erwartet.

Gute Vorarbeiten hätten schon die Geschichten mancher innern Erscheinungen selbst werden können, wenn auch sie dem Titel noch vollkommner entsprochen hätten. Dahin schon

Geo. Buchanani Historia animae humanae. Paris. 1656. 8.

Auch Val. Ernst Löscher hatte wieder die Idee einer *Historia animae humanae et rationis* gefafst und schon daran gearbeitet, allein dann wieder aufgegeben. Vgl. ihn in der *Historia Enthusiasmi philosophici.* §. 1.

Geschichte des Selbstgefühls (v. Ignaz Schmid?). Frkf. u. Leipz. 1774. 8.

Just. Chr. Hennings Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere, pragmatisch dargestellt. Halle, 1774; — doch ist dieses Werk mehr Literärgeschichte der Psychologie.

Erh. Schmid Geschichte des ästhetischen Geschmaksgefühls, vor dessen Psychologie 1791. Vgl. auch die zweite Ausgabe derselben. Jena 1796. S. 27.

Für die Geschichte dieser Geschichte waren verschiedene doch wenige Beiträge entweder mehr oder weniger vollständige, treue oder kritische Auszüge aus ältern Schriftstellern und Anordnung ihrer psychologischen Stoffe. Dahin gehören die Handbücher der biblischen Psychologie, die Handbücher über Cicero, Tacitus und Andere.

Oder

Oder sie waren für gewisse Zeitalter, oder für gewisse besondere Zweige und Theile der Psychologie bestimmt.

Nur Eine diesem Gegenstande besonders geweiht scheinende, zugleich grössere Schrift ist;

Storia critica delle opinioni filosophiche de ogni secolo all anima di B. T. (Bas. Terzi) Padua, 1776—1778. *VIII. Tom.* Sie stellt nur die Geschichte der Meinungen über Metaphysik dar, und ist ganz polemischen Inhalts.

Meiners Geschichte der Meinungen roher Völker über die Natur der menschlichen Seele, im Götting. histor. Magaz. 2. Bd. 4. St. Die erste bessere Ansicht; doch vermifst man bei dem aufgehäuften Stoffe die psychologische Verarbeitung.

Ch. G. Bardili Epochen der vorzüglichen philosophischen Begriffe. 1. Th. Halle, 1788. 8. (noch nicht übertroffen).

Maafs, Versuch über die Einbildungskraft. (Halle, 1792. 8.) enthält Fragmente einer Geschichte der Einbildungskraft.

Ueber die ersten psychologischen Versuche bei den Griechen, in Schmids psycholog. Magazin 1. Bd. (Beschränkt sich auf rationale Psychologie).

Interesse einer solchen Geschichte mit jenem Umblicke und in jenem Geiste.

Manchen Vortheil hat sie als Geschichte mit jeder Art von Geschichte gemein; Manches ist nur ihr Vorzug; Manches Interesse hat sie für alle gebildete Menschen; Manches in einem noch ausge-

zeichnetern Grade für gewisse Menschenclassen; mancher Nuzzen zeigt sich fruchtbarer in der Geschichte besondrer Theile der Psychologie, wie in der empirischen mehr als in der rationalen.

1) Sie zeigt, was alt und neu sey, wie überhaupt die Geschichte der Philosophie. Gibt es überhaupt eine menschliche Weisheit, so müssen manche Ansichten der Neuern so alt seyn als die Philosophie überhaupt. Und dennoch ist gerade dieses Resultat ihr geringstes Verdienst.

2) Sie stellt Manches als allen Zeiten eigen dar, und läfst dadurch manche Ahndungen als etwas Nothwendiges erkennen; so z. B. der Glaube an etwas Ueberthierisches am Menschen. (Denn so Kraftzerdrückend auch mancher phantastische Aberglaube der Vorzeit war, so leuchtet doch auch aus ihren Geistersehen die Ahndung von etwas Höherm und Göttlichem in der Natur hervor.) Sie bestätigt neuere Erfahrungen, neue Hypothesen, und dann wird die Geschichte auch hier *testis locuples et vitae magistra.*

3) Sie läfst das Gegebene leichter verstehen. Denn sie regt nicht blos ganz allmälich den psychologischen Sinn auf; sie übt und schärft ihn auch. Dazu ist die Vergangenheit der Grund der Gegenwart, unsere neueuropäische Cultur vorbereitet von der orientalischen und griechischen, und wie unser psychologischer Volksglaube uralt heifst, so sind mehrere psychologische Meinungen und die Terminologie der Lehrbücher von den Griechen zu uns übergegangen. Sie erklärt aber auch manche befremdende Erscheinung in ihrer Wissenschaft wie in Andern. So erklärt sie z. B. die langsame Veredlung der Geschichte, den Geist, die Möglichkeit, und die Jugend unsrer Geschichte. Die Jugend derselben könnte sie nemlich dadurch bestätigen, (wo nicht die Jugend der Menschheit überhaupt) dafs man so sehr spät erst den allgemeinen Menschen von dem besonderen zu trennen wufste, dafs man gewissermafsen erst jezt einen schärfern Begrif von Natur auffafste. Sie erklärt sowohl die Selbsttäuschungen des Aberglaubens als auch den durch eine dogmatische Psychologie selbst gereizten Unglauben.

4) Sie bereichert, vervollständigt und ergänzt die Menschenkunde mit vielseitigen psychologischen Stoffen. Es ist ein Vortheil der Reisen, viele Menschen und viele Ansichten und Urtheile über sie kennen zu lernen; doch was ist dies gegen den Reichthum der Menschenansichten, welchen diese Geschichte darbietet, und zwar zusammenhängender, mehr oder minder begründet darbieten kann? Schon die ersten Eindrücke und Einsichten der alten Welt, welche sie eröfnet, können oft sogar viel eigenthümliches Licht, wie keine neuere Psychologie, verbreiten. Die Menschenkunde der Alten gab nemlich minder Meinungen als Beobachtungen, verräth weniger scharfsinnige Schlüsse, aber nicht selten einen desto gesundern praktischen Blik. Sie betrachtete ferner den Menschen mehr als ungetheiltes, ganzes Wesen, obgleich mit weniger einzelnen Kräften, aber mit desto concentrirterer und energischer Kraft; sie gab ihm auf

der einen Seite mehr Seele, wenn sie ihm auf der andern weniger Geist zuerkannte, gab ihm mehr Göttliches und weniger Teuflisches. Man könnte daher nicht nur eine Psychologie aus den alten Philosophen wünschen (wie sie Fülleborn *) wünschte und nach der systematischen Form der modernen Rubriken und Eintheilungen von Platon und Aristoteles wirklich zu geben anfing, obgleich bei dieser Methode leicht die Einschleichung moderner Begriffe zu besorgen ist), sondern auch einen Codex der psychologischen Weisheit der Alten, überhaupt in historischer Form, oder auch eine Menschenkunde der ältesten Denkmäler der Menschheit, namentlich also des alten Testaments und des Homers, — beides in ihrem Ursinne. Eben dadurch aber unterscheidet sich diese Geschichte von jeder Andern, dafs es in ihr eine älteste und ältere Periode gibt, welche sogar fruchtbarer an gewissem Stoffe war, den die verwickeltern Verhältnisse der neuern Welt fast gar nicht in die Natürlichkeit wieder herstellen können, — und dies ist die Epoche der feinern Beobachtungen in Dichtern und Volksschriftstellern, — eine Epoche, die in den alten Akademikern, ja sogar in den spätern Stoikern noch nicht ausgestorben war. Da nun überdies zu der langen Erfahrung nicht das Leben Eines Beobachters, auch nicht die gewöhnlich ausschliessender benuzten neuern Beobachtungen hinreichen, so kann die Geschichte einen Schaz von allseitigen Beobachtungen wenigstens andeuten. Sie kann am ersten von dem Stolze zurükbringen, als ob wir über-

*) S. dessen Beiträge zur Geschichte der Philos. St. VII. (1796).

reich an Materialien, vollends an ächten wären, was man in einem empirischen Wissen nie seyn kann. Wie viele psychologische Stoffe liegen noch in neuern Beobachtungen unerkannt und unbearbeitet, geschweige in den Alten! Was uns in unsrer heutigen engen bürgerlichen Sphäre kaum zu ahnden verstattet ist, das eröfnet der Reichthum von Ahndungen und Ansprüchen des psychologischen Instincts der Urwelt, ein Reichthum, den diese gröfstentheils noch selbst nicht kannte.

5) Sie leitet eine Prüfung und Berichtigung des vorhandenen psychologischen Stoffes ein. Sie bestätigt nemlich nicht blos aufgenommene psychologische Wahrheiten, sondern sie führt auch zu ihnen. Man ist der Wahrheit näher, wenn man weifs, wie man zu ihr, und wie man auch zu einem Irrthum gekommen ist. Als individuell pragmatisch gedacht, deutet die Geschichte wiederholt das Ziel, die Gränze und den Grad der objectiven Wahrheit in jeder psychologischen Behauptung oder Hypothese, zum Theil durch Erfahrung selbst an. Sie enthüllt nicht allein die Wirkungen, sondern auch die Quellen der blendendsten Irrthümer. Sie zeigt die Ursachen des Gelingens von Beobachtungen in gewissen Zeiten, und zeigt so auf einen wahren Weg hin. Sie macht auf die Ueberschleichung von willkührlichen, heterogenen angeerbten Principien aufmerksam, und dringt durch Auflösung des Traditionellen in der Psychologie eine beständige Kritik der philosophischen Hypothesen auf, dadurch zugleich von Hypothesensucht befreiend.

6) Sie ermuntert endlich zur Bereicherung der Erfahrung und zur wissenschaftlichen Begründung einer ächten Seelenlehre. Wahr ists, die Uneinigkeit mancher philosophischen Schulen über gewisse Vorstellungen der Seele führte Manchen schon zu einem gewissen Skepticism; allein war dieser nicht wohlthätig? Wekte der Geist des Zweifelns, und schärfte er nicht auch den Untersuchungsgeist? Indem diese Geschichte die schwachen Seiten und die Lücken der Psychologie enthüllt, indem sie hier die Erfahrung, dort die Bündigkeit des Räsonnements vermissen läfst, deutet sie zugleich auf die noch möglichen Fortschritte hin. Indem sie aber die Quellen dieser Mängel entdecken hilft, ermuthigt sie zugleich, diese Fortschritte zu beschleunigen.

Erster Theil.

Universalgeschichte der Menschenkunde.

Die Universalgeschichte der Menschenkunde stellt, wie oben angedeutet worden ist, den allgemeinen und nothwendigen Gang der psychologischen Cultur der Menschheit mit ihren Haupt-Bedingungen auf — und in diesem Gange die charakteristischen innern Hauptperioden. Auch bei ihr ist es gültig (wie namentlich Schmid*) und Greiling in besonderer Beziehung auf Psychologie bemerkt haben), dafs der Gang jeder Wissenschaft überhaupt als System und als Geschichte einander entgegengesezt sey, indem das System von oben, die Geschichte der Wissenschaft aber von unten anfangen mufs.

Die Quelle dieser Geschichte liegt in dem Menschen überhaupt**) nach den Hauptmomen-

*) S. dessen Psychologie, zweite Ausgabe (1796.) S. 27.

**) Vgl. S. 7 u. f.

ten seines Werdens. Daher geht diese allgemeine Geschichte parallel mit der Geschichte der Menschheit oder Cultur, und insbesondere mit der Geschichte der Religion und Sprache, Moral und Physik. Wie der Mensch, so nicht allein sein Gott, sondern auch sein Geist. Wie der Urmensch, wie noch heute das Kind und Alles, was sonst noch dem Kinde gleicht (z. B. der Blödsinnige), so auch das erste Bild des Menschen. Es reicht aber die Urperiode wo nicht über die erste Religion, doch noch über die ersten Wurzellaute der Sprache hinaus.

In dieser Hauptquelle finden wir zugleich den Eintheilungsgrund der innern Perioden dieser Geschichte, welche den allgemeinen Gang als charakteristische Scheidepunkte durchschneiden. Man kann sie verschieden beziehen in Hinsicht auf Stof wie auf Form; doch dienen die verschiedenen Bezeichnungen einander zur Bestätigung.

A. In Hinsicht auf Stof hängen die Epochen ab:

1) von dem Geiste der Beobachtung, mithin auch von dem Zustande des Beobachters wie von den Gegenständen.

2) Von den Graden der erwachenden Besonnenheit und des innern selbstthätiger werdenden Bewufstseyns.

Hier gilt das vorläufige Gesez: Der Mensch ging vom Object zum Subject, und zwar anfangs von verworrenen, ja vermischten, und noch lange fort von mehrern Objecten zu dem allmälig getrennten Einen Subject. Daher ging er fort vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Sinnlichen zum

Uebersinnlichen, vom Körperlichen zum Geistigen.*) Daher existirte der Mensch eher in Andern als er einheimisch bei sich wurde, und zwar nicht blos physisch in der Mutter, sondern auch geistig in Geistern. Daher lebte der Mensch eher ausser sich als in sich, eher in Göttern als in seiner Natur; daher beobachtete er, als er den Menschen zu fixiren anfing, eher sein Aeusseres an ihm, seine Gestalt, seine Aeusserungen (von dem Pathognomischen zu dem Physiognomischen übergehend) als sein Innres; daher kannte man eher die körperlichen Menschen als die geistigen, wenn man nemlich bei jenen nicht an die feine Organisation denkt.

B. In Hinsicht auf die Form hängen die Perioden ab:

1) objectiv von den Graden der Nothwendigkeit in der aus Beobachtungen construirten Erfahrung. Hier entschied der engere oder weitere Blik, der entweder bei dem Zufälligen verweilte, oder sich auf das Beharrlichere richtete.

Hier finden wir das Gesez: Von dem Einzelnen ging der Mensch zum Besondern, von diesem zu dem Vielgemeinen (wie Hungar es nannte) und von diesem zu dem Allgemeinen; er

*) Unter dem Sichtbaren ging er wieder früher von dem, was sich stärker aufdrang, und mehr auffiel, aus; von dem Mefsbaren (sinnliche Grösse) zu dem Unermefslichen (Kräfte); vom Nicht-Ich zum Ich. Von einer Totalansicht des Makrokosmos schritt er zu einer Uebertragung auf den Mikrokosmos. Daher nahm er eher äussere als innere Veränderungen auf.

schritt von dem Mannigfaltigen über zu dem Einfachen, von Bekanntschaft mit mehrern Menschen zur Erkenntnifs der Menschen d. i. verschiedener Menschenklassen, zulezt zur Erkenntnifs des Menschen. Man beobachtete früher und untersuchte später die Zustände als die Vermögen des Menschen. So waren auch hier die ersten Beobachtungen die leichtesten, sich unwillkührlich aufdringender, nemlich die auffallenderen Erscheinungen *). Man ging von Gewohnheit (der relativ bleibenden) zur Natur (der absolut beharrlichen), von Fertigkeit zur Fähigkeit, von abgeleiteten Bedürfnissen zu ursprünglichen.

In nothwendiger Folge mufste erscheinen

a) Individual-Menschenkunde — ein Aggregat von Beobachtungen über einzelne Menschen erst mehr über die (äussere) schwache Seite des Menschen.

b) Special-Seelenkunde — Erkenntnifs ganzer Menschenklassen, ihrer Aehnlichkeit und Verschiedenheit, wobei nun mehr die schwache und starke Seite sich im Kampfe oder gar im Widerspruche zeigte.

c) Universal-Psychologie — das System der allgemeinen Eigenschaften, welche allen Menschen ohne Unterschied zukommen. Hier fand man

*) Wie Greiling in Hinsicht auf Pädagogik entschied, in derselben Ordnung wollte auch Posselt in seiner Apodemik Th. I, S. 594. einen reisenden Philosophen orientirt wissen.

endlich den activen und passiven Charakter des Menschen, vermöge eines nothwendigen Antagonismus.

So nahm man auch den Weg von Maxime zu Regeln — und zu Gesez.

2) Subjectiv hängen die Perioden ab von den Graden der Construction des gefundenen Stofs. Man schritt

a) von dem blind aufgreifenden Zusammenfassen des nächsten Mannigfaltigen im Gefühle und der Anschauung, wobei der Mensch noch in der weiten Natur verloren war;

b) — Zu dem scharfsinnigen (logischen) Unterscheiden desselben (Trennen) in Begriffe. — Hier ward der Mensch nicht blos von der Natur geschieden, sondern auch selbst getheilt.

c) So gelangte man endlich zu dem besonnenen synthetischen Vereinen des getrennten Mannichfaltigen in Ein gesezmässiges Ganzes. Hier erschien der Mensch ungetheilt, als ein harmonisches Compositum gleichartiger Bestandtheile. — Auf dem ersten Grade waltete blinde oder gemeine Synthesis ob, und mit und unter dem Körper fafste man dort den Geist. Auf dem zweiten trat erst willkührliche, dann regelmäfsige Analysis ein, bis auf der Dritten an ihre Stelle eine besonnene Synthesis und Analysis der Erscheinungen in ein Ganzes gesezt ward.

3) Die Perioden hängen endlich in Beziehung der Form ab von dem pragmatischen Geiste der zergliederten und vereinten Stoffe:

Man schritt

a) von dogmatischen zu kritischen Ergründungen, das ist, — von der Metaphysik zur Physik, von der rationalen zur empirischen Psychologie; — von einem Mannigfaltigen und der Vielheit der Ursache zu immer wenigern Gesezzen, welche die einfachen und bekannten Gründe vieler noch unbekannten Wirkungen werden.

b) Von dem Realism zum Idealism, — von mechanischen Erklärungsgründen einen allgemeinen Materialismus zu den teleologischen eines geläuterten Spiritualismus.

Prämissen zur Auffindung und Bestimmung des Anfangspunctes.

Wird der Anfangspunct für diese Geschichte richtig gefunden und gehörig getroffen, so ist zugleich eine psychologische Erfahrung aufgeklärt. Denn die Erörterung desselben sezt in dem Erforscher Selbstbeobachtung voraus.

Zuerst suchen wir die negative Bestimmung. Der Anfangspunct ist

nicht — a) eine Urgeschichte, nicht ein Ursprung der Seele; — denn dies liegt jenseits unsers Wahrnehmens und Wissens;

b) nicht erstes System der Psychologie, denn dann müfste die Geschichte erst spät, erst nach

Melanchthon, (mit Casman), oder gar erst nach Des Cartes (mit Wolf) anfangen;

c) nicht Beginnen von dem ersten wissenschaftlichen Forschungsgeiste, — denn da würde die Rede noch nicht einmal von Pythagoras, geschweige Thales, ja vielleicht noch nicht ganz von Sokrates seyn können;

d) nicht die erste Bildungsstufe der entstehenden Menschheit, — daher sie nicht von den dunkelsten Seelenträumen, ja vom Seelenschlafe in den Embryonzustande, kaum von den nach der Geburt noch fortschlafenden oder tief fortträumenden Kinde ausgehen darf.

Als positive Bestimmung gewinnen wir nun dafs der Anfangspunct der Geschichte anhebe,

von den ersten Ahndungen irgend eines und des ersten Analogon (Merkmales) von Seele, wäre es auch nur von etwas Beweglichem; denn Manches, was jezt von Psychologie weit getrennt ist, mufste doch vorausgefunden seyn, indem der Mensch vor einem gewissen Grade der Ausbildung sich weder für sich, noch für seines Gleichen interessiren konnte. Die erste Aufgabe wird daher immer diese seyn: wie erwachte der Mensch zuerst zu der Ahndung von einem NichtIch? dann — wie zu der Ahndung von Seelen oder etwas Seelenartigen?

Bildung der ersten mythisch-psychologischen Elementar-Begriffe.

Lange schlummerte im Embryo und Kinde der Mensch. Wie als Blinder ward er geboren, wie ein Taumelnder gegängelt, wie ein Träumender zuerst von aussen her geleitet. Gleich als ob in ihm die ewig und still fortstrebende Welt-Seele noch nicht zur Menschen-Seele geworden, oder als sein Eigenthum geahndet worden wäre, schwebt sein Taumelsinn umher, wie in einem dunkeln Chaos, wie in dem Nachttraume oder gar in einem Schlummer noch verloren. Keine Ahndung erwirbt er von einer fremden Macht, geschweige von einer eignen Seele, die ihm gleich Null ist; in seiner Betäubung bemerkt er kaum, dafs er athmet und sein Leben fliefst mit ihm fort.

Langsam gehen seine Sinne auf, der hellste Sinn am spätesten. Endlich kann er sehen, ruhiger, aber noch nicht deutlich sehen, noch nicht unterscheiden, bemerken und wahrnehmen. Mit dem Gesichtssinn erwacht nun aber stärker seine Phantasie, in der am Tage und bei Nacht zahllose Träume aufgehen. Was ihm in diesen Träumen erscheint das glaubt er als Wirklichkeit; denn die Thätigkeit seiner angespannten Phantasie ist so lebhaft, ihre Bilder sind so anschaulich, dafs er das Träumen kaum für eine andere Art von Wachen, geschweige für Nichtwachen halten kann, dafs er (wie Simon*) richtig sagt) die imaginären Vorstellungen eben so hell wie äussere Sinnesempfindungen bemerkt.

*) S. dessen Geschichte des Glaubens älterer und neuerer nichtchristlicher Völker an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode. (1803) S. 123.

Dunkle, verworrene, bald ungeheure, bald zerfliessende Gestalten sind das erste, was er bemerken kann und mufs; auf ähnliche Weise umgaukeln sein Innres die Bilder des Traums. Denn lange ist er in seinem stumpfsinnigen Indifferentismus gleichgültig, gegen die äussere Natur träg und sorglos (wie ein Pessaräh).

Allmälich fängt es also in der innern chaotischen Nacht an zu tagen; gewöhnt an den äussern Tag, blendet den Menschen sein Glanz nicht mehr und nun erst erblikt er — das äussere Licht. Kein unbedeutendes Moment! Des Tages erst blendendes Licht war anfangs schmerzlich, eh' es erfreuend wurde. Seine Strahlen sind nun milder geworden, stillender für seine innere Unruhe, wie für das unruhige Kind der ihm vorgehaltene Schein des Lichts, lockender zum ruhigern Betrachten der einzelnen äussern Gestalten, zum minder betrübenden Anschauenden der innern Bilder.

Nun heben sich aus seinem, durch die Furcht selbst zarter gewordenen (sittlichen) Gefühle und besonders aus seiner Phantasie die ersten Bilder von etwas Veränderlichen und Bewegten (übergehend von der äussern starken und raschen zitternden Bewegung zu der Innern) und von etwas Beharrlichen das sich selbst bewegt. Es treten nun die Phantasiebilder seines inneren Göttlichen als bezaubernde Phantasmen vor ihm hin, und werden als reelle, ausser sich wirkende Objecte, als etwas äusser-

lich Factisches angenommen, geglaubt, gefürchtet, ausgezeichnet (auch durch die Sprache). Nun sieht und hört der Mensch ausser sich Geister und läfst sich davon nicht abbringen, findet wirkliche Gespenster und Götter im urältesten Sinne *). Unsichtbar heifst und ist ihm vor dem Dämmerlicht seiner Phantasie nur das nicht Helle, das nicht so Sehbare als Hörbare. Gewaltige Mächte ahndet der Mensch, sobald die Ruhe von der Bewegung zu unterscheiden anfängt, Mächte, die ausser ihm sind, die auch ihn (obgleich anfangs mehr physisch als geistig) zu Etwas ermächtigen können, doch auf unbegreifliche Weise (also durch Wunder) wie Zaubermächte, und die den Hülfslosen zuerst erzogen. Daher die erste rohe Gestalt der Menschenkunde.

Die lebenvolle, ja stürmische und schwärmende Phantasie schuf die ersten Geister (d. i. bildete die ersten menschlichen Vor-stellungen von ihnen); sie lieh jedem Starkwirkenden eine geheime, be-zaubernde und wundervolle Macht. Daher dichtete sie schon Steinen, denen entweder wirklich eine anziehende Kraft beiwohnte (wie dem Magnet) oder denen man sie aus oberflächlichen Wahrnehmungen zuschrieb, etwas Lebendiges und Be-lebendes, An-hauchendes, wie Vergiftendes an. Der Mensch

*) Schon Locke und Leibniz ahndeten es, dafs die Begriffe: Gott und Seele uns nicht angeboren seyn können, dafs es nur Bedürfnisse und Fähigkeiten sind und dafs sich durch solche Bedürfnisse angedrungen, nicht sowohl die ersten Begriffe als die ersten Bilder von einem Uebersinnlichen der Seele aufdringen

Mensch wähnte das Göttliche zunächst vor seinen äussern Sinnen deutlich zu haben, in den einzelnen Sinnengegenständen anzutreffen und habhaft zu werden *). Da nun dies als Fetisso's die ersten Götterwesen waren, so mehrentheils auch die ersten Menschen-Seelen. Daher die Seele des Wilden halb ein Fetisch ist. Um eigne Kraft auf einige Zeit zu erhalten, mufs ein Fetisch mitgenommen, oder ein Amulet angehangen und von diesem nun die fremde Stärke momentan übertragen werden. Hängt einer sich dieses Amulet nicht an, so fehlt ihm wenigstens ein Theil seines Selbst, manchem wohl seine ganze Seele. — Erst wird dem Menschen die Seele, doch anfangs nur momentan, angezaubert; dann bemächtigt er sich ihrer wie des Amulets für längere Zeit. Auf jener Bildungsstufe kann sich nun der Mensch zum Theil selbst die Seele geben und borgen, doch ist sie nie ganz sein, nie beständig oder gewifs sein. Wie er seinen Fetisso verlieren kann, so auch seine Seele. Wie diese ihm gestohlen werden kann, so kann er durch Zauberei um seine Seele, wäre es auch nur auf kurze Zeit, betrogen werden; seine Seele wird weggezaubert, weggebannt, geschwächt oder getödtet. Wird er ihrer aber wieder habhaft, so ist sie ihm doch immer nur noch fremd und ungewifs. Wirklich wirken auch diese Amulete oft sehr kräftig, allein blos durch die Macht der Phantasie.

*) Diese gewissermassen noch selbst seelenlosen Götter (die manche Stämme Fetisso's nannten) hängt er an sich und hat ihre Seele. Der Pfeil, welcher fliegt, hat für ihn einen Geist in sich, der ihn treibt.

Daher entstehen die sympathetischen oder psychologischen Curen der Priesterkaste; daher jezt der Glaube an Inspiration, im ältesten crassen physischen Sinne. (S. unten.) Daher die anhauchenden Gaukler, die auch den verlornen Geist wiederherstellen *).

So äussert sich zuerst die Religion des Menschen. Sie verräth sich als Glaube an äussere Bilder seines noch unbelauschten innern Göttlichen, welches er jedoch träumt, dichtet und annimmt als eine Reihe von wirklichen Wesen im Raume mit örtlichen Säzzen und zwar als starke, ungeheure, furchtbare Substanzen **), als Gegenstände seiner Sinne, die freilich noch nicht aufgestellt und geschärft genug seyn können, da der Geist in ihm noch nicht gehörig aufgegangen ist. Er kann weit, sogar scharf sehen, aber er sieht dennoch mehr als der Geistes-Nüchterne. Vor seiner dämmernden Objectempfindung hatte er noch manche Erscheinungen.

Jene furchtbare Wesen waren ihm aber schon darum wirklich, weil er sie wirksam, stark wirkend und treibend erkannte. Kein Wunder, dafs diese Götter ihm schon früh als gewaltige Natu-

*) So lassen sich die Brasilianer von ihren Gauklern bei wichtigen Vorhaben, wo sie Kraft und Muth nöthig haben, erst Tabaksrauch ins Gesicht blasen und nennen dies, den Geist empfangen. (M. S. Lery Geschichte von Brasilien. Abschn. 9. Erste Ausgabe).

**) Als substanziös und materiell — worin eben der früheste Materialismus liegt.

ren, mit wilder Stärke erschienen, dafs er ferner diese starkandringenden, aufregenden, tödtenden und versengenden Naturgeister auch in dem treibenden Winde erkannte. Dieses Bild wurde nun durch Töne bezeichnet und durch sprechende Ausdrücke in mehrern Völkersprachen verewigt. Es gingen die ältesten Worte für Geist von einem wirksamen Element aus, in dem viel Kraft geahndet wurde, die sich aus ihm entfalten konnte. Daher drücken die ältesten und rohesten Sprachen durch dieses Element das Geistige aus. So die *Ru'ch* in allen morgenländischen Sprachen; so der *Duch* oder Geist der Slawen, *duscha* die Seele, beide von *dutcż* (dutsch) blasen, wehen *); so der θυμὸς der Griechen (von θύω) und das πνεῦμα der Hellenisten, der *Spiritus* der Römer, und der *Animus* (das griechische ἄνεμος) **). Hier stürmte der erste Geist Gottes bald glühend über Sandwüsten, bald troknend über Meere. Hier findet sich des Göttlichen erstes Bild, wie es dunkel im Verstande lag und sich allmälich immer deutlicher daraus entwickelte —, als erster objectiver Begrif von der Gottheit und dann auch von der Seele, — nemlich als Princip der Bewegung und zwar starker, gewaltiger, stürmender, zerstörender und verzehrender Bewegung im Raume. Hier läfst sich Ein Hauptbegrif und Eine Art von Realexistenz, so wie der einzige Schein eines Monotheismus in der älte-

*) Vergl. Anton über Sprache in Rüksicht auf Geschichte der Menschheit. S. 51.

**) Verglich doch noch Sokrates den unsichtbaren Geist mit dem Winde. Xen. Mem. 4, 3, 14.

sten Welt finden, doch auch blosser Nominal-Monotheismus, in sofern er für jedes Beweglicher galt. Man fand in allen Beweglichen einen besondern Geist. Auch war dies noch keine Seele der Welt, also auch kein Monopsychismus, da sie nicht als Naturkraft durch ein All verbreitet gedacht wurde. Es konnte diese Vorstellung kaum einmal *Thales* schon haben (obgleich der unkritische *Cicero* den unkritischen Epikuräer Vellejus dies behaupten läfst *). Eben daher ward diese Seele ursprünglich mehr in erdichteten Körpern, als die Unbegreifliche in Unformen und Unförmlichkeiten, und mehr mit einzelnen Körpern, oft auch nur noch momentan (gleich der ausgehenden magnetischen Kraft) verbunden, statt als in dem Ganzen oder in der Natur wirkend gedacht. Ueberall, wo nur Bewegliches geahndet wurde, oder woman es zu vernehmen glaubte, in der todten wie in der lebendigen Natur (denn Tod und Leben waren noch nicht gedacht) wirkte ein Geist. So sprach im Ossian ein Geist (*Mactalla*) die Töne des Felsenecho aus. Und darum konnten die ersten Geister luftige, wenn auch noch nicht ätherische Wesen werden. Die Luft (sagt Bardili ziemlich richtig) war zugleich das erste leichte Vehikel von [einem] unsichtbaren Daseyn [wenn auch nicht von einem immer unfühlbaren], angefüllt mit Dämonen (bei Thales), ja selbst von angewehten Gedanken. Die meisten wilden Völker dachten sich aber die Seele als luftartig ohne Fleisch und Sehnen, doch auch sicht-

*) *Cicero Nat. deor.* I. 10. cf. *Acad. quaest.* IV. 32.

bar wie die Luft. Dieses Phantasiebild benuzten spätere Dichter anders zu Umkleidungen und Hüllen mit Luft, (was von jenen unterschieden, jedoch noch nicht Organ war) und spätere Philosophen zur Bestimmung der Substanz der Seele; nur dafs sie die Luft noch etwas mehr verdünnten und verfeinerten (wie Pythagoras in Aether).

Diese gewaltigen Zaubergeister schwebten hier und dort, zogen (gleichsam magnetisch) an, stiefsen (gleichsam elektrisch) ab. Da der Mensch sie aber nicht ohne Unruhe und Furcht anzuschauen wagte, so unterschied er sie jezt nur insofern von sich, als er blos sie und nicht sich sah und fand. So ein starker kraftvoller Körper er (αὐτός) auch war, so wurde er sich doch kaum seines Körpers, wenigstens seiner nur als eines Körpers, geschweige seiner Kraft gehörig bewufst; denn der Naturmensch ist furchtsam und muthlos. So wild stark er auch seine Seele braucht, so fafst er sie doch schon darum nicht, weil er sie zu stark auf die Aussenwelt hinrichtet. Seelen waren daher minder in als ausser oder an ihm, eher wider als für ihn da.

Allmälich aber erhalten diese Erscheinungen vor dem äusseren und innern Sinne mehr Festigkeit und eben daher auch mehr Individualität und Persönlichkeit als personificirte Geister. Die ungeheuern Luftgestalten erhalten jezt mehr Begränzung, mehr Anschaulichkeit; erst als Thiere, die der Mensch, so nah er ihnen auch war, anfangs doch mehr von sich unterschied,

ja über sich sezte; erst später als Menschen. Indem sich Furcht in Schauer, diese in Scheu mildert, erhalten die nun beharrlichern, und vom Verstande ruhiger vorgestellten, für sich bestehenden göttlichen Personen mehrere neue, thierische Eigenschaften. Die Götter haben nunmehr nicht allein Körper, sondern auch Blut und Athem und Sprache. So entsteht das zweite Bild des Göttlichen — ein athmender Fleischkörper, wenn auch noch von ungeheurer Grösse und Stärke. Sein Athem ist daher heftig, andringend, stark anziehend, stark abstofsend oder fortblasend und nur allmälig erst sanfter anwehend und (inspirirend) einhauchend. (Dies der Geist Gottes im andern Sinne.) Daraus bildet dann der Verstand den zweiten Seelenbegrif — als Athem und Hauch des Körpers, — später als Princip des Hauchens und Athmens. Auch dies drücken die ältesten Sprachen aus. So erhielten die ältern Worte für das beweglich Stürmische, nun auch noch diese Bedeutung. So *Ru'ch* und πνεῦμα. Andre Worte für Seele gehen gerade von diesem Begriffe des Hauchens aus. So נשמה, ψυχή. So ausser *Atum* selbst in unsrer Sprache Geist, welcher charakteristisch den durch starkes Hauchen entstandenen Schaum, — Gesch't ausdrückte. So wird die Seele ein Dunstbild (εἴδωλον), dem Rauche und Nebel gleich.

Von jenem göttlich-thierischen Athem erhält nun erst mancher Menschenkörper, anfangs auch nur auf eine Zeitlang, Etwas. Eben dadurch aber wird sein frühster Athemzug, sein erstes Athmen

— eine Gabe und zwar nicht von der Natur, sondern von einzelnen Göttern, und ihrem Anblasen oder Anwehen. Sein Athem ist ihr Aushauch. Dies die nächste Inspiration, eine Einhauchung, nicht viel milder als eine Infusion. Der Mensch kam also seinem Glauben zufolge nicht blos zu einzelnen Athemzügen, sondern sogar zu seiner ersten Art von Seele durch diese ganz eigentlichem Inspiration; es war eine ihm zugewehte und eingeflöfste Seele, die er jedoch selbst noch nicht als Eine Macht ahndete. Inspiration sezte das wirksame und unterscheidbare Hervortreten eines Geistes, d. i. eine Offenbarung, diese also eine Geistererscheinung voraus. So fühlte sich natürlich Jeder da, wo ein Geist anwehend erschien, wieder inspirirt und be-geistert, wie be-zaubert *). Es existirte freilich keine geoffenbarte Seelenlehre (wie sie sich etwa Malebranche und Roos dachten) sondern vorerst sogar eine — so geoffenbarte (jedoch immer nur vermeintlich geoffenbarte) Seele, erhalten von und aus den äussern Göttern. In diesem Sinne ward der Mensch durch die Gottheit auf die Seele geführt. Allerdings war jene Offenbarung seine Poesie, d. i. die Dichtung seiner Phantasie; allein er nahm sie wie alle Producte seiner Phantasie und wie seine Träume für wirkliche Objecte, in und mit denen er lebte. Dann

*) Vergl. Begeisterung, Erleuchtung, Offenbarung von Herder, in dessen christlichen Schriften 1798. Th. 4. S. 295. f.

sind noch immer die Menschenkörper das Instrument jener Geister; willkürlich spielen sie auf ihm und spuken in ihm. Das ist seine Seele, ein Princip der Bewegung des Körpers und des Athmens am Körper, noch immer nicht sogleich etwas im Körper Hausendes und Wohnendes, sondern mehr ein am Menschen sichtbarer Anhauch, leicht fortgehend und zerflatternd in die Luft, nach spätern Vorstellungen. Ob nun gleich diese sogenannte Seele etwas sehr Materielles und Sichtbares war, so war sie doch auch schon jezt etwas Göttliches.

Dieser göttliche Anhauch war stark wirksam, daher bezaubernd, durch Anblasen Athem versezzend, wie auch versteinernd. Bald ward dieser Hauch in einzelnen durch Stärke ausgezeichneten Geschöpfen stärker ausgehaucht (in kräftigen Löwen oder Stieren) gedacht, und späterhin in Muth der Thiere und Menschen, noch später in Geistesgewandheit der Menschen gefunden. Jener göttliche Anhauch wurde aber auch in Laute übergehend, immer vernehmlicher. Aus den vernehmlichen Rauschen der Bäume, aus dem Geschrei der Thiere, aus dem Dampfe des rauchenden Bluts tönte eine Gottesstimme, ein Wort der Gottheit.

Dieser Gang, auf welchem der Mensch eher zu der Vorstellung eines Geistes als einer Seele, eher zu einem Begriffe von dem Göttlichen, als einem Begriffe von der Seele, die nur eine Copie von jener war, scheint schwieriger für den menschlichen Geist als er wirklich

war.*) Diese Thatsache aber wird begreiflicher, wenn man die ursprünglichen Vorstellungen von Beiden kennt, mithin weifs, dafs es nicht so abstracte metaphysische Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften waren, wie sie etwa jezt noch manche Kinder lernen müssen. Diese Götter waren nichts weniger als Ein Körperloses, Ueberirdisches, durchaus Unsichtbaras, vielmehr mehrere fast handgreifliche, recht fühlbare Wesen.

Schriften über die Geschichte des Begriffes: Geist und Seele überhaupt.

So allgemein dieseSchriften scheinen, so hielten sie sich doch gemeiniglich noch zu sehr an das Gegebene.

Christoph Meiners Grundrifs der Geschichte aller Religionen. 1785. 8. Zweite Aufl. 1787. — C. 21. §. 6. Anm. a) S. 184. u. S. 51.

Christoph Meiners Abhandlung von den Meinungen der Völker über die Seelen der Thiere, im Gött. hist. Mag. III. 2.

Christoph Gottfried Bardili stufenweise Ent-

*) Wenn Vierthaler in seiner philos. Geschichte der Menschen etc. Th. II. S. 13. schrieb: „Vielen rohen Völkern fehlte es an einem Worte, um Gott damit zu bezeichnen, an einem für Seele aber nicht," so hebt er dies dadurch S. 20. selbst auf, wo er sagt: Der Glaube an Geister sey so allgemein, dafs selbst Völker, die gar keinen Begriff von einem Gott hätten, doch (?) eine Fortdauer der Seele annehmen. Dieser Schlufs auf einen Geist war sogar die leichteste, ja bequemste Schlufsart. Sie schnitt auf einmal alle weitern Untersuchungen ab.

wiklung der Begriffe von einem Geiste, von der Gottheit und der menschlichen Seele. In dessen Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe. Th. 1. Halle, 1788. 8. S. 1. f. Das erste bessere. Hiermit ist zu vergl.

Dessen Abhandlung über den Ursprung der Begriffe von Unsterblichkeit und Seelenwanderung, in d. N. Berlin. Monatschr. 1792. Febr.

Dessen Mythische Vorstellungen von Seele und Geist in Beziehung auf die nachmaligen philos. Begriffe von denselben. — In Hauff's Philologie, eine Zeitschrift 1803. St. 1. S. 111—125. N. 3. Diese Abhandlung machte mit Recht auf Einiges aufmerksam, was sich aus der griechischen Fabelzeit für spätere philosophische Vorstellungen der Seelenlehre ziehen lasse; dennoch ist sie dürftig und verbreitet sich zu viel über den Zustand nach dem Tode.

Schelling über psychologische Mythen — in seiner Abhandlung über die Mythen der ältesten Welt. S. 54. f. In Paulus Memorabilien 1 St. 1793.

Unter die Begriffe der Wilden von der Seele, in Vierthaler's Philos. Gesch. der Menschen etc. 1794. II. Bd. S. 12—17.

Christian Wilh. Flügge Skizze einer Geschichte der psychologischen Idee oder der Idee eines Geistes.— In dessen Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit 1794. Th. 1. Abschn. 2.

Genetische Bedeutungen des Wortes Geist mit ihrer Anwendung von J. G. Herder, in dessen christl. Schriften. 1798. 4. Samml. (vom Geist des

Christenthums) Abschnitt 3. S. 38—71. Vgl. über dessen Personification. S. 277. f. und Geist der Ebräischen Poesie 1782. S. 201. f. Zerstreute Blätter Th. 2. S. 290.

Ueber Offenbarung und Mythologie. Berl. 1799. S. 50. 58.

(Beyer) Palaphatus der jüngere. 2. Heft: über die wahre Bedeutung der Ausdrücke: Geist, Geist Gottes, heiliger Geist etc. Leipz. 1799. 8.

Von den Meinungen und Begriffen der wilden und fremden Völker über des Menschen Seele. In Ernst Simon's Geschichte des Glaubens älterer und neuerer nicht-christl. Völker an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode, an Gespenster etc. Heilbronn, 1803. gr. 8. C. 1. S. 7—24. (Compilation, welche noch ihre Verarbeitung erwartet).

Leicht war der weitere Fortgang von dem Beweglichen und Athmenden zu dem — Lebendigen. Dieses ist nie belebend, wohl aber ein Begen. Dieses ist nie belebend, wohl aber ein Belebtes und daher Lebendiges. Erst beleben die Götter, nachher das nährende, conservirende Blut. Wie und weil die Götter hauchen, schlofs man, so leben sie auch, oder — vielmehr nach dem noch früheren Schlusse: Was in der Natur starr und unbeweglich, kalt und athemlos ist, das ist todt. Nicht der erste Tod machte so grossen Eindruk bei dem ursprünglichen fühl- und gedankenlosen Menschen, als man zuweilen annimmt. Den ersten Todten hätte er schwerlich für todt gehalten, eben daher auch nicht begraben und nicht genauer beachtet.

Der Todte war bewegungslos, das Sterben ein Aushauchen. Dies schlofs man aus dem dampfenden Blute.*) Der göttliche Hauch und Athem ward also nun zugleich thierischer Lebensathem durch einen Schlufs der Analogie. Nur war dieses Lebensprincip noch lange nicht Lebens-Kraft, oder Grund-Ursache des Lebens, sondern ein lebendiger Körper. Die Götter wurden aber dann nicht nur zu Lebendigen, sondern zugleich zu Belebenden, d. i. nicht sowohl zu Urhebern, als Mittheilern des Lebens und eben so auch zu Entseelenden, d. i. Festmachenden, Unbeweglichkeit Mittheilenden, und endlich zu Entführern und Zerreissern. Bald heissen die Götterkörper länger lebend, d. i. unverwüstlicher; jedoch ist ihr relativ langes Leben noch unbestimmt und sie vielmehr nur ausdauernder (wie manche Pflanzen und Thiere schon länger so leben als Menschen) — dann ungestört fortlebend, ewig jung, und so (der Blüthe und Schönheit des wohlgestalteten Körpers nach) unsterblich. So schlofs sich nicht blos das Ewige allmälig an das Ewige, sondern auch jede Art des Göttlichen an jede Art des Ewigen. Ob aber gleich die alte Welt noch nicht an unsre Art von Unsterblichkeit glaubte, so dichtete sie dennoch in die Natur ungleich mehr Leben als wir, die wir so prosaisch geworden sind, dafs unsre Seele beinahe bis

*) So hiefs dem Aegyptier Baieth das Lebensprincip, insofern es in einem vom Herzschlage ausgehenden Pulsschlage bestand, welchen man mit den sich vom Blute nährenden Raubthiere, dem Habicht verglich. S. Dornedden Phamenophis S. 301.

zu einem blossen Begriffe eingetroknet ist. Wie nun noch jezt das Kind da, wo sich etwas regt, auch etwas Lebendiges ahndet, so jeder ungebildet bleibende Mensch; ja in dem Lebendigen begann schon eine Ahndung von einem minder flüchtigen und veränderlichen Seyn, daher die Götter als die Unsterblichen schon eine sichrere Existenz haben. Auch ist das Lebendige schon minder unmittelbar sichtbar als das Bewegliche und Hauchende oder Dunstende, mithin können die Götter sich von dem Menschen schon mehr durch Unsichtbarkeit und Verbergung unterscheiden.

Auch der Mensch hat ein Lebendiges, d. i. einen Leben erhaltenden Hauch, *Nephesch Chajah*, empfangen, und zwar von den Göttern und aus ihnen, durch Anhauchen oder Anblasen des kalten Gebildes. Daher kehrt nach spätern Vorstellungen der göttliche Hauch zu Gott zurük. Noch aber ist jezt die Seele im Menschen wie im Thiere eine fremde Gabe; nur kann Mancher der Gottheit ein doppeltes, dreifaches Lebendige verdanken. Mehrere Leben können in einigen Götterlieblingen wohnen, d. i. ein längeres Leben, also auch ausdauerndere Körperstärke. Eben so mehrere lebendige hauchende Wesen in einem Menschen; woraus der Glaube mancher wilden Völker an mehrere Seelen entstand. So geben die Grönländer dem Menschen zwei Seelen, nemlich zuerst den Athem, der das Leben in dem Schlafenden erhält und den Schatten (das flüchtigere Dunstbild), der sich oft, besonders in lebhaften Träumen, schon während des Lebens, wie viel leichter im Tode, vom Körper

entfernt. Eben daher lassen die Wilden in Canada die eine Seele des Verstorbenen bei dem Leichnam bleiben (ausgenommen bei Kindern, die des Lebens gar zu wenig genossen, und in einen andern Leib einer schwangern Frau einkehren, wo sie also von vorn anfangen); die andre Seele wandert in das Land der Seelen. *) Auch die Caraiben glauben mehrere Seelen in sich zu haben und zwar in verschiedenen Theilen des Körpers (nach *de la Borde*), die erste im Herzen, welche sie mit den eignen Namen (*Gouanni* oder *Lanichi*) benennen; die zweite im Kopfe; die übrigen in allen Fugen ihres Körpers und wo nur eine Pulsader schlägt. — Daraus aber wurden freilich späterhin verschiedene Theile, und, als der Begrif von Kraft erfunden war, verschiedene Kräfte der Seele, woran jezt noch nicht zu denken. Den Uebergang kann man bei den Sinesen bemerken. Diese nehmen eine Seele mit zwei Theilen (d. i. substanziöse Bestandtheile) an. Die Eine ist die Empfindende (*Pe*), die dem Körper Leben und Empfindung gibt; die Zweite die Denkende (*Hang-Hoen*), welche die Quelle der Erkenntnifs ist. **)

Schon dies sehr früh uud natürlich gedachte Wandern und Schweben der Seelen, wie der Geister und Götter, kann verrathen, 1) dafs die Seelen wie die Geister einen Körper hatten, oder wenigstens eine Art von Körper waren; 2) dafs aber doch die irdischen Körper schon von den Geistern, d. i. überirdischen Körpern etwas getrennt gedacht zu werden anfingen.

Dies bildet die Erste Unterscheidung des Körpers von der Seele in der Trennung des gröbern und feinern Körpers, so dafs der verfeinerte Körper die Seele repräsentirte.

Die ersten Veranlassungen zu einer solchen Verfeinerung der Körper konnten theils Traumbilder theils Lufterscheinungen und besonders Nachterscheinungen, namentlich die von der Sonne, den Wolken oder dem Monde geworfenen Schatten geben. Daher Eins der ältesten Abbilder für die Seele die Schatten sind, ein Bild, welches jedoch erst in den *Umbris* der Römer näher bedeutet wurde, da die צלמוה in den poetischen Schriften der Hebräer (wie Psalm 23, 4.) dicke Finsternifs ist. Nur Einmal kommt in der spätern Odyssee (10, 495.) σκιαὶ ἀΐσσουσιν, die leicht und schnell flatternden Schatten vor. *) So liessen die von Loubere geschilderten Siamesen die abgeschiedene Seele Ausdehnung und Gestalt, wie die lebendige menschliche, flüssige und feste Theile, und gleiche Gliedmafsen haben, und nur aus einem feinern, dem Getast und Gesicht un-

*) S. Dav. Cranz Historie von Grönland. Barby 1765. und 2te Aufl. 1770. Th. 1. S. 257 f. und Simon im oben angeführtem Werke S. 23.

**) Simon a. a. O. S. 24.

*) Vgl. Buhle Gesch. des philosophirenden menschlichen Verstandes Th. I. S. 144. Oldendorp Geschichte der Mission auf den Caraibischen Inseln S. 339. „Die Amina benennen die Seele und den Schatten mit einerlei Namen und die aus der Wazze-Nation sagten mir, dafs sie die Seele für etwas so Feines ansehen als den Schatten."

wahrnehmbaren, Stoffe geformt, jedoch mit Blut versehen seyn, das bei Verwundung sichtbar wird. Die Grönländer nehmen sie für weich und bleich, ohne Fleisch und Sehnen.

Eben diese Seelen werden auch daher als wachsend wie als physisch verbesserlich gedacht — so wie ihre Verbindung mit dem lebendigen Körper anfangs nur momentan besteht, in den sie aber eben so gut und leicht wieder zurükkehren kann, als sie ihn, zuweilen stundenweise, vorläfst.*)

Die Neger, wie die Bakier auf Java, glauben, dafs die Seele ebenfalls verstümmelt werde, wenn der Körper verstümmelt wird. Viele Sinesen wählten, als sie nach tartarischer Art ihren mogolischen Eroberern das Haupthaar scheeren sollten, lieber den Tod, weil sie fürchteten, ihre Seelen würden vor ihren Vorfahren mit kahlem Haupte erscheinen und von diesen verstossen werden. So warfen Negerinnen in Matamba die Leichname ihrer verstorbenen Männer in Flüsse, um mit dem Körper die Seele zu ersäufen, von denen sie sonst beunruhigt zu werden fürchten. So war auch den nordischen Helden eigentlich nur die Eine Todesart des Ertrinkens (vielleicht als Ersticken des Athmenden und Luftigen) furchtbar. Den Wilden von Nordamerika sind (nach Le Beau) die Seelen oft entfernt auf weiten Spaziergängen. Die gröfsten Reisen sind eine Kleinigkeit für sie, und sie fliegt in der Luft, über das Meer.*) Unter den Braminen in Hindostan behauptet man, es gebe ein geheimes Gebet, Mandiram, kraft dessen man die Macht erlange, die Seele, so oft man es wünsche, vom Körper absondern und zu ihr zurükführen zu können. Bouchet erzählt darüber eine indische Sage.**) Die Schattenseele läfst der Grönländer bei seiner Annahme zweier Seelen auf Lustreisen ausgehen, während der Athem im Körper verbleibt.

Dies ist der erste Keim einer Ahndung von einer doppelten Natur; nur dafs das Veränderliche in der flüchtigen Seele liegt; dies der Keim der Ahndung von der rastlosen Thätigkeit der lebendigen Seele. Und wie leicht reiht sich hier die Wanderung aus einem Körper in den Andern an.

*) So erhielt Cranz auf seine Frage an die Grönländer (wenigstens bildete Herder aus dessen Geschichte von Grönland Abschn. V. VI. bereits im 2. Th. seiner Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit einen „Katechism ihrer theologischen Naturlehre"): habt ihr auch eine Seele? die Antwort: „O ja. Sie kann ab- und zunehmen: unsre Angikoks können sie flicken und repariren: wenn man sie verloren hat, bringen sie sie wieder, und eine Kranke können sie mit einer frischen gesunden Seele von einem Haasen, Rennthiere, Vogel oder jungen Kinde verwechseln. Wenn wir auf eine weite Reise gegangen sind, so ist oft unsre Seele zu Hause. In der Nacht im Schlafe wandert sie aus dem Leibe: sie geht auf die Jagd, zum Tanz, zum Besuche und der Leib liegt gesund da." Hierin bemerke man die Verwechslung der Täuschungen in der starken Sehnsucht des Heimwehs und der unbegreiflichen Träume. Vgl. Simon a. a. O. S. 15. f. Anmerk. 18.

*) So wollte ein Wilder, dem man zur Flucht rieth, erst warten, bis seine Seele von einem angenehmen Spaziergang in ein Gehölz wieder zurükgekehrt sey. Vgl. Simon a. a. O. S. 18.

**) S. Simon a. a. O. S. 20 und 21.

Alles, was Bewegung, Athem und Leben hatte, wurde als einartig betrachtet. Daher hatten nun Thiere und Menschen und Götter, ja selbst Pflanzen lange, wo nicht ganz einerlei, doch gleichartige Eigenschaften, und daher wurden die ersten Ausdrücke für die innern Bewegungen oder für die Seele von Allem fast ohne Unterschied gebraucht. Man konnte um so eher Vieles beseelen, je mehr Extension und intensive Leerheit dieser Begrif der Seele, wie jeder Ursprüngliche enthielt.

So aber geriethen die Menschen auch früh durch ihre Phantasie über die Erfahrung. In der Kindheit schwärmt der Mensch nicht blos in der Sinnenwelt, sondern auch über sie hinaus und ist bei sich selbst ein Fremdling. In die Natur legt er eine Menge Seelen, leiht ihr tausend Herzen und Mitgefühle, welche er sich selbst nicht zutraut, und noch mehr gewaltige Triebe als zartere Gefühle. „Wie Menschen ohne Herz am liebsten den Anstrich der Empfindsamkeit annehmen, so sehen Leute ohne Geist die meisten Geister.“ — Daher war die erste Psychologie gleichsam eine Psychotheologie, und eben daher schon einigermassen ihrem eignen Materialismus entgegen wirkend.

Leben kann der ungebildete Mensch nicht leicht von Empfinden trennen, und so wird das Lebendige zugleich Ursache der Empfindung (nemlich in dem alten weiten Sinne des Wortes für Gemüthsbewegung jeder Art überhaupt), oder überhaupt der Sinn. Dies macht den dritten Seelenbegrif aus, der ebenfalls von den Eigenschaften der personificirten Geister entlehnt ist. Der Mensch kann riechen und gab daher der Seele eine Ahndung des Duftens (רוּחַ von רוּחַ Hiob 14, 9.); Er kann sogar sehen und daher ist seine Seele auch Sinn (von Se). Dies konnte sie anfangs aber freilich nur dadurch seyn, dafs sie, wie die Körper der Geister, Nasen und Augen hatte. — An diese rohste Wahrnehmung schlofs sich bald eine innigere, tiefere, — ein eigentlich inneres Finden (Empfinden), nemlich das Fühlen. Doch dies war zuerst auch nur das stärkste und sinnlichste; erst Fühlen des Schmerzes, dann der Lust. Da wurde die Seele geschlagen, gepreſst, bis zur Erstickung zusammengezogen; das Herz wurde versteinert, aber bald auch erquikt, gelabt und erweicht, wie ein Körper. An jene Bemerkung von dem, was nicht sowohl die Seele fähig ist, als vielmehr erst nur was sie erfahren mufs, knüpfen sich besonders die lebendigsten und heftigsten Gefühle, die wir bald als Triebe, bald als Affecten bezeichnen. Daher die Gier des Hungers und Durstes mit dem Affect des Zorns und der Rache, die Gier und der Affect der sinnlichen Liebe und des starken Muths, daher die Bemerkung des Gemüths. Wie die Empfindung nach Aussen hinwies, so auch diese lezten Arten des Gefühls und Triebes; denn nur das extensive Wirken der Seele bemerkte man zuerst, ehe man das intensive gewahr ward.

Indem dies Gefühl etwas ruhiger wird, wird es auch sprechender in abgesezten Tönen, in

Worten und nicht mehr blos in wilden oder heroischen Handlungen. Die erste Menschensprache war die Gebehrde, und die Bewegung der Lippen; das erste Menschenwort lag in einem flüchtigen Hauche des Mundes. Die ersten articulirten Menschentöne aber waren der Ausdruk, der Naturlaut der Empfindung, ihr gänzlich angemessen. Von hier an datirt sich das erste Verständigen eigner Bewegungen an Andre. Die Wenigen, welche ihre lebhaften Gefühle endlich wirklich ergreifender aussprechen, d. i. nicht mehr ausschreien, sondern aussingen können; welche mit hinreissendem Feuer erzählen oder Thaten bis zur Bewunderung erheben können, diese haben nun auch Dichtergeist. Doch hier erhielt die Seele nicht Dichtungsvermögen, nicht Phantasie, ein Vermögen, welches als Vermögen spät, und später noch als freies erkannt wurde, welches selbst Philosophen noch lange fremd blieb, und kaum vom dichterischen Platon für etwas Anderes als eine unbegreifliche Vorspiegelung im Zauberlichte gehalten wurde, — sondern einen oft plözlich ankommenden Dicht-Geist, d. i. Göttergabe. Die Dichter waren Be-geisterte; denn anfangs lag in dem Dichten, d. i. in dem Herzbewegenden, Mutherweckenden Gesange noch etwas so Ausdruksvolles und Eindrukreiches, überdies aber auch etwas so plözlich, und so überraschend Erscheinendes, endlich etwas so Schöpferisches, so Phantasie und Wärme Gebendes, dafs man das, was man noch jezt für ein Product des glüklichen Zufalls, des glüklichen Talents hält, als Ausserordentliches, ja Wunderbares, mithin ganz eigentlich Geistiges und Göttliches

erkannte. Dies war nun der erste Geist, den die Seele erhielt — und dies die zweite Art von Inspiration, mehr eine Eingeistung als Begeisterung.

Das physische Anstürmen und Eingiessen, das thierische Anhauchen mit bezaubernder Kraft war die erste Art von Inspiration (s. Oben) Ihre Frucht war physische Stärkung und Schwächung, körperliche Verschönerung, Beflügelung oder organische Belebung und Erschlaffung. Diese zweite Art aber macht Weckung und Aufregung eines innern höhern und geistigern Lebens aus; Bewegung, Umwendung, Erschütterung und Ermuthigung des Gemüths, besonders Belebung der Empfindungen, Gefühle und Affecten. Jezt ist die Mittheilungsart der Gottheit zwar auch noch wunderbar, doch nicht immer blos unmittelbare Beihülfe der Gottheit, sondern zuweilen auch schon mittelbare; denn die Gottheit kann jezt nicht mehr nur Leibes- sondern auch Seelenbedürfnifs heissen, ihre Zusprache eine Stärkung für sein Innres, sein Herz. Die Naturerscheinungen erhalten jezt eine höhere Bedeutung; der Bliz wird dem Menschen anfeuernd für sein Innres, nicht mehr schreckend. Der Glaube an Vorbedeutungen und Ahndungen hebt sich jezt aus seiner Brust. — In den homerischen Göttern stellten sich noch eben sowohl Gefühllosigkeit als erhöhte Gefühle, und zwar angenehme und unangenehme, Schmerz und Furcht eben so wohl dar, als Muth, Unerschrockenheit und Dreustigkeit, im Handeln wie im Sprechen.

Das erhöhte Gefühl und die hellere Sehkraft des Gemüths wurden also zwar bemerkt, aber nicht für ein natürliches Vermögen erklärt, sondern für eine übernatürliche Wunderkraft, für eine Göttergabe, weil sie unwillkührlich entstanden und ihr Ursprung im Innern unbegreiflich blieb. Dies um so mehr, da eine solche genialische Anwandlung als blosse Anwandlung gar keine Eigenschaft eines Menschen zu seyn schien, sondern etwas Vorübergehendes. Noch weniger konnte es aber als Eigenthum der menschlichen Natur erscheinen, da nicht alle Menschen so erhoben wurden, sondern nur Einzelne, die man daher als Lieblinge der Götter betrachtete; ob man gleich jezt noch so gerecht war, solche Gaben nicht schon den Neugebornen, sondern erst denen mitzutheilen, welche sie durch Entwiklung ihres Körpers vertragen, oder durch ihre Handlungen, durch ihre ausdrükliche Bitten verdienen konnten. Man hatte ferner nicht Unrecht, wenn man solche ungewöhnliche Gemüthserscheinungen für ein Ausserordentliches hielt. Nur wagte man einen Machtspruch, indem die ausserordentlichen Erscheinungen zugleich für Uebernatürliche, d. i. für Wunder erklärt und mithin eine übersinnliche Erfahrung für möglich geachtet wurde. Dennoch sind auch hier die Alten eher zu entschuldigen, als die Neuern, welche Genie's geboren werden lassen. Die Alten nemlich mufste es in der That befremden, aus einem vorher gemeinen und schüchternen Menschen, oder aus einem solchen, den man wenigstens dafür hielt, plözlich einen ganz andern Geist als den seinen sprechen zu hören,

und ihn so ganz eigentlich ausser sich versezt zu sehen.

Wirklich gab es auch auf dieser Bildungsstufe leichter und auch mehr Einfälle, wie wir jezt die Eingebungen nennen, als auf höhern Stufen. Leichter; denn die Menschen thaten schon Wunder, weil sie an Wunder glaubten, und sie waren Schöpfer, da sie die Unendlichkeit der Strebekraft in der Phantasie ahndeten. Mehr; denn sie konnten viel finden und entdecken, indefs die Späteren mehr suchen und erfinden müssen. Der Reiz der Neuheit, die gesunde Kraftfülle, das höhere Vertrauen zu einem Gottes-Walten in ihnen, was konnte es nicht bewirken! Ja durch das leisere Achten auf die Regungen des Göttlichen, durch die Belauschung des Genius fafsten sie rascher seine Flügel, so wie sie allmälig den innern Sinn, die ruhige Umsicht und Vorsicht schärfer lernten.

Auch war dieser Glaube zur Zeit seiner Entstehung weniger für die Würde des Menschen schädlich, vielmehr hob er sogar den bisher oft noch unter das Thier herabgewürdigten Menschen zu einer Art von Halbgott, zu einem Heros, zu einem heiligen Werkzeug des Göttlichen und Gottes-Vertrauten. Dies mufste aber zugleich das Selbstvertrauen in dem Begeisterten nähren, ja es mufste neue Kräfte wecken und um so mehr entbinden, da man gegen solche Barden und Propheten die tiefste Ehrfurcht oder eine zartere Schonung hegte. Dieser Glaube war endlich auch ein Schritt näher zu der Ahndung von einem bleibenderen Ewigen, oder von einen haftendern Göttlichen an und in dem Menschen, mithin von einer Dop-

pel-Natur. Man fühlte Etwas als sein Werk, (z. B. den Hunger) und alles als göttliches Wirken, doch dieses Göttliche immer in sich, in dem raschern Antreiben des innern Triebs. Das erste Göttliche war äussere, sinnliche Stärke; das zweite innere Stärke, starke Empfindung. Das erste begründete eine physische, das zweite eine pathologische Verwandtschaft; das erste einen kräftigen, grossen Körper, das zweite einen schnellen, hohen Sinn.

Geist der ältern poetischen Psychologie.

Eine eigentliche Psychologie im spätern logisch-systematischen Sinne konnte freilich die älteste kindliche Poesie nicht seyn und Heil ihr! dafs sie es nicht war. Sie wäre (wie schon Herder über Ebrä. Poesie I, 215. richtig ahndete) ewig ein Labyrinth von todten und leeren Sazzungen geblieben. Es war mehr etwas Praktisches als etwas Theoretisches, mehr eine religiöse Psychagogie als eine empirische Psychologie, mehr Seelenleitung und Seelenerhebung als Seelenkunde. An die Wirklichkeit höherer Thatsachen, als der Mensch mit seinem Körper bewirken konnte (denn nur dies war anfangs der hauchende Mensch), glaubte der grosse Haufe leicht und innig. Allein auch das aufgeregte stärkere oder zartere Gefühl des Dichters selbst überredete sich von der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit derselben desto zuversichtlicher, je mehr er ihnen verdankte,

und je voller er sich in dem Zustande seiner wilden oder wenigstens kühnen Begeisterung und im Schwunge der Selbsterhebung nur als ein Werkzeug eines leitenden höhern Genius oder einer Muse betrachtete und beurtheilte.

In der Mythologie der Völker verräth sich nicht nur eine reiche, sondern auch eine reine Menschenkunde. Ja ihre Dichter schöpften aus ihrem Innern sogar allmälich die erste Geschichte des Menschen, da ihre Bilder zu reellen äussern Thatsachen übergingen und sich als Sage immer mehr verewigten. Die Dichter waren die ersten Interpreten der Gottheit, aber auch der Menschheit. Ihre Menschenkenntnifs war mehr Seelenkunde als Menschenkunde und zu jener führten sie nicht sowohl ihre vielen Reisen, nicht ihre Kenntnifs früherer Menschenthaten, als vielmehr ihr innerer göttlicher Ruf durch die Gottheit, und ihr eignes Streben das Göttliche sich immer näher zu bringen, durch Vermenschlichung der Götter, denen sie die ganze Stärke liehen, die in ihrer Zeit geachtet ward und so auch durch Vergöttlichung der Menschen zu Heroen. Dies bewährt sich vorzüglich an den freien Griechen. Darf man richtig von einer mythischen Religions-Dogmatik sprechen, so war in den Vorstellungen von den Eigenschaften und Wirkungsarten der Götter sogar eine reinere Seelenkunde enthalten, als in mancher spätern. Schon das gesunde Gefühl eines zwar zart, doch auch kräftig fühlenden Dichters liefs ihn das Menschliche leiser errathen und reiner treffen. Die Götter selbst repräsentirten nur den Adel der

Menschheit. Das Uebermenschliche war es aber, was der bisher blos körperlich gedachten Menschennatur erst den Inbegrif eines Ganzen durch die Hinzufügung von etwas Uebermenschlichem zu dem gemeinen und rohen Menschlichen gab. Es folgten selbst die Götter einer ehrwürdigen Nothwendigkeit und einem höhern Geschicke, wie der Mensch von etwas höhern gezogen und erzogen wurde.

Ein vierter Seelenbegrif entstand und konnte erst dann entstehen, wann das frühere Träumen und das spätere Dichten übergegangen war oder überging — in ein inneres Sinnen, d. i. in ein ruhigeres Betrachten und bedachtsameres Erwägen der Erscheinungen, wodurch das äusserlich Wahrnehmbare auch innerlich vernehmlicher wird. Daher ist nun des Menschen Seele auch im Stande, zu sinnen und zu vernehmen, — d. i. Scharfsinn der Gewandheit und Verstand des Erfahrnen vermittelst einer geschikten Fertigkeit im Erinnern und bei mehr ruhiger Muse zu zeigen. So entfaltet sich die Besonnenheit und die eigentliche Gegenwart des Geistes. Mit den sich erweiternden Bedürfnissen vervielfältigten sich die Leiden und zwar jezt mehr innere Leiden, die zum Theil Folgen der Leidenschaften waren. Hier gilt die Regel, dafs der Mensch sich erst innerlich schwach fühlen und anerkennen mufste, bevor er sich allmälig auch innerlich stark fühlen und glauben konnte. So wird sich das Weib

zuerst seiner inneren Ueberlegenheit bewufst, wie Weiberlist (auch nach der Sage) älter ist als Männerklugheit.

Aber eben jezt mehrten sich auch die Erfahrungen und ganz besonders unter den Aeltern, welche Jäger gewesen waren, und, da sie es zum Theil nicht mehr seyn konnten, in den Zustand der Hirten übergingen. Die Vorrechte der Patriarchalität, und die Vorzüge der Familienhäupter fanden hierin ihren Ursprung. Theils waren Jene reicher an Thatsachen, theils zu Grundsäzzen geeigneter geworden. Jenes gab die erste Geschichte und Ueberlieferungen (zuerst ohne Schrift und darum freilich oft desto entstellender und wunderbarer, dennoch freier bearbeitet als die spätere Geschichte); dieses führte dem ruhigen und besonnenern Gemüthe weise Aussprüche, Ahndungen des Vatersegens und Erfahrungsmaximen zu, so dafs jezt schon Regeln geahndet wurden. Eben daher beginnt nun auch mehr Betrachtung eines, wo nicht ganz allgemeinen, doch herkömmlichen Ganzen in den Ereignissen, daher eine Aufmerksamkeit auf den Weg der Natur, von dem nun die Abweichungen deutlicher bemerkt werden. Daher findet man nun erst allmählich den ersten Begrif von Wunder, nicht als etwas Uebernatürliches, sondern nur Ueberirdisches, Geheimes, Un-sinnliches und Unbegreifliches. Nur waren freilich ihre Beobachtungen, so einfach sie auch waren, doch noch nicht rein, d. i. nicht frei von Schlüssen und früh eingesogenen abergläubischen Vor-urtheilen. Je wunderbarer und mächtiger die Gottheit wird, de-

sto erhabener erscheint sie über gemeine Götter andrer Art; desto verständiger aber auch, ja zuweilen sogar auch besser in unserm Sinne der Mensch. Nur wurde der Verstand desselben nicht für ein theoretisches Vermögen genommen, sondern mehr für eine praktische Fertigkeit der Ueberlegung, Klugheit, Beurtheilung und des Rathes, also für Verständigkeit und Besonnenheit. Jezt wurde der Mensch erst in seinem Handeln gewisser. Doch eben daher ward dieser Verstand jezt auch mehr als Eigenschaft des Menschen, zum Theil sogar als Selbsterworbenes betrachtet, und der Mensch existirt jezt nicht mehr blos in Andern, sondern auch in sich selbst. Jezt spricht er von seinem Geiste; jezt nährt er mehr Sinn für Eigenthum, als etwas Bleibenderes.

Zudem bildete sich in dem Hirten mehr Sinn für Beharrliches, neben seiner ruhigern Besonnenheit. Ihn belebte ein Geist der Erhaltung *), der sich auch über die Thiere erstrekte. Die Bezähmung der schwächern Thiere lehrte sie menschlicher behandeln, schärfer beobachten und so wurde der Mensch eben dadurch mehr entthiert, mehr vermenschlicht. Das Bewufstseyn, sich die Thiere unterworfen zu haben, mufste das Selbstgefühl des Menschen erhöhen. Der Ahnenstolz, welcher einen Glauben an das Göttliche und den alten Menschen, und neuen Glauben an

*) Man vergl. Geschichte der Menschheit am gehörig. Orte.

seine Verwandtschaft mit ihnen in sich schliefst, wirkt nun bestimmend ein. Die Freiheitsliebe des umherziehenden Nomaden schüzt denselben anfangs noch vor weichlicher Selbstbetäubung. Durch sich lernt er Andere verstehen, wozu die Bemerkung des sichtbaren pathognomischen Ausdruks besonders stärkerer Gemüthsbewegungen nicht wenig half. — Die Bemächtigung, welcher der Mensch über die Thiere gewonnen, führte ihn auch bald zur Abrichtung derselben, mithin auch zum ersten ruhigern Thierstudium. Zugleich mufste sich aber jezt auch das Menschengefühl stärker anregen, theils in der gegen die äussere parallelgehende innre Unterordnung der Thierheit unter die Menschheit, theils in der Sympathie; so wie der häuslicher gewordene Mensch seine Verwandtschaft mit Menschen, wenn auch zunächst nur seiner Familie, jezt inniger fühlen und bei vermehrter äusserer Ruhe und Gemächlichkeit weit tiefer fühlen lernen mufste, je mehr neue Gefühle er jezt erfuhr. Daher finden wir hier schon zartere Rüksicht auf alle Schwache, wie auf Alte, Frauen, Kinder, sogar Fremde. — Mit der Beschränkung roher Begierden wurde jezt das Herz erweitert; mit der Beschränkung des Selbsterhaltungstriebes der Geselligkeitstrieb verbunden und die wechselseitige Mittheilung bei mehrerer Gelegenheit zum Umgange befördert. Es entwickelt sich die Anlage zur Weltkenntnifs und Welteroberung. Der Glaube an Offenbarung durch Träume dauert fort, erhält aber die Selbstbeobachtung wach, wie der an Omina zur Natur führt. Die Inspiration ist jezt mittelbarer und geht von Geist auf Geist.

Durch den Ackerbau wurden die Fortschritte der Humanisation beschleunigt, indem er die Neigungen des Menschen fixirt, ihn mehr zum Bewufstseyn der Vorzüge des Lebens führt, und zugleich eine anhaltendere Thätigkeit und Festigkeit des Charakters begründet. Dies und die gestiegene Gemächlichkeit hat zugleich den Beobachtungsgeist erweitert und erleichtert; allein auch die höhere Reflexion und Wifsbegierde gewekt und gereizt. Nun lernt man besonders die äussere Natur mehr in ihrer Regelmäfsigkeit belauschen. Doch ist der eigentliche Menschenwerth eben so wenig als bei heutigen Republiken geachtet, wo die Sclaven noch als Thiere fortbehandelt werden.

Indefs drang diese Ungleichheit der Menschen in Ständen auch Bemerkungen über die Verschiedenheit gewisser Kasten auf, wären es anfangs nur mehr äussere Eigenthümlichkeiten gewesen, die man beobachtete. Die eingeführten Gesezze führten noch mehr hin zu der Bemerkung eine Nothwendigkeit nicht allein ausser dem Menschen (im Schiksale und der Götterwillkühr) sondern auch in Menschen, wenigstens in ihren unmittelbaren Stellvertretern, den Volksobern. Bald bemerkte man auf diesem Wege die Eigenheiten, besonders zufällige schwache oder gefährliche einzelner Stände, Alter, Lebensarten und Geschlechter, wie der Familien und Stämme in demselben Volke.

Mit der Beschränkung der Phantasie ward der Verstand thätiger und ernster, doch auch der

Charakter nicht selten verschlossener, raffinirter, listiger und schwankender.

Mit der Verzärtelung der Körper erhielt das Gefühl mehr Aufregung, und durch dieses auch die Phantasie und der Geist. Die Priester, welche Kranke behandelten, konnten jezt eine Menge auffallende psychologische und anthropologische Beobachtungen sammeln. Auch der Handel förderte zwar die Kenntnifs der menschlichen Schwächen und der Gewandheit des Speculationsgeistes, er lehrte ein abgemefsnes Betragen, die Gewinnsucht und den Betrug bemerken; nur aber wurden die Menschen noch getrennter durch Reichthum wie durch Vorurtheile, und die Menschlichkeit fand darin keine hohe und sonderliche Begünstigung. Das Weib kann dann einzig noch Menschlichkeit erhalten und Menschen verbunden zusammenhalten.

Die technische Welt der Handwerker allein vermochte, wie noch jezt, mehr Beobachtungsgeist zu entwickeln als die ganze Denkerwelt. Es erhält nemlich die technische Thätigkeit den schlichten Gemeinsinn, welcher für praktische Lebenszwecke wirkt, und sie ist der Wirklichkeit des Scheins näher als der Idealität des Seyns. Die Technik führte aber auch bald zur Philosophie, wie die Praxis zur Theorie. — Und so ward Special-Seelenkunde bedacht und vorbereitet.

Ein fünfter Seelenbegrif erhob sich über die Gabe der Verständigkeit zu dem feinsinnigen

Denkgeiste in der Periode der Verfeinerung der Menschheit. Diesen höhern Begrif konnten nur die wenigern Menschen finden, welche ihn selbs durch ihren theoretischen Vernunftgebrauch ausdrükten. Sie brachten in die mannichfaltigen Erscheinungen zuerst eine mehr oder minder systematische Einheit, sie versezten die Götter als Ein Göttliches in die Natur, die ein Weltsystem galt, und sublimirten so auch die Seele des Menschen. Allmälich erhielten alle Substanzen und so auch die Seele als Substanz innere Macht, d. i. Kraft oder Naturvermögen, obschon früherhin mehr aus einseitiger Erfahrung erdichtet und ohne Noth vermehrt, als aus allseitigen Erfahrungen erschlossen. Jezt also trat Bildung einer psychologischen Kunstsprache ein. Jezt wurde der Mensch aus dem Leben in die Schule, aus der Wirklichkeit in die Möglichkeit geführt, und so ward die erste Universalpsychologie mit Gesezzen zu Stande gebracht. So gelangte man zur ersten Philosophie, allein in der Entreifsung von sinnlichen Bedürfnissen, welche sie voraussezte, ward das Subject dennoch nicht so rein beobachtet, als es zu wünschen war. Der Mensch fand also erst spät eine Seele und zunächst nur ausser sich in andern Wesen, später seine Seele und dabei erst nur als etwas Fremdes, Geborgtes oder (wie er spät seine starke Seite und etwas Andres ausser seinem Fleische in sich und ausser seinen schwachem Körper, der sein erstes Ich war, entdekte) als ein äusserlich fertig Hineingesenktes, frei Geschenktes. Noch später fand er sich und zwar erst in Andern und durch Andere; am spätesten endlich gelangte er zu dem (rei-

(reinen), in so fern dieser nicht nur vom Thiere unterschieden, sondern auch über dasselbe merklich erhaben war, und zu der Natur als einem Ganzen.

Diese Seele aber lernte er eher nach Theilen (an und in seinem Körper), als nach Kräften (welche früher alle zusammenflossen), eher in ihrer substanziösen als in ihrer immateriellen Beschaffenheit kennen. Er bemerkte sie eher in physischen Kraftäusserungen als in moralischen Thätigkeiten.

„Gerade das Streben des Geistes nach unabhängiger Existenz, die sich von der Herrschaft des Objects loszureissen sucht, mufste dem Verstande immer mehr die Oberhand über die Phantasie gewähren. Die freie Richtung der Phantasie zerfiel immer in mehrere Reflexionen und der Geist gewann dadurch mehr Cohärenz in sich, eine selbstständige Subjectivität. So wurde die ursprüngliche Einheit der Welt-Anschauung in Beobachtungen gespalten und zu Begriffen skeletirt, bis der Verstand Natur und Geist todt analysirt hatte *)."

Jezt wurde der Denkgeist entweder ein Grübelgeist. Daher mufste sich sogleich die Menschenkenntnifs zu einer Philosophie über die Seele, d. i. über ein hypothetisch, doch dogmatisch angenommenes, Substrat, werden; daher ward die erste Seelenlehre zur Meta-physik; daher endlich hat sie sich darin bis auf die neusten Zeiten erhalten und wurde, auch getrennt, doch unter je-

*) Carl Schmieders Geognosie. Leipzig 1802.

nem allgemeinen Titel vorgetragen. Oder der Denkgeist ging über in den logischen Verstand. Dadurch wurde Alles vermittelst einer mehr oder minder methodischen Analyse zergliedert, und zwar anfangs sogar die künstlich gemachten Begriffe selbst, z. B. eine Menschenlehre in blosse (aus dem Scheine, nicht aus dem Geiste der Erfahrung geschöpfte) Körperlehre und in (aus Speculation behauptete) Seelenlehre, (Casmann) — so ein reiner Geist, der dem Körper nun schärfer entgegengesezt werden konnte (Cartes). Eben so eine empirische und eine rationale Psychologie, welches aber nur eine Unterscheidung der systematischen Schulform, nicht eines verschiedenen philosophischen Standpuncts war (Wolf). Hier aber scheiden sich, Parteien in Realisten und Idealisten, Materialisten und Spiritualisten.

Unter solchen Speculationen war es kein Wunder, wenn der Psycholog jezt an tieferem Blicke in den Menschen, wie er ist, oft von dem feinern und gewandtern Weltmann, ja selbst von dem gemeinen Techniker an Erfahrung zuweilen übertroffen wurde, und wenn alle diese Männer wieder an reiner Auffassung des Menschen den unverdorbenen und unverschrobenen Weibern, deren Tact sie hier gewifs oft besser leitete als das System ihrer Männer, nachstanden. Die Kenntnifs des menschlichen Herzens wenigstens und der schwachen Seiten der Männer lernten diese tiefer fühlen, als die Männer, welche die schwachen Seiten der Frauen, da sie in diesen nur immer den Wiederschein ihres eignen Selbst erblicken mochten.

Hier gingen die Menschen am weitesten aus einander und es zeigen sich Entzweiungen selbst unter den Menschenarten. Geschlechter und Alter und Temperamente werden zu Parteien und mit Parteigeiste betrachtet und beurtheilt.

Ein sechster Seelenbegrif endlich ward die Idee einer alle einzelnen Kräfte zu einem Ganzen vereinenden selbstthätigen und allwirksamen Vernunft und Freiheit, als des tiefsten Charakters der Menschheit. Hier finden wir Concentrirung der niedern thierischen Kräfte in die höchsten menschliche Vernunft.

Von nun an umfafste man nicht blos den allgemeinsten Charakter der Menschheit, sondern auch die Universalität der Naturanlage und Naturbestimmung des Menschen in Wechselwirkung mit der Individualität des Menschen. So dringt man nun in die sittliche Natur des Menschen mit der tiefsten Selbstkenntnifs ein.

Die Erkenntnifsquelle der Naturlehre des Menschen wird mit Kritik erwogen, das Erkennbare von dem Unbegreiflichen gesondert, und so eine reine Erfahrung constituirt.

Die Wissenschaft sieht zugleich auf das Eine und auf das Ganze. Auf das Eine sieht sie; denn das Getrennte, seyen es Begriffe, oder Kräfte, oder Menschenclassen (z. B. Geschlechter), werden durch eine besonnene Synthesis vereint gedacht. Ihr Blik ruht auf dem Ganzen; dann construirt die Wis-

senschaft Natur und Freiheit, Reales und Ideales, Körperlehre und Seelenlehre nicht sowohl in Eine Anthropologie als in Eine Anthroponomie. — Eben diese sezt sie aber in das reinste Verhältnifs mit der Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere. Von nun an unterstüzzen alle philosophische Wissenschaften in ihrer Vollendung sich wechselseitig und vollenden sich mit und durch einander. Die Eine bestimmt und schüzt das Verfahren des Psychologen (Analytik), die Andre gibt ihm ein hohes Ziel und seine höchste Bedeutung (Moral), die Dritte ertheilt seinen Ansichten Totalität und volle Wahrheit (Naturphilosophie). Von nun an wird die gemeine Erfahrungs-Routine und die feine Weltkenntnifs geläutert und aufgelöst in die reinste Auffassung des Ursprünglichen oder Göttlichen des Menschen, von dem der Mensch überhaupt unwillkührlich ansgeht, und zu dem ein Mensch insbesondere (als originelles Individuum) frei zurükkehrt.

Der Geist der Erklärung ist nun pragmatisch teleologisch und findet seinen Grund in der Vergleichung der Ursprünglichen Anlage mit der gesezmäfsig gegebenen Naturbestimmung.

Diese bisherige Universalgeschichte der Seelenkenntnifs schlofs sich vorzüglich an die Grundbegriffe von Seele an. Desto verständlicher wird nun eine zweite kürzere universalhistorische Uebersicht der charakteristischen Haupt-

ansichten seyn, mit denen man den Menschen auffafste.

Erste Epoche.

Das Erste ist eine allgemeine und blinde Verschmelzung des Menschen mit dem niedern und höhern Lebendigen, d. i. mit den Thieren und den Göttern, — mit einer Naturanschauung und einem realen Glauben an das Lebendige. Hier fliefst das Subject und das Object des Menschen zusammen. Hier ist der Mensch für die Beobachtung noch nicht da.

Zweite Epoche.

Es folgt die erste Unterscheidung eines Subjects, als eines von einem Objectiven Belebten, Lebendigen, doch eben darum Leidenden und Modificabeln, aber nicht durchaus Perfectibeln. Hier ist das erste Subject ein Aeusseres mit Eigenschaften, auch vorübergehender Art; daher Sterblichkeit oder Vergänglichkeit des Subjects. Der Mensch fühlt sich als Körper. Daher mufste Körperlehre älter als Seelenlehre, die materialistische Seelenlehre älter als die idealistische seyn. Hier finden sie die erste Verschiedenheit der Menschen, nemlich die spätere und zufällige Auszeichnung der stärker Belebten, der mächtiger Unterstüzten, Begeisterten. Hier erscheint zwar der Mensch dem Beobachter, aber noch ohnmächtig.

Dritte Epoche.

Zweite Unterscheidung eines Subjects, als ei-

nes Innern, wenn auch zunächst nur als ein physisch Inwendiges mit Kräften, auch dauernder Art (daher Unsterblichkeit), im Gegensaz gegen ein Aeusseres an dem Innern, also — einer Seele von dem Körper. — Hier steht die Seelenlehre der Körperlehre entgegen. Hier finden wir die zweite Verschiedenheit der Menschen, nemlich die mehr oder minder ursprüngliche und nothwendige Absonderung aller Menschen durch verschiedene Kräfte und Naturgaben. Hier wird der Mensch zwar reich an eignen Kräften, doch nicht an lebendigen, sondern nur an überlieferten, und mehr oder minder todten oder wenigstens blinden. Diese Psychologie ist zuerst eine spiritualistische Metaphysik, eine Pneumatologie ohne Untersuchung der Erkenntnifsquelle und der Erkenntnifsgränze; nachher eine empirische Psychologie, eine sogenannte Erfahrungsseelenlehre, doch ohne gehörigen und geprüften Antheil der Reflexion, ohne Bestimmung über die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib. Hier wird der Mensch stark, obschon noch zufällig und widersprechend.

Vierte Epoche.

Allumfassende und freie Vereinigung beider Naturen des Menschen oder vielmehr der Natur und Freiheit, der Individualität und Universalität, der Naturanlage und Naturbestimmung, — des Subjects und Objects. — Hier wird die Verschiedenheit eine fruchtbare und steigende Mannichfaltigkeit der Kunstproducte (Talente, Köpfe etc.), in der Einheit der Naturanlage. Hier werden des Menschen Kräfte vereinfacht, und nicht blos lebendige Energieen, sondern zugleich belebende, thätige, ja selbstthätig werdende, und zu einem immer universellern und dennoch originalern Charakter aufstrebende Potenzen. Hier wird das Innere ein Schöpferisches, das Aeussere ein Erhaltendes; jenes ein Unbedingtes, dieses ein Bedingendes; jenes ein Uebersinnliches und Unendliches, dieses ein Sinnliches und Endliches. Beide aber wirken durch einander und mit einander. Hier wird der Mensch kräftig durch harmonische Stärke, und klare und praktische Besonnenheit, in Freiheit.

Zweiter Theil.

Specialgeschichte der Menschenkunde und Seelenlehre.

Die Specialgeschichte nimmt ihren Gang nach Raum und Zeit, nach Ländern und Völkern. Hier erscheint jener allgemeine Gang sowohl bedingter, als auch bestimmter, aufgehaltener und individueller. Detaillirt und namentlich werden nun neben den Fortschritten auch die Verirrungen oder Stillstände angedeutet. So wird diese Specialgeschichte zugleich Psychologie der einzelnen Schriftsteller.

Dafs hier nur diejenigen unter den bekannten Völkern ihre Erwähnung finden können, welche die Menschenkunde auf irgend eine Art charakteristisch behandelten oder weiter führten, dies bedarf keiner weitern Erklärung.

Altasiatische oder orientalische Menschen-Ansicht.

Hier bestätigt sich sogleich die Regel: Eine reine Menschen-Ansicht gedeiht nur unter freien Menschen, welche mit jedem Menschen und jedem Volke in Wechselwirkung treten konnten. Daher ward der Mensch am wenigsten einseitig unter Hirtenvölkern oder unter solchen ackerbauenden Völkern betrachtet, in denen ein republicanischer Sinn gedeihen konnte. So unter den Propheten der Juden.

Ganz anders unter den abgeschlossenen oder despotisch beherrschten Völkern des Orients. Diese konnten nur sonderbare Menschen erzeugen. Nirgends ist die Abgeschiedenheit ganzer Völker und die Trennung einzelner Stände grösser und ängstlicher, nirgends aber auch dauernder und folgenreicher gewesen als eben dort. Daher finden wir dort eine Erscheinung, wie sie ganz Europa nicht hat, die Fixirung eines unveränderlich bestimmten und fest begränzten Charakters ganzer Völker und einzelner Kasten der Handwerker, der Priester, des Adels, welche grell von einander verschieden sind. So erkennt man noch jezt in allen Ländern Europens die orientalischen Juden wieder. So ist der Chinese überall derselbe, auch unter den Tartaren.

Wo Menschen von bestimmten Formen, wie hier, existiren, da ergibt sich sogleich eine gewisse Gleichförmigkeit und zugleich eine herrschende Menschenansicht. Da aber die Men-

schen Jahrhunderte hindurch bleiben, was sie anfangs waren, da sie sich also so wenig im Ganzen erhoben, so mufsten die Menschen gröfstentheils als schwache, ohnmächtige, hinschwindende oder abhängige, allseitig bedingte Geschöpfe erscheinen. Dies erfolgte auch darum nothwendig, weil man langhin und ursprünglich den Menschen im Körper suchte und dieser von dem Klima erschlaft wurde. Als solche (Mittel) behandelten sie auch menschliche wie göttliche, Obere oder Regenten. Vorzüglich mufsten die Frauen dort im Ganzen auf einem am wenigsten veränderten Standpuncte erscheinen. Leider! wurde auch der Menschen-Werth nach diesen Casten unterschieden abgemessen.

Auf der andern Seite blieben sie, die mehr poetischen als philosophirenden Völker, freier von der logischen Zersplitterung der Natur überhaupt und des Menschen insbesondere. Daher blieb ihnen noch ein gewisser psychologischer Instinct, der oft glüklich traf, ohne dies in bestimmten Begriffen verdeutlicht zu haben.

Daraus aber lassen sich folgende Eigenthümlichkeiten der Menschenkunde der Orientalen ableiten:

1) Ihr religöser Charakter. Die Anschauung der Natur ward von ihnen mit einer heiligen Andacht aufgenommen. Sie verräth sich in dem religiösen Glauben an ein allgemeines Leben, auch in der Pflanze; an eine erst kreismässige, dann zu Gott hinauf läuternde Wanderung der Seelenwesen, welche wieder mit der Schonung von Thieren verbunden ist; an ihre Erhebung mächtiger Menschen,

Priester oder Könige bis zur Gottheit. So ist in dem Messias der Juden ein Ideal der Menschheit aufgestellt, ja in dem Groslama sogar eine Gottheit verkörpert. Daran knüpfen sich dann Ahndungen nicht nur von Begeisterungen einzelner Gottvertrauten oder Gott-Nahen, sondern, wie bei den Juden, an eine allgemeine göttliche Begeisterung durch alle Geschlechter, Alter und Stände; oder, wie bei den Parsen, daran, dafs auch der Ahriman wieder veredelt werden könne. Uebrigens heifst Gott der tiefste Herzenskündiger und Gedankenerforscher, (Spr. S. 5, 21.).

2) Ihr poetischer uud bildlicher Charakter, der freilich oft auch phantastische und schwärmerische Ansichten hervorbringt. Durch Hülfe einer lebhaften Phantasie allein versezten sie sich in eine Urzeit, wo der Ur-Mensch wenigstens rein geboren, also wenigstens nicht von Anfang der Zeit an böse war. Durch ihre Reproduction verknüpften sie das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen. So ward das glänzende Licht des Orients ein Bild des geistigen und zugleich des Reinen; die Gottheit selbst ein Lichtwesen bei den Persern. So verglich man Menschen und Thiere, in einzelnen Eigenschaften z. B. den Jüngling mit dem jungen Löwen u. s. w. die Tapfern mit dem Rosse. Ueberhaupt aber wurden Thiere oft allseitiger belauscht, so wie die pathognomischen Bewegungen des Körpers.

3) Ihr praktischer Charakter. Lebenserfahrungen gaben Lebensregeln, bildeten Lebensklugheit, oft ein politisches Ahndungsvermögen, durch

Räthsel und Sinnsprüche geschärft. Nahe kam man in solchen Erfahrungen oft einer gewissen Gesezmässigkeit. So stellt der vermeinte Salomo folgende auf: Nichts Neues geschieht unterm Monde (Pred. 1, 9. 10.). — Schon das Kind verräth sein künftiges Verhalten durch seine Handlungen (Spr. 20, 11.). — Weilende Hofnung macht den Geist krank, ein Lebensbaum ist ahnende Erwartung (Spr. 13, 12.). — Viele Freunde zu besizzen, bringt in Gefahr, gar keinen wahren Freund zu haben (Spr. 8, 24. 27, 10.). — Achte auf dein Herz, denn nur dieses (als Siz der Neigungen) ist die Quelle des Lebens, d. i. aus ihm allein fliefst das Glük (4, 23.). — Gesundheit für den Körper ist eine ruhige Seele, doch Zehrung des Gebeins die Leidenschaft, besonders Eifersucht (13, 60.).

Dabei waren Erfahrung und Weisheit und Tugend und Frömmigkeit Eine Fertigkeit, welche auch Selbstbeherrschung möglich macht. Wo Freiheit und Natur, Gottheit und Menschheit noch so innig verbunden waren, da konnten sie sich freilich nicht zum klarsten Bewufstseyn ihres ganzen Selbst erheben, und daher auch nicht von Kräften ihrer Natur sprechen. Ihr höchster Begrif von Seele war auch nur praktische Verständigkeit und Seherkraft; selbst die Gottheit hatte für sich kein höheres Vermögen; denn Freiheit war ihnen Macht über den körperlichen Trieb.

Zieht man die einzelnen Völker Asiens in Betrachtung, so zeigen sich unter ihnen hervorstechende Verschiedenheiten. In den Hindoos ist eine

gewisse Sentimentalität charakteristisch; in den Persern prägt sich das Bild der Reinheit aus; die Chinesen zeigen phantastischen Sinn.

Der gewifs ganz sinnlich gedachte heisse Orient konnte aber auch menschlich, ja reinmenschlich, nicht blos schwach fühlen, sondern auch stark handeln. Daher werden hier die Höhen der Abstraction, die Kühnheit der Entsagungen und Selbstpeinigungen, die Revolutionen gegen despotische Fürsten gefunden, und sie sind erklärbar.

„Auf dem Wege der abgezogensten Selbstbeschauung das Universum [Unendliche] zu finden, war das Geschäft des uralten morgenländischen Mysticismus, der das unendlich Grosse kühn anknüpfte an das unendlich Kleine.“ *) Durch die Subjectivität des religiösen Orients **) geschah es, dafs sich dort Vieles ähnlich sah. Religion herrschte vor und zwar Religion des Gefühls. In den religiösen Aussprüchen und Gebeten der Orientalen erkannte man die Frucht einer Sammlung des Gemüths in sich selbst und eine Zurükziehung der Seele in ihr Innres. Dies löfste sogar zum Theil wie in der weicheren Seele des Indiers, ihr ganzes Leben in innre Induction und Speculation auf. Der Blik der Juden und der Perser war schon mehr auf die Welt gekehrt, obgleich voll Ernst und Andacht und mit dem innigsten Gefühle der Nichtigkeit des Irdischen ver-

*) Schleiermachers Reden etc. S. 167.

**) Man vergl. Ideen zur Geschichte der Philosophie a. geh. Orte.

eint. Jenes war eine Zurükziehung des ganzen Menschen in den Mittelpunct seiner Seele, eine Apathie für das Aeussere. Es war hier Sache des Gemüths, was bei den Eleatikern Sache der Reflexion ward.

Geschichte der Menschenkunde und Seelenlehre der Griechen.

Wie niemehr bei einem Volke, so findet sich der ächte Menschenforscher bei dieser Nation, wie klein sie auch an Seelen war, am meisten in der wahren Natursphäre. Denn hier findet er nicht mehr eine von andern Völkern abgeschlossene, mit andern auf keine Art vermischte Nation; hier aber keine von äussern Umgebungen der Natur oder der Verfassung niedergedrükte und zurükgebliebene. Vielmehr entwickelte sich in ihr eine nicht blos originellere, sondern auch eine vollständigere, allseitigere, in sich abgerundetere und ungetrenntere Menschheit, und in allen ihren Erzeugnissen und Einrichtungen, von ihrer Sprache und Religion an bis zu ihrer Philosophie hinauf, auch eine vorherrschende Beziehung auf den Menschen. Mit der Ausbildung zur Humanität ging eben daher die Ausbildung ihrer Universalität und Individualität des feinen Beobachtungs- Geistes und psychologischen Sinnes fort. Die Geschichte der Menschen- Ansichten unter den Griechen läfst sich aber nicht nur vollständiger durch alle Hauptstücke, detaillirter und zusammenhängender geben, sondern sie ist auch durch ihre ursprüngliche Richtung und ihre lang fortwährende Originalität, durch die Dauer dieser

ursprünglichen Thätigkeit und durch die hellere und freundlichere Ansicht der Menschen ganz besonders interessant. Die Griechen wurden so die ersten Schöpfer einer reinern Menschenkunde und einer systematischen Psychologie. Sie bilden den Uebergang von Asien nach Europa, und sie erklären die neueuropäische psychologische Cultur, die noch jezt von der griechischen abhängig ist.

Wo sich so vieles Ausgezeichnete vereinte, da forscht eine pragmatische Geschichte nach den Ursachen dieser Vereinigung. Diese aber liegen in der ursprünglichen Bildungsgeschichte der griechischen Menschheit selbst. Die Griechen- Nation wuchs und trat hervor aus mehrern sich selbstständiger fühlenden Stämmen, und ging über in einzelne, von einander unabhängige Staaten, — die ihr, wie der Deutschen, mehr Universalität gaben, da sie doch Eine Sprache, nur mit verschiedenen Dialekten redeten. Sie entstand mithin gleich anfangs aus keiner gleichförmigen sondern vielförmigen Menschheit, aus Horden von verschiedener Bildung und Lebensweise, und doch lag in ihr immer starke, sich gegenseitig in Kämpfen ausarbeitende Kraft. So waren die Griechen ganz verschieden von den trägen Aegyptiern und Asiern, durch kein heisses oder fruchtbares Klima anfangs verweichlicht. Zu dieser Urmasse aber, welche der Kernund Stamm der Natur umfafste, kamen nun verschiedene Bildungsmomente, welche diesen rüstigen Menschen eine glükliche Richtung und Stimmung der Seele mittheilten.

Das erste Bildungsmoment waren die frühen Kämpfe, welche die Seele in Unabhängigkeit und Freiheit und Freimüthigkeit eben so nährten, als sie die Körper abhärteten und ausarbeiteten, welche Heroismus, d. i. Unabhängigkeit vom Körper selbst und seinen Schmerzen vorbereiteten. Dabei fanden nicht nomadische, sondern heroische Wanderungen statt. Die Noth, selbst durch das Klima begünstigt, grif weckend und Krafterregend ein. Aeusserlich bildete sich hier schon die Menschheit zu einem schönen Menschenstamme.

Das zweite Moment waren mehrere Ausländer, welche sich in verschiedenen Gegenden von Hellas ansiedelten und dort neue Gewohnheiten verbreiteten, ohne dadurch die Freiheit der Griechen aufzuheben, oder sie zu unterjochen, auch ohne ihre eigne Geistesthätigkeit zu unterdrücken. Alles Aufgenommene ward ihr Eigenthum.

Das dritte Moment lag darin, dafs ihre Phantasie weder durch Despoten noch durch Priester in ihrem unendlichen Wirken gehemmt wurde. Daher waren ihre Sänger die eigentlichen Urheber ihrer Humanität, die Milderer der rohen Gefühle durch Gesang, die Verschönerer und Ausbildner der Sprache durch Rhythmus, die Vermenschlicher aller Bilder, und Institute, wodurch auch die Götter der Griechen so früh, statt der orientalischen grotesken Wunder- und Thier-Gestalten, die schönere und erhabenere Menschengestalt annahmen. Es waren jene aber auch durch diese schönere und fröhlichere Phantasie die Schöpfer aller Ideale der Griechen in ihrer so ausgebildeten Mythologie und

und poetisirenden Philosophie. Eben diese Barden der Griechen zogen früh umher und lernten von Insel zu Insel bei der frühen Schiffahrt auch verschiedene Völker von verschiedenen Lebensweisen und verschiedenen Sprachen kennen. Je natürlicher sie fühlten und empfanden, d. i. durch Sinn wie durch Phantasie, desto mehr und desto schärfer sahen und hörten sie. Hätte es aber auch einen blinden Barden unter des Homeros Namen gegeben, so wäre die innere Welt ihm nur desto heller aufgegangen. — An Jene schlossen sich die heiligen Seher oder Wahrsager (μάντεις), welche, meistens betagte Menschen, ihre Erfahrungen mit Selbstgefühl als Göttereingebungen betrachteten, und durch sie Rath ertheilten. Künstliche Mittel, z. B. Dämpfe, beförderten dies und versetzten sie noch mehr ausser sich. So war eine ganze pelasgische Familie, die Sellen, in dem rauhen Eichenhaine um Dodona zu Epiros, welche sogar Selbstpeinigungen benuzten, um sich zu begeistern. So gab es Andre, welche aus Natur-Veränderungen, wie aus Träumen, weissagten, die man ebenfalls für Andeutungen der Zukunft, als Belehrungen der Götter ansah.*)

Ein viertes Moment war der noch wenig bemerkte Umstand, dafs so verschiedene Stämme, wenn sie auch ursprünglich verwandt waren, doch in der Fortbildung nicht gleichen Schritt hielten, so, dafs noch auf den höchsten Stufen der Cultur

*) Vgl. *Hom. Iliad.* 1, 63. und des Agamemnons Träume *Il.* 2. *in.* und der Penelope *Od.* 19, 535.

fast von allen Stufen der Bildung Menschen neben einander wohnten. So blieb Arkadien fast immer ein Hirtenland. Eben so waren aber auch nicht alle urgriechischen Stämme gleich ungebildet. Dieselben Arkadier kannten früher die Gestirne,*) und konnten auf ihren Weideplätzen eher milder werden und bleiben.

Ein fünftes Moment endlich war die frühe Entwiklung eines historischen Sinnes. Das Selbstgefühl von Helden liebt Sagen von Thaten der Väter, — daher die Aufmerksamkeit auf Menschenthätigkeit gerichtet war, und daher die heroischen Mythen, die bis zu dem ursprünglichen Göttlichen, d. i. bis zu dem physischen Ursprunge von Göttern zurükgingen.

Bei den Griechen ist Idee mit dem Worte so eng verbunden, dafs wir ohne Veränderung des Wortes keinen weiter fortgesezten Schritt annehmen können. Dadurch wird aber eine Entwiklung der Bedeutung psychologischer Bezeichnungen nothwendig und sie mufs vorausgeschikt werden. Sie deutet selbst schon die Epochen der psychologischen Entwiklungen an.**)

*) S. Hartmann's Culturgeschichte Griechenlands, 1 Th. S. 34.

**) Die Bedeutungen dieser Seelenbezeichnungen zu bestimmen ist nicht grade unmöglich, wie Meiners in seiner Gesch. der W. Th. 1. S. 544. annahm, wenn blos davon die Rede ist, den Umfang ihres Gebrauchs namentlich in den Homerischen Gesängen zu bestimmen. Anders wäre es, wenn

Von den Allgemeinsten ist hier auszugehen.

Ἡ Φύσις.

Unter den Bezeichnungen der Seele ist ἡ φύσις das Allgemeinste bei den Griechen, und mit ihr beginnen wir. Die Bedeutungen dieses Wortes, das zuerst unter den Sokratikern gefunden wird, entwikelten sich nach dieser Folge:

1) Von φύειν (wie *natura* von *nasci*) entstanden, war φύσις ursprünglich die Zeugung, Geburt, Entstehung — der physische Ursprung (nicht, wie Schneider annimmt, zeugende Kraft). *Hesych.* Φύσις· γένος. So sagt *Xenoph. Cyrop.* 5, 1. 23. βασιλεὺς μὲν γὰρ ἔμοι γε δοκεῖς σὺ φύσει πεφυκέναι οὐδὲν ἧττον ἢ κ. τ. λ. 8, 7. 15. πιστοὺς δὲ μὴ νόμιζει φύσει φύεσθαι ἀνθρώπους. *Plato Menexen. p.* 407. *Bip.* Φύσει μὲν βάρβαροι ὄντες, νόμῳ δὲ Ἕλληνες. *Euripid. Iphig. Aul.* 448. γενναῖος φύσιν. *Aristot. Met.* 5, 4. Φύσις δὲ λέγεται ἡ τῶν φυομένων γένεσις. So φύσις mit γένεσις vereint bei *Ocell. Lucan.* 2, §. 3.

2) Das durch Zeugung Gewordene, die angeborene, angestammte und so natürliche Beschaffenheit des Körpers. In dieser Bedeutung finden wir es wahrscheinlich in der einzigen und spätern Stelle bei Homer *Od.* 10, 303. für Farbe: Hermes zeigte die Natur (schwarze Farbe) der Pflanze (φάρμακου). Auf gleiche Weise sagt *Plato de republ.* 4. *p.* 449. *B.* von den Färbern, welche wählen ἐκ το-

man Alles durch unsre wissenschaftlichen Worte erschöpft zu haben glaubte. Diese Bestimmung wäre aber auch unhistorisch.

σούτων χρωμάτων μίαν Φύσιν τὴν τῶν λευκῶν. — Dann gilt es für Grösse, Gestalt, Wuchs des äussern Menschen. So für Φυὴ *Pindar. Isth.* 4, 85. οὐ γὰρ Φύσιν — ἔλαχεν *Nem.* 6, 9. τὶ προσΦέρομεν ἔμπαν, ἢ μέγαν νέον, ἤτοι Φύσιν ἀθανάτοις, wo der Scholiast erklärt: κατὰ τὰς εὐΦυΐας τῶν σωμάτων καὶ τὰ κάλλη. *Eurip. Frag. Thes. VII.* — Die äussere Körperform *Xenoph. Cyrop.* 6, 4. 4. — Endlich heifst es in dieser Bedeutung auch Geschlechtseigenschaft (nicht Geschlecht selbst) *Thucyd.* 2, 45. ἡ ὑπαρχούση Φύσις, die dem Geschlechte beiwohnende Eigenschaft der Schaamhaftigkeit. Vgl. *Abresch Dilue. Thuc. p.* 216. — *Eurip. Androm.* 958. γυναικείοι Φύσεις.

3) Urbeschaffenheit, doch nicht sowohl als ursprüngliche Anlage, (welcher Begrif zu fein wäre) sondern als angeborne Eigenschaft, Trieb. *Plat. Timae. p.* 42. *Bip.* Φύσις καὶ πάθη γῆς. Besonders angeborene Gemüthsbeschaffenheit, wie *ingenium* und *natura*. Dieser Uebergang erhellt aus der obigen pindarischen Stelle noch nicht, wohl aber aus *Xen. Cyrop.* 1, 2. 2. Φύσις τῆς ψυχῆς καὶ τῆς μορΦῆς, vgl. 1, 1. 6. So *Thucyd.* 7, 14. τὰς Φύσεις ἐπισάμενος ὑμῶν. Nach *Xen. Mem.* 4, 1. 2. lernte Sokrates schnell kennen τὰς ἄγαθας Φύσεις und, nach 3, 11. 11. den Menschen seiner individuellen Natur gemäfs κατὰ Φύσιν behandeln. Den von Natur angebornen Hafs bezeichnet Platon durch Φύσει *Menex.* 17. *add.* 6. — Daraus entstand die Bedeutung: Vermögen. Ἐι τι ὑπὲρ τὴν ἑαυτοῦ Φύσιν ἀκούοι, *quod vires suas superet*, *Thucyd.* 2, 35. Als angebornen Trieb und Denkart finden wir Φύσις in der wichtigen Frage der Sophisten und des Sokrates: εἰ διδακτὸν τι ἡ ἀρετή, bei welcher Sokrates behauptete, Tugend

werde nicht Φύσει, noch τέχνῃ, sondern θείᾳ μοίρᾳ erlangt. Vgl. *Plato de leg.* 10, 76. *Vol.* 10. *Bip.* und in mehreren Stellen des *Protag. Theag. Men.* wie auch *Aeschin. S.* 1, 10. — In demselben Geiste sprach öftrer Euripides. So finden wir jenes Fortpflanzungssystem der besten Anlagen durch Vererbung in *S. Alcmaeon Frag.* 8, 3. ὅμοια τῇ Φύσει τῇ τοῦ πατρός; so läfst er Nüchternheit von Natur mittheilen, *Hippo.* 79. *Bacch.* 315; so Φύσις ἴση (νόθων) *Frag. Antig.* 9; so verliert Keiner durch Schiksal oder Versezzung in andre Gegenden seine Φύσις *Hecub.* 596; obgleich *Antiop. Frag.* 29. gesagt wird ἡ Φύσις οἴχεται. — Vgl. *Melan. Fragm.* 7. *Electr.* 368.

4) Individuelle Gemüthsart, Denkart, Temperament. So von Thieren Φύσις ἀγρία *Eurip. Bacch.* 1355. Φύσεις ἵππων ἀγαθῶν *Aesch. S.* 1, 10.; — von Menschen *Eurip. Hec.* 296. *Med.* 103. *Aesch. S.* 1, 4. — *Eur. Peleus Frag.* 3. „Auch der Weise kann seine Gemüthsart nicht verbergen.“ *Iph. Aul.* 930.

5) Natur als wesentliche Beschaffenheit. In dieser philosophischen und rein prosaischen Bedeutung trift man es zuerst bei Platon. So schrieb er: die Ideen haben eine Φύσιν ἀίδιον *Phileb. p.* 320. *T.* 4. *Bip. M. s.* hinzu *de leg.* 10, 92. (πᾶσῃ ἡ ἀνθρωπίνη Φύσις *Hippocr. de veter. med. c.* 57.) Hiermit hängen die übrigen, folgenden Bedeutungen zusammen.

a) Natur der Einsicht. Vgl. *Eur. Hippo.* 377. κατὰ γνώμης Φύσιν (aus unrichtiger Erkenntnifs).

b) Natur als Wesen, eine erzeugte Person oder Geschöpf, ἡ θνητὴ Φύσις, *Plato Symp. p.* 245. *Tim.* 317. Vgl. *Aesch. S.* 3, 17. συστήμα τῶν ὅλων

Φυσέων *Ocell. Luc.* 1, 7. γεννητὴ Φύσις 1, 6. vergl. 4. *Thomas Mag. p.* 904. Φύσις οὐσίας διαΦέρει (dies ist das Seyn einer Idee, jenes die Kraft in einem Gegenstande).

c) Ein neuer Fortschritt in der Bildung der Cultur formte die Bedeutung: Natur als Naturregel, oder als Naturnothwendigkeit, natürliche Einrichtung. So bei *Eur. Phoen.* 398. παρὰ Φύσιν wider die Natur. *Alcest.* 785. natürliche Einrichtung der sterblichen Angelegenheiten. *Troad.* 886. Von Zeus ἀνάγκη Φύσεως *Plato Gorg.* 42. *p.* 154. *Findeis.* τὸ δίκαιον τὸ κατὰ Φύσιν, 43. κατὰ τὸ Φύσει δίκαιον. — Daher die Natur, als Einrichter *Aesch. S.* 3, 5. 9. *Ocell. Luc.* 3, 5. ὑπ' αὐτῆς τῆς Φύσεως 4, 6.

d) Natur als ein Ganzes. *Eur. Elect.* 941. ἡ Φύσις βέβαιος — ἀεὶ παραμένουσ' αἴρει κακά. *Fragm. incert.* 153, 5. ἀθανάτου Φύσεως κόσμος ἀγήρως. — *Aesch. S.* 5, 12. Daher ἡ τῶν ὅλων Φύσις *Aristot. de Coelo* 1, 2. oder ἡ τῶν πάντων Φύσις *Xenoph. Mem.* 1, 1. 11.

e) Natur als Materie oder als das beharrliche Substrat aller Erscheinungen *Plat. Timae.* 340. *T.* 9. *Bip. Plutarch. de orac. defect. p.* 414. *Francf.* In Empedokles Philosophem war die Φύσις nichts als Mischung und Veränderung der Elemente, bei Anaxagoras aber Mischung und Auflösung. *Plutarch de decr.* 1, 30. *Aristot. Phys. Ausc.* 2, 1.

6) Natur als beharrliches Seyn, als Existenz. *Ocell. Luc.* 1, 8. Φύσιν οὐκ αὐτοτελὴ ἔχοντα συνέσηκεν. Vgl. 2, 3.

Bis zum Ursprünglichen erhob man sich selbst unter den Philosophen der Griechen nicht (denn auch

Platons Ideen waren schon fertig von den Göttern gegeben), wohl aber bis zum Wesentlichen und Beharrlichen; man ging vom Entstehen in der Zeit bis znm Seyn und Bestehen ausser der Zeit. — Unter den Schriftstellern des N. Test. hatte nur Paulos eine Ahudung, dafs Etwas, auch ohne Unterricht, selbst ohne jüdische Religion, in allen Menschen als Eingebung eines Instincts oder Naturtriebes vorhanden sey. M. vergl. *Röm.* 2, 4 und 27.

Ἡ Ψυχή.

1. Athmende Erscheinung, der (hauchende, abkühlende) Athem, — von ψύγειν, späterhin ψύχειν, i. q. πνέειν, hauchen, athmen. *Iliad.* 20, 440. (Nach Platons Etymologie im Kratylos ἡ τοῦ ἀναπνεῖν δύναμις; nach Chrysippos bei Plutarch. τὸ βρέφος ἐν τῇ γαστρὶ Φύσει τρέφεσθαι, καθάπερ Φυτόν. ὅταν δὲ τεχθῇ, ψυχόμενον ὑπὸ τοῦ ἀέρος καὶ στομούμενον, τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γίνεσθαι ζῶον.) Schon der Athem ist etwas Sichtbares, wenn auch nicht aufzufassen, gleich dem Rauche. Vgl. *Iliad.* 23, 100. — Dabei ist namentlich an das Athmen eines sinnlichen Menschen, welches stärker schnaubender und gieriger ist, zu denken.

2. Das, wovon jenes starke Athmen ein Zeichen ist, was der Athem verräth, — Leben, d. i. eine frische jugendliche Stärke in den beweglichen Gliedern (ἑεθέων *Iliad.* 16, 856. gleichsam der Siz des Lebens), die rege, lebendige Kraft, die aus dem raschen Athem weht (der Ohnmacht entgegengesezt, welche auch homerisch durch das Ver-

lassen von ψυχὴ ausgedrükt wird); — das Lebensprincip, doch keineswegs als abstracte Lebenskraft, als vielmehr der das Leben erhaltende (vorzüglich durch das schwarze Menschenblut genährte) *Vigor*. Daher ist ψυχὴ verbunden mit μένος *Il.* 5, 296, mit ἀνδρότης und ἥβη *Il.* 16, 857. mit Spannkraft und Stärke, ἴς ἔμπεδος — κίκυς, welche Verstorbene nicht mehr haben. *Od.* 11, 592. — Dieses Leben, (*Od.* 1, 5. 3, 74; welches Gefahren ausgesezt wird,) ist schon ein Inneres, wenigstens an dem Körper durch dessen gelenksame Beweglichkeit sichtbar. Daher wird es auch mit der Lebenszeit oder mit Menschenalter verbunden. *Il.* 16, 453. *Od.* 9, 523. vgl. *Il.* 22, 58. — In diesem Begriffe aber lag der Keim des Glaubens an Unsterblichkeit und deren Begrif seit Pindaros und Sokrates.

3. Dies noch mehr vom Körper isolirt, auch abstrahirt, jedoch durch die nun regere personificirende Dichterphantasie, die ein Bild objectiv vor sich hinstellt, ward die dritte Bedeutung, gleichsam ein Analogon des Lebens. Ein einst lebender Mensch (schon in der Verbindung mit αἰὼν lag der Begrif der Zeitvergleichung), ein Abbild eines lebendigen Individuums. Ein durch den Tod den Sinnen entnommenes Traumbild der Verstorbenen, abgeschiedenes Dunstbild. Man sah darin ein Athmendes und Lebendiges zugleich und verband es daher mit dem Neutrum εἴδωλον, ein bewegliches Schattenwesen, was noch lebt, aber dumpfer und in einer andern Gegend. Jener Athem bildet die Traumgestalt der Todten, welche sich zwar sehen, aber nicht greifen läfst, sondern, wie der Athem, rasch fortgeht. — Hier finden wir also schon den ersten verfeinerten Substanzbegrif, und der Uebergang dahin prägt sich in Achilles Befremden über Patroklos Traumerscheinung aus. *Il.* 23, 103, daher ψυχὴ auch mit ὄνειρος verbunden wird so wie mit σκιὰ (Od. 11, 206.) und εἴδωλον (*Il.* 23, 103.). Dies feinere Körperbild wird dem θυμὸς, mit dem es früherhin noch verbunden vorkommt, wo von Lebenden die Rede ist (*Il.* 11, 334. *Od.* 21, 154), entgegengesezt. Od. 11, 221. An diese Bedeutung knüpft sich eine Art Persönlichkeit; daher *Sophocl. Elect.* 775, τῆς ἐμῆς ψυχῆς γεγώς.

4. Ψυχὴ als Gemüthsbewegung, erst stürmisch, dann sanft als ein lebhaftes Gefühl, Affect, welcher Freude (*Aeschyl. Pers.* 858. *Pindar. Pyth.* 4, 217.), Muth etc. enthält — mithin inneres Princip der Bewegung. So nimmt Aeschylos ψυχὴ für Muth, etwas Ausharrendes, (unser Ge-müth) *Pers.* 28. Bei Herodotos Siz der Betrübnifs 3, 40 und 41. *Aesch. Agam.* 745. ψυχῇ στενει *Soph. Oed. Tyr.* 64. cf. 666. Von den stürmischen Bewegungen des Gemüths, *Soph. Antig.* 930. ψυχῆς ἕιπαί, Als ausdauernder Affect, auch Gemüthsart; daher Herodot 3, 109, Thiere von furchtsamen Temperament ψυχὴν δείλα. Als Herz für Gesinnung *Herodot.* 3, 14. διεπείρα τὸ αὐτοῦ τῆς ψυχῆς. Bei Parmenides und Empedokles wird sie Weltbewegendes Princip.

5. Instinct, *appetitus*. ἡ ψυχὴ ἀνάπασσεται *Xen. Cyr.* 6, 2. 24. *appetitus bibendi etc.* 8, 74. —

Begierde — mit vielen Nebenbedeutungen so des Hauchenden im Gierigen. (*Plat. Timae.* p. 389.)

5) Nun hatte sich ein Gegenbild gegen den Körper gebildet; σῶμα. Zuerst bei *Xenophon Mem.* 2, 1. 19. Nun ist ψυχὴ ohne Körper; unsichtbar und scheint im Schlafe am göttlichsten; ihr εἶδος (ἐπιθυμήτικον und ihr μερὸς) θυμοείδες wird schon unterschieden. Sie ist das sich selbst Bewegende und etwas Selbstthätiges. Sie schaut sich als vorstellendes Wesen, als Denkkraft selbst an und ist da ohne Körper. So bei Platon. Ὅλῃ τῇ ψυχῇ mit ganzer Seele — bei den spätern Stoikern. *Epict. Ench.* p. 74. *Heyn. Antonin.* 3, 4. 4, 31.

Der spätere Hellenismus fügte keine neue Bedeutung hinzu, sondern die Grundbedeutung war nur durch Orientalen erweitert. So ist ψυχὴ Athmen (*Act. Ap.* 20, 10.) Leben (*Matth.* 2, 20.), der im Hades weilende Schatten (*Act.* 2, 27. 31.), lebendiges Wesen, Person (*Act.* 2, 41. *Jerem.* 5, 2.). Als zu der thierischen Gemüthsbewegung kommt nun der Gegensaz von πνεῦμα hinzu; der ψυχικὸς (welcher Leben hat wie das Thier) steht dem πνευματικῷ entgegen 1. *Cor.* 15, 44. 46. in sofern er nur ψυχὴ, d. i. hier wohl roh von der Natur kommende, thierisch gebliebene, nicht ausgebildete Anlage, ist. So drükt es den blos sinnlichen Menschen aus. *Joh.* 3, 15. — Ausser jenen Bedeutungen, lag nun in ψυχὴ die höhere, stärkere Begierde (*Sir.* 7, 23.), Verlangen (*Prov.* 13, 25.), Entschluſs, Wille (*Luc.* 21, 19.), die bessere Seele, nämlich kräftiger Wille, nicht das bessere Selbst, wie Schleuſsner fälschlich meint. (1. *Petr.* 2, 11.)

Τὸ Πνεῦμα.

In die Wurzel πνέω und dessen Zusammensezungen ward der Begrif des Geistes weit früher gelegt als in das abstracte πνεῦμα. In den homerischen Gesängen ist πνέειν und ψύχειν gleich. *Il.* 20, 440. In diesen und den abgeleiteten Zeitwörtern drükt sich bei Homer das Geistige mehr und allein aus als in den davon abgeleiteten Abstracten. Πνέειν drükt aus a) hauchen, wehen (vom Winde und Lüftchen *Od.* 5, 469.); b) aushauchen, duften, *Od.* 4, 446; c) athmen, einathmen, *Il.* 27, 446. *Od.* 18, 130. d) πεπνυμένος, innerlich angehaucht, begeistert, — verständig, *Il.* 3, 148. vgl. 203, *Od.* 1, 361. 4, 190. wie dann dies ein gewöhnliches Beiwort von Menschen wurde, *Il.* 9, 58.

Von πνύω, πινύω (πινύσσω), verständigen, belehren (*Il.* 14, 249.) kommt schon im Homer πινυτὸς für πνυτὸς vor; doch in der Iliade nur an einer Stelle und sogar als Abstractum: ἡ πινυτὴ, Verständigkeit, Besonnenheit. *Il.* 7, 290. Das Adjectivum πινυτοὶ von wohlgeübten Lanzenschwingern, *Od.* 4, 211. So heiſst Penelope die überlegte, vorsichtige, *Od.* 11, 444. — So drükt unter den von πνύω stammenden Abstracten nur ἡ πινυτὴ etwas Geistiges aus, nicht aber so unmittelber ἡ πνοιὴ oder αἱ πνοιαὶ, welche theils die Hauche des Windes (*Il.* 17, 55.), theils den personificirten Boreas, also Athem, wodurch der schon ausgehende θυμὸς wieder gewekt wird (*Il.* 5, 696.), theils den Hauch der Gottheit (*Il.* 20, 459. 21, 355.), theils endlich den warmen Athem — oder das Schnauben der Thiere (*Il.* 13, 385.) anzeigen.

1. Πνεῦμα finden wir zuerst im Herodotos, wo es Wind, und beim Aeschylos, wo es Sturm bedeutet. *Herodot.* 2, 115. 4, 152. *οὐ γὰρ ἀνίει τὸ πνεῦμα. Aeschyl. Suppl.* 174. *χαλεπὸν πνεῦμα.* M. vgl. *Sophocl. Elect.* 564. *Trach.* 146. Ob Herodotos und Aeschylos dies Wort erst bildeten, bleibt ungewifs, da Aeschylos schon andre Bedeutungen von diesem *Neutrum* kannte.

2. Die zweite Bedeutung liefert denn Aeschylos, als: schnaubenden Hauch der Thiere (also wohl auch Athem) *Sept. ad Theb.* 466. *μυκτηροκόμπα πνεύματα* der Pferde; daher auch Athem *Aeschyl. Eumenid.* 137. und späterhin Anhauch der Begeisterung, bei *Plutarch.*

3. Lebenskraft, — Princip des Lebens, *πνεῦμα βίου, Aeschyl. Pers.* 505. Lebenshauch bei *Soph. Aj.* mit *ψυχὴ* verbunden.

4. Sinn — für Gesinnung, *Aesch. Suppl.* 30. *αἰδοῖον πνεῦμα χώρας*, der ehrwürdige, sanfte Sinn der Einwohner, dem *χαλεπὸν* (*Vs.* 74.) entgegengesezt; ein sanfter Sinn *Soph. Oed. Col.* 612. *πνεῦμα ταὐτὸν οὔποτ' οὐτ' ἐν ἀνδράσι Φίλοις βέβηκεν.* — So nur erst bei Dichtern.

5. Eine zweite Ableitung von dem Lebendigen, in Vergleichung mit *ψυχὴ*, folgte nun: der im Körper lebende flüchtige Menschengeist, als athmendes Bild, welcher sich hinauf zum Aether hebt. *Eurip. Supl.* 532. *πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ σῶμα δ' εἰς γῆν.* — In gleichem Sinne gebrauchten es die Philosophen im Gegensazze von *σῶμα* *).

*) Man Vgl. *Vorstius de hebraismis* c. 22. p. 441. *Fisch-*

Das eigentliche Göttliche vermählte sich nicht bei den Griechen mit dem *πνεῦμα*, woran auch dem Dichter vielleicht das Neutrum hinderlich war. Selten ist der geistigere Begrif in *πνεῦμα*; fast immer nur Dichterbild, und, nur einige Dichter ausgenommen, bezeichnete es nie das Geistige im Menschen, geschweige das höhere Geistige in Göttern auf jene Weise. Aus dem Orient mufste erst eine himmlische *Ru'ch* hinzukommen; an dieser erhob es sich bis zur Gottheit. Es mufste ferner der *Nephesch* des Menschen dazu kommen, und mit diesem und jenem entfaltete es dann den Reichthum von Gaben und Kräften, ja die Summe von unnennbaren und überschwenglichen Gefühlen, von übermenschlichen Fähigkeiten und Talenten. Dies ist *πνεῦμα θεοῦ Act.* 1, 4. *Psalm.* 104, 30. Es ergofs sich in der religiösen Begeisterung nach *Joel* 2. 22. *Joh.* 4, 24. *Act.* 1, 4. *Matth.* 3, 16. Nun galt es als ein ausgesondertes heiliges *ἅγιον* den schwachen Geistern *πνεύμασι ἀκαθάρτοις* (*Matth.* 10, 1. vgl. *Luc.* 9, 1.) entgegengesezt. Dies *πνεῦμα* wurde als mittheilbar betrachtet, *Jo.* 3, 34., und so gelangte es zu dem Menschen. Daher drükt es denn höhere Geistesstärke des Menschen, als Gottes höhere Kraft eingehaucht, aus. *Matth.* 12, 28. vgl. *Röm.* 1, 25. Es ging die Bedeutung über auf das kräftige Lebendige in Affect und Thätigseyn, dem *γράμμα* entgegengestellt. 2 *Cor.* 3, 6. So auch Freude *Joh.* 11, 33. und Gefühl 1. *Thess.* 5, 23. — Endlich schlofs *πνεῦμα* alle Bedeutungen, selbst von

Iac. Ode Commentarius de angelis 1739. p. 55—42. *Rinck Comm. theol. de πνεύματι ἁγίῳ. Regiomont.* 1800. 4.

ψυχὴ in sich als höherer Genius, Genie und zugleich als mitgetheilte Gabe Gottes (nicht der Natur *Jo.* 3, 34. Diese zeigte sich entweder in begeisterter Phantasie, *Apoc.* 1, 10. oder in Geistesstärke, *Matth.* 1, 18., namentlich aber im höhern Trieb, *Luc.* 4, 1. 14. in höherer Ahndung, 1. *Tim.* 4, 1. im hohen Willen, *Matth.* 26, 10. höherem Erkenntnifsvermögen, *Luc.* 1, 80., höherem Gefühl 2. *Tim.* 1, 14. 1. *Cor.* 6, 19. 12, 3. Der höchste Titel wird nun πνευμάτικος, der Begabteste, Gebildetste, Belebteste 1. *Cor.* 15. 44. 46.

Ὁ Νόος-Νοῦς *).

Ὁ νοῦς, dessen Stammwort νοέω beim Homeros noch in seiner ursprünglichen Bedeutung, für ἰδεῖν, sehen, vorkommt (*Od.* 1, 58. vgl. *Il.* 1, 525 mit 537. *Hymn.* 3, 179.) erhielt in folgender Aufstufung seine Bedeutung.

1. Der Schnellste, Beweglichste. Daher das Beiwort κραιπνός, *Il.* 23, 590.; daher die Vergleichung des Fluges der Schiffe mit dem Fluge der Gedanken, *Od.* 7, 36; daher noch Thales sagte τάχιστον νοῦς *Diog. L.* 1, 55,

2. Die schnelle Bewegung der Augen, der beweglichste Sinn, mit den Augen verbunden, *Od.* 20, 366. der Blik, das Sehen (Sicht) *Od.* 1, 58. νοῦς ὁρᾷ bei Epicharmus. *Olymp. ad Plat. Phaed.* c. 10.

*) Man vgl. des Verfs. Schrift: *de Anaxagoreae Cosmotheologiae fontibus*, 1797. p. 33. sq.

3. Der aufmerksame Blik. *Od.* 19, 479. Betrachtung, Wahrnehmung, Sinnen. *Il.* 10, 226. 15, 80.

4. Tiefblik, *Il.* 15, 461., Scharfblik, Scharfsinn, nicht als Verstand (Kraft), noch weniger als Vernunft (wie Halbkart meint), sondern als Verständigkeit (als höhere oder gemeine) *Il.* 4, 309; daher mit πέπνυσαι, *Il.* 24, 377. *Od.* 10, 494. und mit ἐσθλὸς, *Od.* 7, 73. und andern Beiwörtern verbunden. — Doch konnte Platon (*Philebus* p. 247, 48.) und nach ihm die Alexandriner νοῦς und σοφία vereinen, wie νοῦς und φρόνησις *Plat. Phileb.* 30.

5. Besinnung *Il.* 16, 129. und Besonnenheit, *Il.* 14, 217. vgl. 10, 122; praktische Klugheit, Fertigkeit andern zu rathen, *Il.* 13, 732. f. Sinnigkeit, *Od.* 19, 326. — Vorsicht und Wachsamkeit *Od.* 2, 346.

6. Absicht, *Il.* 2, 192. 8, 143. in den Entwürfen, *Od.* 4, 256. 24, 473. *Il.* 7, 143. So Vorsaz, Plan, *Od.* 22, 215.

7. Gesinnung, *Od.* 6, 121. 8, 576. 9, 176. Leichtsinn, *Od.* 18, 135. Starrsinn, *Il.* 15, 52. Hochsinn (also Muth), *Il.* 3, 63. — Gemüth, *Od.* 2, 92. Gemüthsart, *Od.* 5, 190. — So weit ging Homeros in den Bedeutungen; nirgends aber wird sich bis hieher νοῦς als Anlage oder Kraft, sondern als Eigenschaft und erlangte praktische Fertigkeit nachweisen lassen. Die Gottheit legt den νόον nicht bei der Geburt ein, sondern in Momenten, oder Er der Mensch selbst bewegt ihn. *Od.* 13, 255. Nirgends wird er dem Thiere geliehen, sondern ist das Höchste, oft etwas Ausgezeichnetes im

Menschen, namentlich beigelegt dem Zeus (*Il.* 16, 688. 17, 176.) und den höchsten Göttern, *Il.* 22, 185. *Od.* 5, 23. Der Siz desselben ist im Homer theils und am meisten ἐν στήθεσσιν, wie *Il.* 3, 63. u. a. O., theils ἐν θυμῷ, wie *Od.* 14, 490, theils μετὰ Φρεσί. M. Vgl. *Il.* 15, 52. mit *Od.* 2, 92. (*Il.* 24, 40. νόημα).

8. Unterschieden ward bisher νοῦς von der ψυχή; nun verbindet sich der profaische νοῦς mit ihr. Νοῦς heifst dann der (nicht blos beweglichste, sondern auch feinste, Alles durchdringenste, wirksamste und doch für sich bestehende) Weltverstand. So bei Anaxagoras *). Früher ertheilte ihn Pythagoras den Thieren als ein Theilchen der Götter, *Diog.* 8, 30.; Xenophanes knüpfte an den Begrif der Schnelligkeit den der Leichtigkeit S. *Frag.* 4 und 6. *Fülleborn.* — Seit Parmenides, Empedokles und Anaxagoras näherte sich der νοῦς der ψυχή, als der in All verbreiteten Weltseele, Bewegungsprincip, (d. i. Abdruk der Alles ordnenden Weisheit des Zeus). Daher wird νοῦς und ψυχή bei Platon synonym für Weltseele gebraucht. S. *Epinom.* p. 255. T. 9.

9. Leicht war nun der Uebergang zu der Bedeutung: reine Erkenntnifs, bei Platon νοῦς ἄριστος *Epinom.* p. 255. T. 9.

10. Verstand und Vernunft, als Vermögen. Dieses besizt die herrschende und gesezgebende ψυχή. *Epinom.* p. 254. T. 9. νοῦς κεκτημένη. So auch

*) M. S. die Stellen in des Verfass. angef. Schrift. S. 56.

auch gesunde Vernunft haben, νοῦν ἔχειν *). Der (getäuschte) Verstand vernimmt nicht. οὐκ ἐπαΐει ὁ νοῦς ἀποπλανώμενος *Aeschin. S. Axioch.* 15, p. 152. *Fisch.*

Mit διάνοια und καρδία verbanden ihn Hellenisten **). Νοῦς τῆς σαρκὸς ist in den Paulinischen Schriften ein Sinn, welcher durch die Sinnlichkeit verblendet ist. *Col.* 2, 18. An andern Stellen ist νοῦς der Sinnlichkeit des Körpers grade entgegengesezt. *Röm.* 7, 23. Bemerkenswerth scheint aber διανοίγειν τὸν νοῦν, den Sinn aufschliessen, den Verstand erweitern und schärfen. *Luc.* 24, 45. *Act.* 17, 3. vgl. 32. Das Verhältnifs zu πνεῦμα ward von Paulos festgesezt 1. *Cor.* 14, 14. 15, 19., wo πνεῦμα Entzückung und Begeisterung, νοῦς Bewufstseyn andeutet ***).

Von der blind ergriffenen praktischen Fertigkeit wurde dies Wort erhoben bis zu dem reinen Geiste des Göttlichen in der Welt, wie in dem Menschen. Endlich ward es im N. Test. das Princip aller praktischen Wahrheit welches die Nebel der Sinnlichkeit auflöfst und, besonders nach Paulinischer Philosophie, gehörig geläutert, Früchte bringt durch Besiegung der Sinnlichkeit. Im Platon war es mehr reine, in Paulos mehr praktische Vernunft.

Ὁ Θυμός †).

Für θυμός, welches in den homerischen Gesängen häufiger als andre Bezeichnungen vorkommt,

*) Vergl. Wagners platon. Wörterbuch S. 155.
**) M. S. biblische Psychologie am. geh. O.
***) M. S. bibl. Psych. a. g. O.
†) Cf. *Menag. Comment. Laert.* p. 303.

entwickelten sich die Bedeutungen auf folgende Art:

1. Die Urbedeutung, — der tobende und brausende Sturm (von θύω), war schon im Homeros verloren, und wir finden nur θύω.

2. Der starkandringende, gewaltige Athem. Vgl. *Il.* 5, 698. Eine Spur davon läfst sich in *Eur. Phoen.* 457. πνοίαι θυμοῦ entdecken.

3. Innres Bewegliche, — innre Wallung (nicht aber Lebensgeister nach Wezel, eher Lebenskraft nach Schneider), Wallung des lebendigen Blutes, *Il.* 3, 294. für μένος. 6, 326. Aufbrausen.

4. Das Bewegliche aus Affect und Leidenschaft, — heftige, stürmische Gemüthsbewegung überhaupt, und wogende Erschütterung. So wird dies durch ein Doppelwehen ausgedrükt. *Il.* 21, 286. *Od.* 4, 129.

5. Siz der Affecten, vorzüglich des Zorns, und daher Zorn selbst; ursprünglich wohl sofern er entweder die Galle aufregte oder stürmte und tobte. So kommt er zuerst, und zwar zugleich physiologisch, mit χόλος verbunden vor, *Il.* 1, 192. 9, 436. In diesem Sinne auch für grofse Leidenschaft, *Il.* 4, 494. — Späterhin verband Xenophon θυμὸς mit ὀργή. War zwischen diesen ein Unterschied, so lag er darin dafs ὀργή, welches Homeros noch nicht, wohl aber Herodotos kannte, ursprünglich wohl den ausdringenden Trieb und Drang anzeigte, da hingegen θυμὸς mehr die physiologische und physiognomische Aeusserung des überwallendern Gemüths bezeichnete *). Die Stoiker unterschieden zuerst genau **). Θυμὸς und ὀργὴ wird bei *Xenophon Cyr.* 10, 15. dem Eber zugeschrieben, doch steht *de re equestri* 9, 2. ἐστὶ θυμὸς ἵππῳ, ὅπερ ὀργὴ ἀνθρώπῳ. — Dafs γνώμη und βουλεύματα stärker seyn könnten, ahndete Euripides, der überhaupt θυμὸς grade in dieser Bedeutung für Zorn am häufigsten und namentlich in der von der ursprünglichen Bedeutung entlehnten Metapher gebraucht (θυμὸν πνέουσαι *Rhes.* 786.) ***).

6. Der gleichstarke Affect des Muthes. *Il.* 1, 228.

7. Trieb und Drang, *Il* 1, 468. 7, 68. Gier mit Geifer.

Niemals wird θυμὸς von den Hellenisten als eigentliches Gift gebraucht, wie noch Biel und Schleufsner annehmen, sondern nur als die glühende, berauschende und benebelnde, gleichsam bezaubernde Wuth, als Attribut der Schlangen. So *Deut.* 32, 33. Ihr Wein ist Drachengluth und scharfe

*) *Suidas* erklärt das Hellenistische θυμὸς ὀργῆς· ὁ μὲν γὰρ θυμὸς ὀξὺς καὶ ὀλιγοχρόνιος, ἡ δὲ ὀργὴ βραδυτέρα μὲν, μονιμωτέρα δέ. Beinahe wäre also jenes mehr Affect, dieses mehr dem leidenschaftlichen Hasse sich nähernd.

**) Ὁ θυμὸς ἐστιν ὀργὴ ἀρχομένη *Zeno apd. Diog.* 7, 1, 114. *V. Stobae.* 2, 1. 11. *Heeren.*, wo mehrere Unterarten des ὀργῆς und darunter θυμὸς, χόλος, μῆνις angegeben werden. — Uebrigens s. die Hauptstelle bei Platon *de rep.* 9, 257. über den Theil, ᾧ θυμοῦται.

***) Ueber das Gleichstimmende bei den Hellenisten, S. biblische Psychologie a. geh. O.

Kost der Schlangen. *Apoc.* 14, 8. Zornwein, welcher nicht vergiftet, sondern berauscht *).

Ἡ Φρήν, ἡ Φρὴν – Φρένες.

1. Die Urbedeutung liegt in dem Etymon φράω, φρέω, φρόω, von denen Jedes mehrere abgeleitete Worte gebar, die Homer hat und dadurch ihr Alterthum bezeugt. Von φράω scheint sich die Urbedeutung nur noch in φράζω erhalten zu haben, sprechen, sagen, befehlen *Il.* 1, 83. φρὴν aber zeigte das an, was sich beim Sprechen bewegt. Als Zunge kommt es nicht vor, wohl aber als Zwerchfell, welches Herz und Lunge von den Eingeweiden sondert und mit der Leber gränzt (*Od.* 9, 301.); — φρὴν und φρένες, dem Sinne nach einerlei, *Il.* 16, 481. 504. Gewöhnlich bleibt diese Bedeutung im Plural und wird häufiger gebraucht, wie bei *praecordia*; vielleicht wegen mehrerern Häute. — *Od.* 9, 362. vgl. 454. — Diese φρένες fehlen dem εἴδωλον, Schatten, in der Unterwelt. *Il.* 23, 104.

2. Das Herz selbst, als Siz des Gefühls, sowohl in Hinsicht des angenehmen (χαρείη δὲ φρένα. *Il.* 6, 481. vgl. 8, 555. u. a. St. φρένα τέρπειν, durch Gesang, *Il.* 1, 474. *add.* 9, 186., durch Zuschauen *Il.* 20, 23. und Anschauen von Kunstwerken, 19, 19.), als auch in Hinsicht des unangenehmen Gefühls und des physischen Schmerzes, wie namentlich der Betrübniſs. In ihm ist daher πένθος *Il.* 18, 88. 24, 105. κῆδος, 18, 430; daher φρένας δάκνειν, 5, 493. vgl. 15, 61. ἄχος πύκασε φρένας, *Il.* 8, 124. (dicht bedecken, einengen, oder verdunkeln; daher ἀμφιμέλαιναι φρένες 1, 103. 17, 83.).

*) Das Ausführlichere hierüber S. biblische Psychol. a. g. O.

3. Affecten, verschiedener Art, — das unruhige und beunruhigte Herz. *Il.* 14, 165. ἀκεσταὶ φρένες ἐσθλῶν. 13, 115. (die Affecten der Besseren sind heilbar). — Affect der Besorgniſs, *Il.* 2, 3. 18, 463. 19, 213., der Furcht, *Il.* 1. 555. 15, 627., der Schaam, *Il.* 10, 237. vgl. 13, 22., der Hofnung, *Il.* 21, 583., des Zorns, *Il.* 16, 61. 19, 127., des Muthes, *Il.* 13, 55., der Liebe, *Il.* 3, 442.

4. Gröbere Begierde, — so Eſslust, *Il.* 11, 89.; reinere Neigung, 10, 48. 6, 61.; ernster Entschluſs, *Il.* 10, 45. (die einzige Stelle, in der sich der *Nominat.* φρὴν findet), 9, 434. *Od.* 1, 42. 9, 510.

5. Zum Erkenntniſsvermögen gehören die Bedeutungen, als Siz der Wahrnehmung, *Il.* 21, 61. 24, 191.; — als Gedächtniſs, 1, 297., in das Gedächtniſs werfen, 2, 33. 70. darin bewahren, 5, 406. sich erinnern, *Il.* 17, 260.

6. Ahndung und Vorgefühl der Zukunft, mit θυμός. *Il.* 4, 165. vgl. 1, 10. — Einfall — *Il.* 1, 55. 16, 83.

7. Besinnung, Besonnenheit, Bewuſstseyn, *Il.* 10, 139. *Od.* 9, 362. 452. Φρένας raubt Zeus, *Il.* 6, 234. 9, 377, Athene, 18, 311. — Φρένας ἠλεός, Wahnsinniger, *Il.* 15, 128. vergl. 342. — Verstand, *Od.* 20, 228. und daher Erfahrungsweisheit als Fertigkeit, *Il.* 13, 631. 24, 201. 294. *Od.* 4, 264. u. a. St. — Gesinnung, *Od.* 9, 313. 8, 559.

Ausser den weisen Menschen wird φρὴν beigelegt sowohl der Gottheit (als Gefühl, *Il.* 20, 23. als Neigung, 10, 45. als Weisheit, besonders dem Zeus, 13, 630.), als auch den Thieren (4, 245. so den Wölfen, 16, 157. dem trozzigen Wilde, 10, 184.).

Durch φρένες wird also das Herz bezeichnet als Gefühl und Vorgefühl, als Gesinnung und Besinnung, als Inbegrif des Berührbaren oder Reizbaren, als Behälter der Erinnerungen und Erfahrungen, als Siz der Weisheit.

Ἡ Καρδίη, Κραδίη.

1) Die Urbedeutung liegt in der Ableitung des Wortes κραδίη von κραδάω, schwingen (so vom Spieses *Il.* 7, 213. in den Eingeweiden 17, 524.) *i. q.* πελεμίζω, welches ausdrüklich von κραδίη gebraucht wird, — und war: die Wallende, Geschwungene, Hüpfende, d. i. das Herz und dessen beweglicher Muskel, welcher durch seine Schwingungen äusserlich sichtbar wird; daher ἀσπαίρουσα *Il.* 13, 443. παλλομένη 22, 461.*) — Insofern ist καρδίη Siz des Pulsschlags (wenn auch nicht Princip des Blutumlaufs nach Schneider) und deshalb durch den Wurfspies verwundbar *Il.* 13, 442. — Die übrigen Bedeutungen verdankt

*) *Suidas* bemerkt, dafs es bei den Alten auch als στόμαχος gebraucht werde. Allein wo? dies gibt er nicht an. Hat er es wohl aus dem *Scholiast. Thucyd. ad lib. II. p.* 63. *ed. Steph.* entlehnt? Freilich konnten Aerzte das von καρδία ableiten, was vom Magen abzuleiten war. M. S. *Galen. de Hippocr. et Plat. plac. lib. II. T. II. Opp. p.* 262. 302. Daher καρδιακὴ διάθεσις Magenkrankheit bei Alexander Trall, und καρδιαλγία, Herzgespann.

es der Phantasie, welche mit Blutsbewegungen andere innere Bewegungen verknüpft, und vorzüglich seiner häufigen Verbindung mit θυμός. Darin kommt es unserm: Herz gleich.

2) Gefühl und Affect, — Herz. In dieser Hinsicht macht καρδίη den Siz sowohl des unangenehmen als angenehmen Gefühls aus. So Siz des Schmerzes, *Il.* 2, 171. 8, 147. der Betrübnifs, *Il.* 24, 584. *Od.* 17, 489. der Sorge, *Il.* 10, 94. und Todesangst (Herzklopfen) 13, 282. des Muthes, *Il.* 1, 225. vom feigen Hirsche, *Il.* 12, 247. 2, 452.; des Zorns 9, 642. vgl. 24, 584. So auch bei Euripides herzkränkende Dinge καρδίας δηκτήρια, *Eur. Hec.* 235. vom bekümmerten Herzen, *Rhes.* 770; als Siz der Freude, *Electr.* χαρᾷ θερμαινόμεσθα καρδίαν; als Zorn an andern Orten.

3) Gesinnung, *Il.* 3, 60. καρδίη ἀτειρής. *Od.* 4. κραδίη σιδηρέη. *Od.* 23, 103. *Eur. Hec.* 1129. ἐκβάλων καρδίας τὸ βάρβαρον.

4) Begehrung. Dann ist es zu erklären theils vom Instincte (ἀνώγει *Od.* 15, 394.) theils vom Triebe (ὀτρύνει, *Il.* 10, 220. *Od.* 18, 60. *add. Il.* 13, 784.), theils von der Begierde (ἐρυτύεται *Il.* 9, 635. 16, 266; daher Euripides den Eros mit μαινομένᾳ κραδίᾳ *Hipp.* 1274. die Lebendigen überfallen läfst) theils von Neigung (so zur Heimath, *Od.* 4, 260. *Il.* 10, 244. mit θυμός. So gilt es auch für Siz des (zweifelhaften) Endschlusses, *Il.* 16, 435. wie *Eurip. Med.* 99. κινεῖ κραδίαν. Nur einmal finden wir es als Siz der Unbesonnenheit ἄνοον κραδίην ἔχες, *Il.* 21, 441.

Seine Lage wird ihm in oder hinter den φήθεσι angewiesen, *Il.* 10, 95. *Od.* 4, 549. auch ἐν στέρνοισι

Il. 13, 282. und ἐν φρεσὶ *Il.* 16, 435. Beigelegt wird es in den homer. Gesängen der Gottheit und den Menschen, wie den Thieren, jedoch nur im ersten Gesange der Iliade.

Immer kommt es unserer Bezeichnung: Herz gleich für Gefühl und Gemüthsbewegung, jedoch früherhin nicht als Siz des Lebens und Bewufstseyns, obgleich *Eurip. Hec.* 1027. sagt: ἐκπέσῃ φίλας καρδίας ἀκέρσας βίοτον. Von den Philosophen ward es weniger gebraucht; von Platon nur in gemeiner Bedeutung.

Τὸ Ἦτορ.

Τὸ ἦτορ, verwandt dem hebr. לב (2 B. Mos. 7, 3.), dem römischen *cor* (vgl. *Cic. de orat.* 1, 45. 1. *Tusc.* 1, 9.) und dem deutschen Herz, nimmt seine Ableitung vom Beweglichen in der weiten Natur, auf welche *Il.* 15, 252. anzuspielen scheint. Daher bedeutet es

1) Das Bewegliche im Körper, das Athmen, — athmendes Herz, *Il.* 15, 252. 10, 575. nach dem Bade athmeten sie gestärkter.

2) Das Lebendige, Leben, vgl. *Il.* 5, 250. Dabei das Beiwort φίλον.

3) Siz der Gefühle. Es stöhnt und seufzt in der κραδίη. *Il.* 20, 169., — bei Betrübnifs 9, 9. *Od.* 1, 114. und a. St., bei der Freude. *Il.* 23, 641. *Od.* 23, 53.

4) Siz der Gemüthsbewegungen, *Il.* 5, 670. *Od.* 17, 46. des Zorns, *Il.* 14, 367., der Scheu, *Il.* 15, 554., des Muthes, *Il.* 10, 94.

5) Begierde. So Appetit. *Il.* 9, 701. 19, 307. Vom Drange, 21, 571. *Od.* 1, 316.

6) Siz der Gesinnung. *Il.* 9, 495. 568. 2, 490.

Es kommt den Göttern wie den Thieren zu, und findet seine Stelle theils ἐν στήθεσι, *Il.* 1, 188. theils ἐν φρεσί, *Il.* 8, 415. und einmal auch ἐν καρδίῃ *Il.* 20, 169. Seine Bedeutung ist weder Besonnenheit noch Verstand, nur Siz der Gemüthsbewegungen und der Gesinnung.

Τὸ Κῆρ.

1) Der Herzmuskel, das Herz, welches die φρένες umgeben (*Od.* 19, 516.). Es heifst wie die Brust (ςήθεα, in denen es sizt, *Od.* 1, 341.) rauch und zottig, *Il.* 2, 851. Es lebt (*Od.* 4, 559.) und ermattet. *Od.* 5, 454.

2) Herz als Siz einzelner Gefühle und Affecten, daher a) Siz des Schmerzes. *Il.* 5, 599. 24, 773. *Od.* 10, 247. b) Siz des Grames, *Il.* 1, 491. und der Sehnsucht. *Od.* 10, 485. c) Siz der Freude. *Il.* 4, 272. *Od.* 4, 259. und der Schadenfreude. *Il.* 14, 139. d) Affect der Furcht. *Il.* 12, 45. vgl. 24, 435. e) Affect des Muthes. λάσιον κῆρ die muthige Seele des Tapfern. *Il.* 2, 851. *Il.* 13, 713. f) Affect des Zorns. *Il.* 1, 44. 13, 206. g) Siz des Affects des Hasses. *Il.* 4, 53.

3) Siz des tiefen Gefühls, besonders der Liebe und Verehrung. *Il.* 4, 46. *Od.* 6, 158. vgl. 7, 69. *Il.* 9, 117.

4) Siz jeder Art von Gemüthsbewegung, *Od.* 17, 216. und als Erregung von Gedanken und Endschlüssen πολλὰ δέ οἱ κῆρ ὤρμαινε *Od.* 7, 82.

5) Wunsch und Drang. οὐδέ μοι κῆρ ἤθελ' ἔτι ζώειν καὶ ὁρᾶν Φάος ἠελίοιο. *Od.* 4, 539. vgl. *Il.* 15, 52.

Beigelegt wird es auch Göttern und Thieren (*Il.* 23, 284. den Pferden Achills, 12, 45. den muthigen Löwen); und sein Siz theils durch ἐν θύμῳ theils durch ἐν στήθεσι, theils durch φρεσὶ angedeutet.

Τὸ Μένος.

1) Urbedeutung. Das Bleibende, physisch Ausharrende, wiederholt Gebende — von μένω oder μίμνω, eben daher das Gewalt und Macht Verrathende, sich kräftig Behauptende. So von den Elementen, Feuer und Sonne, von Fluten und Sturm.

2) Körperstärke — Mark in den Gliedern, in starken Thieren (*Il.* 6, 501. in den Armen, 17, 451. in den Knieen). So auch bei ausgezeichneten Tapfern. 2, 287. *Od.* 2, 269. (Unverwüstliches, 22, 96.

3) Tapferkeit als Eigenschaft, *Il.* 17, 156. μένος πολυθαρσές. — Kräftiges Leben — Lebenskraft, die mit dem θυμὸς aufgelöfst wird, *Il.* 3, 294. 5, 296.)

4) Starker Trieb, der zugleich ein starkes Gefühl verräth. *Il.* 24, 198. (*Xen. Cyrop.* 3, 3, 61. mit προθυμία verbunden). Daher ist es sowohl Gefühl des Schmerzes, *Il.* 2, 268. Affect des Zorns, *Il.* 1, 207. vgl. 10, 675. und des Muthes, 5, 2. 17, 156. als auch Begierde, *Il.* 13, 634. bis zur Wuth, *Od.* 2, 305. (Freſsgier, *Od.* 20, 19.).

5. Endlich kommt es auch als Gesinnung, — Starrsinn vor, *Il.* 5, 892.

Verbunden wird es mit ἀλκή. (*Il.* 6, 265. 16, 602.) mit θυμός, (*Il.* 3, 299. 22, 346.) mit θάρσος (*Od.* 1, 321.) und mit ψυχή. (*Il.* 5, 296.) — Nach Homeros besizzen es Götter, *Od.* 16, 269.

Il. 8, 235.; eben so wird es auch Thieren, den Löwen (*Il.* 5, 136.), den Rossen (*Il.* 17, 476.), den Maulthieren, *Od.* 7, 2. den Lämmern (als Lebenskraft *Il.* 3, 295.) und Andern beigelegt.

Dies stellt also ein Wort für Kraft auf, jedoch mehr für physische sinnliche Kraft der Leidenschaft oder der Gewalt und Herrschaft über sich, als für einer von den Seelenkräften.

Wie es überhaupt keine völlige, am wenigsten ursprüngliche Synonyme gibt, eben so wenig sind sie in dieser Reihe von Seelenbezeichnungen mit Hinsicht auf die homerischen Gesänge enthalten. Gäbe es eine Synonymität in den homerischen Gesängen so würde sie nicht nur Mangel an Unterscheidungsgabe in den Beobachtern, sondern auch noch mehr einen Mangel des Unterschiedenseyns in ihrem Geiste verrathen. Wirklich fliessen aber die Gränzen der Seelenerscheinungen in einander; auch werden vom gemeinen Menschenverstande nur verschiedene Arten der Empfindung etc. und Aeusserungen bezeichnet.

Tautologischer Ueberfluſs liegt in der vermeinten Synonymität, daher mehrere Worte beisammen stehen. *Od.* 1, 322. ὁδὲ φρεσὶν ἧσι νοήσας, θάμβησεν κατὰ θυμόν. Allein in den Worten an sich, weder ihrer Entstehung noch ihres Umfangs nach, liegt Tautologie.

Am meisten erhoben sich unter den Seelenbezeichnungen αἱ Φρένες als Siz der Besinnung, θυμὸς

als Vermögen des Wissens und νόος als sinnendes und berathendes Vermögen. Dem Beharrlichen konnte μένος nach seiner Urbedeutung am nächsten kommen. Dem Reinmenschlichen nach standen am höchsten: νόος, welches nie von den Thieren und nur einmal von verthierten Menschen vorkommt (*Od.* 10, 240.), und ψυχή. Keins aller Bezeichnungen aber reichte bis zum Verstande oder gar der Vernunft in unserm Sinne auf, keins zu unsrer abstracten Idee von (intellectueller) Kraft oder Bewufstseyn, und nirgends haben wir wissenschaftlich begränzte Begriffe, sondern meist schwankende Vorstellung von innerer Bewegung zu suchen.

Fast alle uralten und vorhomerischen Worte gingen vom Bewegen aus, wenigstens vom Athmen; dann hielten sie fast insgesammt einerlei Gang, von der sinnlichen äusseren Bewegung zur innern. Alle erhoben sich über das Physische hinaus. Dafs ψυχή sich in jener Zeit noch nicht so hoch als die übrigen Bezeichnungen erhob, dies lag nicht in dem Unvermögen der homerischen Zeit, sondern besonders in den Schranken, die die mythische Ansicht von dem Schattenbilde der philosophischen Association und Fortbildung gesezt hatte.

In der Brust und, obgleich seltner, im Herzen, wo das Helden-Alter am meisten empfand, liefs sich die Seele spüren, noch nicht im Kopfe; denn des Zeus Kopfnicken war nur willkührliche Bewegung eines Körpergliedes. Was in der Seele Körperliches, was Geistiges sey? darnach fragte man nicht, als noch Körper und Geist eng verbunden waren. Die Hauptseelenkraft jener Zeit, das thätige Begeh-

ren war allerdings an den Körper gebunden, bei dessen Zerreissung und Erschlagung jenes kraftvolle Wirken aufhörte. Dies hing aber mit der Stärke der innern Bewegung und des Lebensodems innig zusammen, und ein stärkerer Anhauch gab ihm mehr Gefühl und mehr Thätigkeit.

Erste Periode.

Von der ursprünglichen Herrschaft der Phantasie bis zum Abschlufs ihres Cyklus, — bis zur Periode des vorwaltenden nüchternen praktischen Verstandes.

Von Homeros bis zu den Gnomikern.

Unter den griechischen Wilden, d. i. unter den Pelasgern war im Ganzen der rohe Naturtrieb noch zu vorherrschend, als dafs ein Gefühl für das Menschliche an oder in dem Menschen sich hätte aufregen können. Der Selbsterhaltungstrieb gebar verfolgende Leidenschaften und die durch Collisionen entstandenen Befehdungen erzeugten höchstens nur jene aufgedrungenen und eigennüzzigen Beobachtungen und Erfahrungen, welche im Auflauern des Feindes, in der schlauen Ueberlistung und der scheuen Wachsamkeit sich zeigen konnte. An Ahndung des Menschenwerths war hier um so weniger zu denken, da Menschenmord zur Regel und Mifshandlung, selbst der schwachen Scla-

ven und Frauen, so wie Menschenraub zur Gewohnheit geworden war.

Die erste Spur einer Milderung, vorerst nur der äussern Sitten oder der unmenschlichen Handlungen, waren die Gegenmittel des vom westlichen Phönike nach dem östlichen Attika segelnden Kekrops (1570 Jahre vor Chr.), welcher, der Sage nach, den dortigen Pelasgern zuerst Scheu gegen Todte, Abscheu gegen Menschenmord, und Schonung des weiblichen Geschlechts durch Einführung der Ehe beigebracht haben soll. Indefs dauerten wenigstens unter religiöser Autorität Menschen-Opfer noch bis in das Heroenzeitalter fort.

Eine tiefer eingehende Milderung mufste nothwendig das Gefühl ergreifen, seine Härte erweichen und so ein Mitgefühl für Andre erregen. Vorbereitet war dies schon durch die ersten begränzten Aeusserungen des Geselligkeitstriebes in der Geschlechtsneigung, welche andre Leidenschaften bändigte, die Phantasie wekte und so zu einer Be-geisterung führte. Lyrische Naturausbrüche des leidenschaftlichen Herzens waren die erste Poesie; sie äusserten sich in einer bessern Sprache, so wie in sprechendern Gebehrden. Der uralte pantomimische Tanz in Verbindung mit Gesang und einfachen Begleitungen der kindlichen Tonkunst, war etwas Heiliges und dauerte mit diesem Charakter noch in den heiligen Spielen fort. Handlungen wurden nun dargestellt, welche theils ehemals geschehen (und diese Nachahmung sezte ein Bewufstseyn derselben voraus), theils nur Embleme der innern Bewegungen des Gemüths waren. Dann hob

Religion den Menschen noch höher aus dem thierischen Instinct.

Als besonders wirksam in dieser Hinsicht ist uns eine Erscheinung unter den Hellenen, in dem nördlichen Osten Griechenlands, in Thracien aufgestellt, die Erscheinung des heiligen Sängers Orpheus am Olympos (1300. vor Chr.). Sey er nun gereist und dadurch gebildet worden, was man wohl glauben könnte, oder nicht, er glänzt unter den frühesten Beförderern der Humanität; denn er wirkte auf das Gefühl. Der Grausamkeit und Härte der Thracier flöfste er Abscheu gegen Blut, und nicht blos bei den Menschen sondern auch bei Thieren ein, und öfnete zugleich Mittel, sich von einer solchen Besudelung reiner zu machen, physisch zu reinigen. Die Abschaffung der Blutrache, die Schonung der deshalb Flehenden bändigte das Thier im Menschen eben so als ein Herakles und Theseus die Thiere ausser dem Menschen. So ward Orpheus Bezähmer wilder Tiger und Löwen unter Menschen; dies aber durch den menschlichen Gesang, und durch Scheidung der unreinen Menschen von den reinen in seinen Mysterien, so wie die alten Götter auf dem Olymp ebenfalls menschlicher, d. i. als Menschen personifirt oder vergöttert wurden, und der Kretische Zeus ein Vater der Götter und Menschen ward.

Der republicanische Geist verdrängte indefs die Jonier (1044. vor Chr.) von Athen nach dem mildern Klein-Asien, wo durch mehr Ruhe von aussen und durch mehr Bequemlichkeit des Lebens die Phantasie noch freiern Spielraum und das Gefühl

noch mehr Milde erhalten konnte. Indem aber die Jonier ihre europäischen Stammbrüder an Bildung übereilten, so entstand dadurch eine noch grössere Verschiedenheit in den Menschen, die zu den Stämmen des griechischen Namens gehörten, und eben diese Mannichfaltigkeit mufste das Bedürfnifs und die Fähigkeit der Menschenbeobachtung wecken und schärfen, vollends bei Sängern, die als Reisende viel sahen.

Gerade dies finden wir nun in den beiden Gesängen, welche den Namen Eines Sängers, des Homeros tragen. Allein bei ihnen hat man insbesondere bisher weit mehr die theoretischen Seelenbegriffe als die gesammte Menschenkunde ergriffen, die ältere, mehr Thätigkeit darstellende Iliade von der mehr Zartheit und Humanität verrathenden Odyssee nicht genug geschieden, noch weniger sich bei der Menschenkenntnifs des Homeros die sehr verschiedenen Menschengemälde in ihm gestanden.

Die neueren Schriften über die homerische Psychologie sind folgende:

J. H. J. Köppen's erklärende Anmerkungen zum Homer. Hannov. 1792. 1 Th. S. 9.

Car. Wilh. Halbkart, Psychologia homerica, seu de homerica circa animam vel cognitione vel opinione commentatio. Zullichaviae, 1796. 8. Hier ist mehr auf die rationale Psychologie, selbst auf den Zustand der unsterblichen Seele im Hades gesehen, als auf empirische, nicht auf die Menschen überhaupt, auf deren Eigenschaften, Charakteristik und Unterschied von den Thieren. Es hat der Verf. mehr die Keime der

der Psychologie im Homeros als an ihm bemerkt; er hat das Vor- und Nachhomerische, den Volksglauben und das Dichterische oder Mythologische nicht genug geschieden, also noch zu eng gefafst. Statt der Ausführlichkeit über das Lokal der Unterwelt wäre genauere Bestimmung der Bezeichnungen von Seele und der ganzen Menschennatur zweckmässiger gewesen. Wenigstens hätte man eine vollständigere Aufzählung und naturgemässere Anordnung der Bedeutungen von den Ausdrücken für Seele erwarten dürfen. Der Verf. läfst Hom. das ganze Leben hindurch sich auf Psychologie legen, und beurtheilt ihn weder kritisch noch mit Bestimmtheit.

J. Ch. Fr. Wezels griechische Sprachlehre. Liegnz, 1798. S. 363—379. enthält mehrere gute Bemerkungen über die ursprünglichen Bedeutungen mehrer homerischen Seelenbezeichnungen.

J. A. Steger's Mythologie der Griechen und Römer auf einen allgemeinen Grundsaz zurükgeführt. Berlin, 1800. 8. Der zweite Theil enthält Anthropologie S. 57—98. — Der Verf. vermischt alte homerische und spätere Mythen, und scheidet keine Stufen in den anthropologischen Sagen.

Mart. Gottfr. Herrmann's Mythologie der Griechen für die oberen Classen der Schulen. Berlin, 1801. 8. Die zweite Unterabtheilung der Abhandlung enthält: anthropologische und moralische Mythen der vorhomerischen Welt, nebst verschiedenen Reflexionen über die Fortschritte des Menschen in der Cultur S. 472—547. Nicht nur Beweise mangeln dieser Schrift, sondern sie verbindet auch mit Kürze zugleich Oberflächlichkeit.

Die homerische Menschenkunde verdient desto mehr eine nähere Erwägung, da alle Griechen ihre Elementarbegriffe und ganz besonders die von den Menschen - Stämmen aus ihrem heiligen Homeros schöpften, und da man die griechischen Menschen selbst aus dem Homeros noch oft sehr einseitig betrachtet.

A. Allgemeine Homerische Ansichten und gemeinschaftliche Prädicate der Menschen überhaupt.

1. Menschen in ihrem Verhältnisse zu den Göttern.

Aus den allgemeinen Eigenschaften der Götter lassen sich auch die allgemeinen Eigenschaften der Menschen erschliessen oder vielmehr ablesen, um so mehr, da die Menschen den Göttern bis zur völligen Verschmelzung ähnlich waren. Diese erste Götterähnlichkeit der Menschen sezte aber nicht viel voraus, da die ersten Götter noch nicht Musterbilder waren.

Auf der Erde überhaupt wohnen zwei Geschlechter, a) ein göttliches der Unsterblichen, d. i. mit ausdauerndem unverwüstlichem Körper, b) ein menschliches der Sterblichen, *Il.* 6, 180. 12, 242. vgl. 5, 440. f. Sie bilden gleichsam zwei verschiedene Menschen - Racen. Selbst den äussern Gegenständen der Natur lieh der vergöttlichende Mensch, zwar noch nicht sogleich menschliche Gestalt, wohl aber zuerst menschenartige Triebe.

Manche Eigenschaften sind Beiden gemein.

Beide haben a) Körper, und zwar gleichgebaute Körper, selbst von verschiedenem Geschlecht. Daher sind sie gleichermüdlich, gleichverwundbar. Beiden leuchtet Eine Sonne, *Od.* 3, 1.

b) Gleiche Schranken, gleiche sinnliche Bedingungen, gebunden an Zeit und Ort, abhangig vom Zufalle, wie von einer äusseren Nothwendigkeit, — gleiche Lebensweise. Auch sind Beide Täuschungen preis gegeben. — Götter und Menschen schlafen und haben unruhige Nächte, *Il.* 2, 1. f.: Beide essen und trinken und schlafen gern, *Od.* 1, 26.; Beide pflegen der Liebe; Beide haben ihre Wohnungen und Lieblingsplätze.

c) Gleiche Gefühle, — gleichsinnliche und aus gleichen Ursachen, — angenehme und unangenehme. Auch Götter sind nicht ganz glüklich, werden in ihrem Genusse oft gestört.

d) Gleiche Bedürfnisse und Neigungen, Affecten und Leidenschaften. — Beide lieben Gesang und Musik, Parfüms und Galanterieen. Auch die Götter freuen und betrüben sich, auch sie lügen und betrügen.

Andre Eigenschaften unterscheiden Beide.

a) Die physische Nahrung und so auch das Blut. Der Götter Körper ist feiner. Eben daher auch ihre Körper grösser, gewandter bis zur Unsichtbarkeit, und schöner und ausdauernder auch in dem jugendlichen Reize. Es haben die Götter schnellere und weitere Schritte, *Il.* 14, 20. Bliz - und Vogel - Schnelle, *Il.* 4, 75. *Od.* 5, 51. Die Götter le-

ben länger, obgleich noch nicht unsterblich in unserm Sinne.

b) Der Götter Gefühl ist im Ganzen ungetrübter. — Sie sind seliger, d. i. sorgloser und ihr Leben müheloser. *Il.* 6, 138. 24, 525.

c) Das Erkenntnifsvermögen der Götter unterscheidet sich unter den drei Vermögen am merklichsten von dem der Menschen. Sie sehen und hören weiter, ihr Gedächtnifs hält mehr fest, ihre Phantasie ist schöpferischer, ihr Verstand wenigstens in Manchem, besonders in der Zukunft, weitumfassender; sie wissen mehr, weil sie mehr erfahren, und sie haben mehr erfahren, weil sie länger gelebt haben. Ihre Klugheit hängt von ihrem Alter ab. *Il.* 3, 353. 15, 165. Auch ihre Kunstgeschiklichkeit ist grösser, weil sie geübter und fertiger werden konnten.

Doch können auch die Menschen den Göttern ähnlich werden so gut als den Thieren (denn Vergöttlichung wie Verthierung von Menschen belegen die homerischen Gesänge durch Beispiele. *Od.* 10, 237.). Doch vergöttlichen die Menschen sich nicht sowohl selbst, (dies wäre sogar Anmassung, obgleich manche Sterbliche schon die Unsterblichen überlisten) als die Götter die Menschen durch Verschönerung, Verjüngung, Versezzung, Beflügelung ihrer Körper. Manche Sterbliche werden vergöttert, z. B. ein schönes Weib, *Od.* 5, 334. So waren die Menschen der alten Zeit, ein stammhaftes Geschlecht der Heroen schon halbgöttlich, und noch lebten Götter und Menschen in Bluts-Verwandtschaft und sehr vertrautem Umgange. Zeus erscheint als Vater aller Menschen. So kehren die Götter bei den Sterblichen, namentlich den Gutgesinnten ein. *Od.* 7, 80. 19, 484.

2. Menschen in ihrem Verhältnisse zu einander, oder, wo nicht allgemeine, doch herrschende, Prädicate aller Menschen im Homeros.

Als Sterbliche, Schwächere, Eingeschränktere, Unerfahrenere waren die Menschen natürlich auch bei den freien Joniern als abhängige Wesen gedacht. Daher heissen sie

a) überhaupt: kurzlebende, *Il.* 19, 328. Hinfällige, 21, 464. den Blättern gleich und schon darum Unglükliche, 22, 31. Bejammernswerthe, 13, 569. 17, 446. Jammerbeladene, — kümmerlich Lebende, 24, 525. besonders am Magen Hungerleidende, *Od.* 15, 342. Doch sezt eben diese Beobachtung zugleich die Anerkennung mancher Bedürfnisse und zwar desto mehr voraus, je dringender sie waren, und je mehr ihre Nichtbefriedigung schmerzte. Daher finden wir sogar Verwünschung der Geburt, *Il.* 22, 481.

b) Sie heissen insbesondere: die weit über die Erde verbreiteten, und auf ihr umherreisenden und, — was den Griechen schon früh charakterisirte, — die verschieden sprechenden Menschen. Das feinere Organ und die Gefühls-Erregbarkeit des Griechen hatte früh einen Sinn für Menschenstimme, nicht nur in todten Gegenden, *Od.* 6, 119. f. sondern auch unter Men-

schen. Fremde hiefsen ihm Anders-Redende, βαρβαρόφωνοι.

c) Noch psychologischere Merkmale waren von ihren herrschenden Affecten und Neigungen entlehnt; also entweder

die Furchtsamen, Schauerfühlenden — und die Argwöhnischen und Eifersüchtigen, *Od.* 7, 307.

oder die Schwankenden und Veränderlichen, Unbedachtsamen und Leichtsinnigen, *Od.* 18, 135., sogar unter allen Lebendigen, *Il.* 18, 129.

B. Homerische Ansichten der Verschiedenheiten der Menschen.

Die Verschiedenheit mufste unter Griechen sehr früh da seyn, bei verschiedenen Stammvölkern aber noch mehr sich weiter entwickeln; denn kein Grieche sah dem Andern innerlich ähnlich, und nie waren Griechen gleichförmig in ihrer Thätigkeit, eben weil diese harmonisch war.

Ihre erste Unterscheidung der Menschen war aber mehr eine gedichtete als eine beobachtete, die Unterscheidung derselben von den Göttern. Indefs lag derselben immer die Beobachtung eines der auffallendsten Unterschiede, nemlich des äussern zum Grunde, die man von manchen noch alten ungeschwächten Stämmen abgezogen hatte, welche stärker, kraftvoller, mächtiger und reicher waren als die gegenwärtigen Menschen. *Il.* 9, 401. 5, 303. 12, 380—383. Auch der im Alter

Ergraute war damals noch flinker, aber auch religiöser, 23, 789—791.

Begründet ward die Verschiedenheit der Menschen, a) vorerst noch immer durch ihre physische Abstammung, durch ihre Verwandtschaft und selbst Liebschaften mit den Göttern oder Menschen überhaupt oder insbesondere. Nun waren selbst die Götter bereits von einander verschieden, darum auch Jene.

Schon unter den einzelnen Göttern und Göttinnen findet sich Verschiedenheit, welche dann auch ihren besondern Lieblingen unter den Menschen eigen war. Ihre Charakteristik gibt uns ein Bild der Zeiten und der Menschen, und ihre Verschiedenheit läfst sich schon aus der griechisch-homerischen Theologie ablesen; sie nemlich nicht aus einem physischen, sondern historischen Standpuncte betrachten.

Unter den männlichen Göttern bildete der griechische Beobachtungsgeist in Zeus die damals höchste menschliche Hoheit aus, d. i. Ehrfurcht einflössende gewaltige Obermacht, die auch Fremde schüzt (ἱκετήσιος). Sein Sohn Apollon erzeugt Dichtergeist und Ahndungsgeist, begeistert und gibt Gesang — selbst ein Bild jugendlicher und muthiger Begeisterung. Hephästos, ein andrer Sohn des Zeus, erscheint als Lustigmacher auf dem Olymp und als künstlicher Metallarbeiter, obgleich gebrechlich, doch gewandt. — Ein dritter Sohn des Zeus, Ares, repräsentirt den wilden, tollkühnen, brutalen Blutdurst der Krieger, ist Schreckensverbreiter.

Ein vierter, Hermes — das Bild des männlichen Anstandes, der Ueberredungskunst eines Geschäftsträgers. — Der erste Bruder des Zeus, Poseidon, ebenfalls ein alter, wilder Erd- und Meererschütterer, — der Vater und Führer der Schiffenden.

Unter den weiblichen Göttern stellt die Gemahlin des Zeus die Härä, das Bild eines stolzen, herrschsüchtigen, zänkischen, eifersüchtigen und listigen Weibes auf. Pallas repräsentirt die kluge List und gewandte Weisheit mit kriegerischer Tapferkeit, und insofern ein Mannweib oder eine weibliche Heroine; doch zugleich Athene, das Bild der Erfindsamkeit in weiblichen Kunstarbeiten (neben ihr Musen). Die Artemis ebenfalls noch männlich wurde als nächtliche Jägerin gedacht. Die Tochter des Zeus, Aphrodite war das Bild eines schmachtenden, lächelnden und schmeichelnden, aber auch weichlichen, veränderlichen, trügerischen Weibes (neben ihr die Charitinnen.); Hebe, das Bild der wirthlichen Jungfräulichkeit. Fürchterlich weibliche Wesen, denen die bitterste Rache übertragen war, — heissen Persephone, die Erinnyen.

Diese verschiedenen Götter begründeten nun auch die Verschiedenheit der Menschen und zwar auf mehr als eine Art.

Von den Göttern überhaupt erhielt der Mensch schon bei der Geburt (ἐκ γενετῆς) seine Gabe (δώρον) *Il.* 24, 527. f.; doch war diese Gabe weniger Geistes- als Schiksals-gabe; ein günstiges oder ungünstiges Schiksal, *Od.* 4, 207. Auch galt es schon hier viel, ob man von glüklichen Aeltern

geboren sey, *Il.* 22, 481., oder von einem berühmten Vater, *Od.* 1, 209. Wenige Kinder werden besser als der Vater, *Od.* 2, 276. f. doch wünscht dies Hektor von seinem Sohne, *Il.* 6, 477. Aeusserlich hielt man doch den Telemach für eines edlen Vaters Sohn, *Od.* 18, 219.

Auf die erste innere Verschiedenheit der Menschen hatte einen merklichern Einfluss die Mutter. Dies schon durch ihre Nahrung. Ausgezeichnet war, wer am Busen der Göttinnen genährt worden war, *Il.* 24, 58, f.; trozzig wurde, wen eine starrsinnige Mutter nährte, *Il.* 5, 892.; grausam, dessen Mutter ihn mit Galle tränkte, *Il.* 16, 203. So ging also selbst Gemüthsart von Aeltern über.

Von einem Gott gepflegt oder Gottähnlich, ja göttlich hiessen alle Tapfre, besonders Anführer und Stammesobere, Διοτρεφεῖς. Götter inspirirten auch die Einzelnen mit höherm Muthe, Alte erzogen die Kinder, *Il.* 16, 191. f. So Phönix, *Il.* 9, 445. 448. f. Sie hüteten Heerden oder übten sich in Waffen und in der Jagd. M. Vgl. *Feith. antiq. Homer.* p. 408 und 415.

Noch andre Verschiedenheiten begründeten nun die verschiedenen praktischen Bildungsstufen, Beschäftigungs- und Lebensarten der Menschen. Diese mussten die Gleichförmigkeit in der Nation noch mehr aufheben. So finden wir hier schon folgende Verschiedenheiten und Modificationen:

1. Ganz ungebildete, rauhe, wilde Völker, — frevelnd gegen Fremdlinge, — keke Räuber, ἄγριοι,

ὑβρίσται, *Od.* 1, 198. 6, 120., Seeräuber, *Od.* 15, 425.

2. Halbgebildete und Humane, φίλοξεινοι — νόος θυμδής. *Od.* 6, 121. (beide Worte nur in der Odyssee), doch ohne Kenntniſs des Meeres und Salzes, *Od.* 23, 267. oder einfach Lebende, Milchzehrende Hippomolgen. *Il.* 13, 6.

3. Verfeinerte und Trügerische, wie die Phöniker, *Od.* 15, 415., oder Empfindsame (ἀλφήσται, *Od.* 13, 261.), oder gewandte Handelsvölker, wie die Phäaken, von denen es *Od.* 8, 559. 560. heiſst, sie kannten nicht blos die Stärke jeder Nation, sondern sie wuſsten auch von selbst den Sinn und die Gedanken der Reisenden, so wie der Gereiste, der viele Wohnplätze und Gesinnungen der Menschen kennen lernte, (*Od.* 1, 3.) ein Erfahrner schien.

Unter den Griechen selbst aber kannte man damals:

1. verschiedene Beschäftigungen, abgesondert — als Krieger oder Jäger, Seeräuber, Ruderer, Schmiede und mechanische Baumeister und Künstler, Aerzte und Priester, Seher und Sänger. Vgl. vorzüglich *Od.* 17, 377. — Tänzer und Kitharenspieler hielt man damals für weichlich und weibisch. *Il.* 3, 54. vgl. 24, 261.

2. verschiedene Stände — Bettler, Fürsten (*Od.* 4, 692.) und Sclaven, welche geraubt oder erbeutet waren, (*Od.* 1, 430.). Die gröſste Anzahl der lezten bestand freilich aus Nichtgriechen, und

sie hatten meistens Geschäfte der Handwerker. Durch die weiblichen Sclavinnen konnten die Hausfrauen sich fühlen. (vgl. Hartmann Kulturgeschichte etc. 1, 240. f.). Sie besorgten meist den Ackerbau und wurden nicht selten gemiſshandelt (*Feith antiq. Hom.* 264.). Freilich konnte dies den Menschenwerth damals nicht aufhelfen. Die Höheren erschienen immer als Erhabenere in jeder Hinsicht.

Die Verschiedenheiten der Menschen-Alter waren schon in einigen auffallendern Zügen beobachtet.

1. Kinder wurden überhaupt öfter mit Weibern in Hinsicht auf Schwäche des Körpers und Gefühls verglichen. Doch hatten die Griechen einen liebenden Sinn für beide; daher oft das Prädicat: liebe Kinder. Eben so werden Weiber und Kinder als blühend bezeichnet. *Il.* 22, 423. Das nächste Prädicat ward immer in der Schwäche gesucht. Kinder sind ungeübt im Sprechen und Handeln, (nach der doppelten Bestimmung zum Sprechen und Handeln, *Il.* 9, 440. *Od.* 4, 418.), — daher sprachlos, oder lallend und schwazzend, oder unbehülflich, (z. B. im Speise-Verschütten, *Il.* 9, 487.). Daher heiſsen die Knabenkräfte schwach und zart, welche einen Esel aus der Saat durch alles Zerschlagen ihrer Stöcke auf ihm, kaum von der Stelle bringen können, *Il.* 11, 558. f.

Sie heiſsen ferner einfältig, nichts merkend, und auch daher sorglos und unbesonnen. Νηπίοι. (Sogar schon ein Wort für Kinderei, νηπιάα, finden wir *Od.* 1, 297.).

Sie sind schüchtern. So verbirgt sich der Schuzsuchende, scheue Knabe hinter der Mutter. *Il.* 8, 271. So fürchtet sich der kleine Astyanax vor dem Helm seines Vaters Hektors mit Pferdemähnen, lehnt sich an den Busen der Amme und fängt an zu schreien, als der Vater die Hände nach ihm ausstrekt, *Il.* 6, 400. f.

Sie sind anhänglich an bekannte Menschen. So ist des Vaters Fortleben erwünscht, *Od.* 5, 394. So wollte Achilles als Knabe mit keinem Andern zu Tische gehen, noch bei einem Andern im Zimmer bleiben, als mit seinem Erzieher Phönix, *Il.* 9, 481. f. So laufen Mädchen der Mutter nach und ziehen sie beim Kleide, bis sie sie nimmt, *Il.* 16, 6—10.

Sie sind spiellustig. — So spielt der Knabe mit Füssen und Händen in dem Seesande, *Il.* 15, 362. — Muthwillig; — so necken die Knaben die Wespenschwärme, *Il.* 16, 259. f. Mädchen dagegen schleppen sich mit Gold, *Il.* 2, 872.

Sie sind kindisch; — daher werden noch unüberlegte Erwachsene mit ihnen verglichen und von ihnen benannt (νηπίοι) *Od.* 4, 371. *Il.* 7, 401. 12, 127. 20, 264 u. a. St.

2. Jugend. Hier ist vor Allem der frühe griechische Schönheitssinn bemerkenswerth. — Das nächste Prädicat der Jugend ist: — Blühende Jünglinge, und so der Gottheit Gleiche. Die gröfste Grazie derselben fand man in den reifenden, wie in den Milchbärtigen, *Il.* 24, 348. *Od.* 10, 279. Das idealische Bild eines solchen Jünglings war daher der schöne Ganymedes. Dagegen wurden die

Titanen als unreife Jünglinge, mithin auch als noch nicht ganz starke gedacht; denn von ihnen heifst es: Noch braunte sich nicht ihr Haar in schönes Gekräusel.

Ein andres Prädicat war: stark. Daher die eigentliche Blüthe des jungen Helden mit der höchsten Stärke, wie mit dem reifesten Körper verbunden gedacht wurde. *Il.* 13, 484. 16, 857. Uebrigens wurde er gedacht als tapfer, feurig, zuweilen übermüthig, zuweilen auch noch unerfahren, unstät (*Il.* 5, 105.) und unbedachtsam, wie einmal selbst Telemachos. Von demselben wird noch gesagt, er habe auf einmal Entschlossenheit in der Periode der Mündigkeit gefühlt und freimüthig zu den Freiern, wie zur Mutter gesprochen, und dem Selbstgefühle, dafs ihm das Hausrecht und das Wort als Mann gebühre, indefs die Weiber an den Weberstuhl gehörten, *Od.* 1, 359.

Zugleich aber ahndete man etwas Nothwendiges durch Vergleichung der Jugend mit dem Alter. Wer einst Jüngling war, hiefs es, mufs auch das Alter erfahren. *Il.* 4, 320. 321. — Als Jüngling war man unstät, tollkühn; im Alter blikt man vor und hinter sich und so geschieht Beiden am besten, *Il.* 3, 108. Hierin liegt die Ahndung, dafs die Menschheit aus mehrern Altern bestehen müsse, um vollendet zu seyn.

Jungfrauen schrieb man zartes Gefühl zu; ἀταλὰ φρονέοντες, *Il.* 18, 567. Die Nausikaa wird als ein Mädchen geschildert, welche zwar viel davon sprach, wie viel sie für ihre Brüder zu thun

habe, die immer gepuzt gehen wollten, (*Od.* 6, 63.), die aber dennoch nicht wagte, das Wort: Vermählung oder Hochzeit auszusprechen bei holder Schaam. *Od.* 6, 57.

Das Ideal der homerischen männlichen Jugend ist übrigens Herakles, das der Jungfräulichkeit dagegen, in welcher Munterkeit mit Grazie gepaart war, Hebe; Beide vergöttert.

3. Greisenalter. — Nicht minder früh traf die Beobachtung auf die Schwäche des Greisenalters (*Il.* 8, 103. *Od.* 2, 16. u. a. St.), doch sagt schon Homeros, das Alter sey schwach am Körper, nicht aber dessen θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι Φίλοισιν. *Il.* 4, 313. f. Nestor schildert drauf die trefliche Seite des Alters, erinnert an die Naturordnung. In einer Zeit, wo physische Stärke Alles galt, mufste das Alter traurig heifsen, daher schmerzt es verhindernd, *Il.* 23, 623: und wird beklagenswerth. 643. Glüklich heifst daher derjenige, welchen das Alter bei seinen Besizzungen überschleicht. *Od.* 1, 118. Als charakteristische Zeichen des Alters sah man an, dafs die Alten berathen sind und gern Rath ertheilen, *Il.* 4, 323. *Od.* 2, 16. *Il.* 17, 325., dafs sie redselig sind, πολύμυθοι, und nur selten eine Ausnahme davon vorkommt. *Il.* 3, 214. 215. Man fand die Alten furchtsam, *Il.* 13, 470. vgl. 360. und religiös, *Il.* 5, 149. Schon bemerkte man unreife Greise, welche überzeitig durch Sorgen und Krankheit grau geworden waren, ὠμογέροντες, *Il.* 23, 791. Man vgl. ὠμὸν γῆρας, *Od.* 15, 356. — *Od.* 19, 360. αἶψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγηράσκουσιν.

4. Geschlecht. — Die Beobachtung fiel mehr auf das männliche als das weibliche Geschlecht und dafs in den Heldenzeiten des Kraftgefühls das männliche Geschlecht noch immer viel mehr gelten mufste, als das körperlich schwächere Weibliche, läfst sich erwarten. Dennoch sind neben der grösseren Zahl von Mannern auf dem Schauplazze der homerischen Gesänge auch edlere Frauen aufgeführt. Ein Kennzeichen fortgeschrittener Cultur liegt sogar darin, dafs das weibliche Geschlecht nicht mehr mit beschwerlicher Arbeit belastet wird, das Mahlen des Getreides, eine Handarbeit, ausgenommen.

Der für uns liebenswürdigste Charakter aller homerischen Helden liegt in Diomedes; denn erhabner, fester Sinn paart sich in ihm mit tapferm Muthe und Gutmüthigkeit. M. Vgl. *Schweigger Diss.* 3. *de Diomede Homeri. Erlang.* 1808. 8. — Eine Specialcharakteristik der einzelnen homerischen Helden, streng im Geiste der heroischen Welt genommen könnte hier Vieles aufhellen. Das Verhältnifs der Männer zu den Frauen war damals schon hervorgehoben und jenen lag es ob, diese zu schüzzen, (*Il.* 5, 487. vgl. 6, 360.). Vaterland und Weib und Kinder waren ihnen Eins, (*Il.* 5, 210.), wie überhaupt viel Familientheilnahme statt fand. *Il.* 9, 584. Dennoch nährte auch die Absonderung beider Geschlechter noch oft die Rauheit der Mannheit länger.

Die Weiber und Kinder fand man an Schwäche gleich. Männliche Geschäfte, wie der Krieg, glaubte man für Weiber nicht angemessen, *Il.* 5, 348. dagegen passend die lieblichen Geschäfte der Hoch-

zeit, 428. Ihnen war es anheim gestellt für die Männer zu beten, *Il.* 6, 115. und die Männer zu pflegen. *Il.* 6, 265. Auch Besänftigung erwartete man von ihnen, wie Hektor den Bitten seines Weibes widersteht und sie nach Hause zur Spindel und den Hausgenossen verweifst, *Il.* 6, 440. 590. Ein weibischer Mann ward freilich leicht durch Weiberworte bestochen. Il. 6, 332.

Das Weib erschien gefühlvoll, sorgsam wacht es über das schlummernde Kind, *Il.* 4, 130. und arbeitet für ihre Kinder, *Il.* 12, 435 (Bild der Mutterliebe, *Il.* 22, 491). Die Gattin weint beim Tode ihres Gatten, *Od.* 14, 130. Mit dem furchtsamen Weibe werden Feige verglichen. *Il.* 18, 163. Die Bildung der Weiber ging höchstens auf Geschicklichkeit in Arbeiten, *Il.* 9, 390., und nur die Amazonen zeigten ihre männlichere Perfectibilität. *Il.* 6, 186. Zartgeschaffen heifsen die Weiber (θηλύτεραι) und nichts gilt für ungeheurer und schaamloser als eine Mörderin des Trauten ihrer Jugend, *Od.* 2, 429. f. Die Eifersucht der züchtigen Gattin fürchtete schon Odysseus, *Od.* 1, 433., so wie Weiberränke gekannt wurden *Od.* 11, 119. 437.; so wie die weibliche Neugier, *Od.* 1, 416. und die Eifersucht auf Schönheit, *Od.* 5, 213. Nach *Od.* 11, 441. ist Weibern nie zu trauen, obgleich dies der von Weibern betrogene Agamemnon äussert, vergl. 455.

Schon individualisirte man die Weiber mehr und fand charakteristische Eigenschaften; so Wärterinnen und Schafnerinnen, *Od.* 1, 139. f. Das Geschlecht der Mütter erhielt Auszeichnung, *Il.* 9, 491.

491. 1, 362, so wie diese die Erstgebornen als Lieblinge vorzogen.

Verhältnisse der Thiere zu den Menschen.

1. Thiere an sich beobachtete man schon als etwas Aeusseres, doch schärfer. Auf das Wild lauerte selbst eine Göttin (Artemis, θηροσκόπος). Leicht konnte man das schnelle Forteilen der Vögel (*Od.* 1, 321.), die Schnellfüfsigkeit der Hunde (*Od.* 2, 11.), wie das schwerwandelnde Hornvieh (*Od.* 1, 92.) und um so leichter bemerken, da körperliche Gewandheit Viel galt. — Sodann bemerkte man auch mehr den Ausdruk des Innern an den Thieren und verglich die Menschen damit. So verglich der Dichter das Aeussere und den Gang des Odysseus, der breitschultrig war, und in den Schaaren der Helden umherging, mit einem Widder oder dickwolligen Bocke, welcher durch eine Heerde wandelt, *Il.* 3, 197.; so den sich langsam und bedächtig vor allen auf ihn gerichteten Pfeilen zurükziehenden Ajas mit dem bedächtigen Schritt eines Esels, der troz der Schläge der Knaben stehen bleibt. *Il.* 2, 557.

Besonders gab es gewisse edlere Thiere, mit denen man nicht nur die Stärksten und Schönsten, sondern auch die muthigsten Menschen verglich, und unedlere, mit denen man feige oder nichtswürdige zusammenstellte. Dies war der erste Grund der nachherigen Thierfabel. So der Muth eines Löwen; daher θυμολέων. Besonders suchte man etwas Sprechendes in dem Auge. So bestand nicht nur Schönheit in einem grossen Auge, βοῶπις,

Il. 1, 551., sondern es lag auch in ihm oft der Ausdruck der Keckheit, daher der Unverschämte Hundsaugen (κυνὸς ὄμματα, wie Hund ein Schimpfwort war, *Il.* 20, 448.) und den Muth eines Hirschés (κραδίην ἐλάφοιο) hatte. *Il.* 1, 159. 225. 3, 180. 6, 544.

Troz dieser Vergleichung des Thieres mit dem Menschen war der Mensch doch jezt schon mehr als das Thier und war gleichsam (wie schon Schmid's psychologisches Magazin, Bd. 2. S. 12. richtig bemerkt,) eine Sammlung sämmtlicher durch alle Thiergeschlechter verbreiteter Eigenschaften. Die Analogie wirkte hier schon stark mit. Wenn also der begeisterte Sänger der Ilias dem Menschen bald die Stärke des Löwens, bald die Gewandheit der Schlange, bald eine andre Thiereigenschaft beilegt, so ist dies nicht versinnlichte Darstellung von dem ihm eigenthümlichen Kräften, die mit den Kräften jener Thiere eine, freilich oft nur ferne, Aehnlichkeit haben, sondern hier noch Glaube an Verwandtschaft, ja jezt sogar an Gleichheit der thierischen und menschlichen Wesen. Und auch dadurch sank der Mensch nicht; denn die Thiere hatten noch damals etwas Göttliches. Man traute den Thieren Gefühl zu und fand in manchen Thierstimmen etwas Vorbedeutendes. So gab es sogar Götterrosse, Götterhunde und göttliche Ungeheuer, einen Ueberrest früherer Thierfurcht und Thierverehrung. So hatten auch die Götter ihre Rosse, die sich wie die Götter von Nektar und Ambrosia nähren, die mit Wind- und Blizschnelle laufen und unsterblich sind, die sogar sprechend sich zu äussern wissen, selbst in Ahndungen

der Zukunft. So weinten des Achilleus Rosse, als sie hörten, ihr Wagenlenker Patroklos sey von Hektor gemordet, Il. 17, 426. f. So wird ihnen (436. 437.) sogar Sehnsucht nach ihrem Lenker beigelegt. Nachher (456.) werden sie vom Zeus mit neuer Kraft inspirirt. So bekam das eine Streitrofs desselben, Xanthos, welches sein Haupt abwärts neigte, Sprachton von der Here, (Il. 19, 408.) und spricht dort ahndend das Verhängnifs von einem Gotte aus. Sogar eine Mischung der Rosse und Menschen in der Gestalt nahm man in den Centauren an, und Chiron, der Erzieher vieler Heldensöhne gehörte zu ihnen. Ganze Heerden göttlicher Stiere und Kühe finden wir; das Fleisch der von Odysseus geschlachteten Stiere brüllte (prasselte) am Spies. Mit Stierköpfen dachte man sich Flufsgötter. Dem Instinct des Hundes traute man die Ahndung eines Gottes in jeder Verkleidung zu, besonders Hephästos Hunde. Man bemerkte den feinen Gesichtssinn des Luchses. Vögel scheint man sogar wo nicht für verständigere, doch für ahndungsvollere Wesen gehalten zu haben als andre Thiere und selbst Menschen, weil sie den Göttern näher waren. Später leitete man Thiere von verwandten Menschen ab.

Pathognomische Beobachtungen.

Die Pathognomischen Beobachtungen, welche in den homerischen Gesängen gefunden werden, sind mehrentheils sprechend obgleich noch nicht eigentlich physiognomische. Diese und andre alte Dichterwerke können oder sollten die Grundlage für das

Studium der natürlichen Mimik werden, welche die conventionelle Cultur so sehr unterdrükt hat oder bei kleinen Zügen übersehen läfst. Jede innre Bewegung wurde in jener Zeit geäussert und stark geäussert, daher sie sich auch kenntlicher mahlen konnte.

Das erste, was man bemerkte, war der Ausdrük der Leidenschaft, oder wenigstens des Affects, des Zorns, des Muthes, dann erst des charakteristisch äusseren Ansehens, z. B. der Farbe und äusseren Bildung, (wie der bräunliche Menelaos, *Od.* 1, 235., die lockige Nymphe, *Od.* 1, 86. die hauptumlokten Achäer). Bald zog man auch das Auge zur Beobachtung als sprechenden Theil. So finden wir den entsezlichen Blik der Gorgo, *Il.* 11, 36., von Feuer brennende Blicke, *Il.* 12, 466., rollende Augen des starken Löwens, *Il.* 12, 42., Augen voll Mordlust, *Il.* 9, 257. und Zorn, *Il.* 19, 16. So fand man Bedeutung in der Farbe der Augen (in dem Blauen der Athene, *Od.* 1, 222.) Der Gram verhüllt nach *Il.* 11, 249. die Augen, so wie Augen der Sterbenden verdunkelt, *Il.* 16, 790. und umnachtet werden, *Il.* 5, 659. Man hatte das Scheelsehen bei denBittenden bemerkt, (vgl. *Il.* 9, 502.) fand in dem Hinrichten des Bliks auf Etwas Augenweide, *Od.* 11, 451.

Den Ausdruk des Zorns zeichnet Homeros *Od.* 2, 80. Im Zorn wirft er das Scepter zur Erde, mit hinstürzender Thräne, und Erbarmen ergreift die Versammlung. Schweigend sassen nunmehr die Andern. — Der Zornige schreitet rasch einher, *Il.* 13, 17, wie die Begierde Fufs und Hände hebt. *Il.* 13, 77.

Der Furchtsame verändert die Farbe, ihm zittert das Herz, es wanken ihm die Knie, die Zähne klappern und er sinkt auf seine Füsse ein, *Il.* 13, 278. 10, 375. Der verzweifelnde Agamemnon seufzt und rauft sich die Haare mit der Wurzel aus, *Il.* 10, 15. Andre schlagen an die Hüften, *Il.* 16, 125. 18, 31. — Die Neugier wird charakteristisch gezeichnet, stillschweigend mit geöfnetem Munde.

Mimisch sind hier mehrere Worte, namentlich für Begierde, wie ἴημι, sich fortbewegen, — begehren. Das Aeussere in den Bewegungen und selbst die kleinsten und unbedeutend scheinenden wurden sorgsam aufgefafst. So stüzt sich der Schlafende auf den Ellenbogen, *Il.* 10, 80. so umfafst der Bittende die Knie; so die Zeichnungen des Lachens, *Il.* 15, 100., welches den Zorn hemmt. *Od.* 21, 376.; die Gemälde sanfter Wehmuth, *Il.* 6, 466. und der Freudenthränen, *Od.* 16, 215.

Einzelne psychologische Erscheinungen.

Die einzelnen Vermögen der Seele, welche die spätere Philosophie schied, zeigt auch die homerische Poesie schon verschieden, nur nicht als Vermögen, auch nicht wesentlich verschieden, sondern nur als verschiedene Bewegungen und Thätigkeiten, und unter diesen vor Allen die Begehrenden *).

*) Bardili sagt a. a. O. in Hauffs Philologie: S. 123. „An Ausdrücken für einzelne Gemüthskräfte ist die Sprache der Fabelwelt äusserst (?) arm; sie hat noch zu viel mit dem Ganzen (?) zu thun, als dafs der Theil getrennt von ihm schon sehr konnte beachtet werden.

Dafs oft tautologischer Ueberfluſs besonders bei Beschreibung dessen, was in der Seele vorgeht, gefunden wird, ist natürlich. Er beurkundet das Streben, das Geheime zu verständlichen.

Es wurden mehrere einzelne Acte beobachtet, welche wir zu den Erkenntnifsvermögen rechnen. Nicht nur hatte man mehrere Zeitwörter (*νοέω — γινώσκω — εἴδειν — πινύω — Φρονέω — μεγοινάω — μερμηρίζω — ὀρμαίνω — μήδομαι — βουλεύομαι*), welche sämmtlich praktische Fertigkeiten der Erfahrung, Besonnenheit und des Raths ausdrükten, sondern beschrieb auch einzeln dahin gehörige Erscheinungen, freilich zuweilen sehr physisch. Das Erkenntnifsvermögen war Einsicht, und gerade hier zeigt sich der innige Zusammenhang der damaligen kindlichen Psychologie mit der Religion um so stärker, da Götter und Menschen am meisten durch die Einsicht verschieden waren.

Früh übte man das Gedächtnifs beim Mangel der Schreibkunst. Leidende wurden sich schmerzlicher Erinnerungen bewufst, und so auch erzählende Sänger. Aber man drükte das Gedächtnifs nicht als abstracte Kraft sondern als eine Thätigkeit aus. Man bezeichnende das Erinnern — a) als ein Bewahren, in sich Sammeln, *Il.* 1, 407. 6, 112. b) ein Anwenden und Brauchen, Od. 1, 19., c) ein Zurükrufen, Zurükdenken oder ein Sprechen im Gemüthe, *Il.* 11, 71. 17, 260. Das Vergessen betrachtete man als ein Nichtfesthalten oder als ein Verborgenbleiben, *Il.* 1, 495. 2, 33. Das Erinnern zur rechten Zeit aber war mehr Göttergabe, *Od.* 2, 61., so wie in vermessenen stolzen Sängern zu-

lezt das Gedächtnifs schwand, was man als Strafe für den Wetteifer mit den Musen dachte. *Il.* 2, 600.

Die Einbildungskraft übten Begeisterte und Exaltirte der homerischen Zeit, allein sie wirkte zu stark, und zugleich zu wunderbar, zu täuschend (wie man manchen fremden oder kühnen Helden für eine Gottheit ansah, *Il.* 13, 89. 15, 307.) und zu überraschend, als dafs man sie nur als Aeusserung des Gemüths, geschweige als Vermögen desselben ahnden konnte. Vielmehr erschien sie als momentane Wirkung eines Gottes bald vor dem äussern Sinne, bald in dem Gemüth, *Il.* 5, 431 — 454. 20, 318—348. *Od.* 13, 119. Sanfter begeisterte Apollon und die Muse; wilder Ares und Bakchos, täuschender in den Träumen, verblendender im Wahnsinn (wie dann Entrückung und Verrückung noch lange fast ganz ununterschieden zusammenflossen, und wie sie zum Theil sogar ununterscheidbar sind). Viel vermogte der Gesang über Stillung der Gemüthsbewegungen, über Bethörung (Circe und Sirenen), sogar über Hemmung des Bluts, *Od.* 19, 457. So war auch das Träumen einer Operation, die ganz ausser dem Menschen vorging, eine sinnliche Erscheinung des von den Göttern entweder abgesendeten Traumgottes oder Traumgeistes aus dem Geistervölkchen der Träume, in einer höhern übersinnlichen Welt, *Od.* 19, 559. f. oder einer zur Täuschung nachgebildeten luftigen Traumgestalt. *Od.* 4, 795. 838. *Il.* 2, 6. Natürlich erkannte man manche Träume für so sinnlos, dafs man es damit auf eine Täuschung abgesehen wähnte, andre für wahr, d. i. für richtig vorbedeutend, mithin auch zutreffend, *Od.* 19, 560. Man glaubte ferner an Ahn-

dungen, doch nicht immer an ihre Gewifsheit, eben weil man kein Ahndungs-Vermögen vermuthen konnte. Die Furcht, der Schmerz ahndete grösseres Unglük; *Od.* 28, 152. die Sterbenden sagten wahr. *Il.* 22, 356. 16, 851. So war die Natur ein Prophet; das ruhige Meer verkündigte Stürme. *Il.* 14, 17. — Blizze und Vögelflüge von der aufgehenden Sonne her waren glüklich, *Od.* 2, 153. doch war diese Deutung des Adlerflugs etc. schon in den Händen einzelner Personen, die ein Held, wie Hektor, schon nicht achtete, sondern mehr auf das Gesez, den Willen des Allherrschers, sein Vaterland zu retten sah, *Il.* 12, 237. Selbst in dem Beniessen lag etwas Glükliches, *Od.* 17, 545.

Zu der verblendendsten Ekstase der Raserei führte den Griechen ein verfolgender Vaterfluch, oder Rache (Ate und Erinnys); wir würden sagen das Gewissen. Daher bewirken zulezt die Bethörung immer die Götter. *Il.* 16, 805. 29, 91 — 96. Erinnys war Rächerin des Meineides, *Il.* 19, 259. 418. *Od.* 20, 78. Eben so verhält es sich mit der Leidenschaft der Mordgier (daher vom Ares, *Il.* 5, 717. *Od.* 11, 536.) mit wildem Auge. In die Betäubung des Unsinns verfällt nach *Il.* 21, 302. der Trunkne; der stiere Blik verräth den Narren. *Il.* 3, 220.

Allgemeine Resultate über die Homerische Menschenkunde.

Mannigfaltigkeit ohne Vollständigkeit, ohne Einheit und ohne Reinheit ist ihr Charakter. Mannigfaltig genug erschien schon jenen alten Joniern

die Menschheit; doch gleich nur in ihren Gefühlen, weniger in den Begierden, am wenigsten in der Einsicht und Fertigkeit. Das Ideal eines ganzen Menschen fafsten sie schon darum nicht, da ihre Götter noch den Menschen so nahe waren, und da die Menschen dennoch nicht zu den Göttern aufstreben durften. Die vollendetern Menschen sind daher entweder passive, wie Hirten, oder Götter-Verwandte, wie die Heroen, oder Götterlieblinge und Gottbegeisterte, wie die Sänger und Weisen.

Den Menschen hatte man eigentlich in seinem reinern Sinne doch noch nicht gefunden. Nur im Gefühle der Zartgebildeten erschien in unbestimmter Verwandtschaft der Fremde wie ein Bruder. *Od.* 8, 546. Man hatte zwar Ahndungen, dafs der Mensch freiwillig Viel über seine Leidenschaft vermögte (wie über Ungeduld oder Groll), auch wohl durch eigne Uebung etwas leisten lernte (αὐτοδίδακτος *Od.* 22, 347.); allein immer wufste man den Antheil der Götter noch nicht zu unterscheiden. So war es nach *Il.* 6, 439. Fremden ungewifs, ob man die Handlung eines Dritten aus seinem eignen Antriebe oder aus dem Rathe eines Sehers ableiten sollte. So bewegte ein Gott, und das Gemüth in der Brust drang an. *Il.* 9, 669. Man ahndete nur, dafs die Menschen die Ursache ihres Mifsgeschiks oft fälschlich in den Göttern, statt in ihrem eignen Frevel, aufsuchten. *Od.* 1, 33.

Das Göttliche im Menschen wie in Göttern war noch sehr abhängig, zufällig, körperlich bedingt. Alle Seelenerscheinungen waren entweder

starke, und diese alle von aussen bewirkt und in körperlichen Erschütterungen bemerkbar, oder ruhige — und diese ein Product langer Uebung.

Etwas Gesezmässiges ahndete man nur in der physischen Erscheinung des Schiksals und Todes, höchstens auch in der moralischen eines Maafses der Begierde und Leidenschaft, wie in der Schaam.

Von Homeros bis auf die Gnomiker kam eine rohe praktische Menschenkunde ziemlich zu Stande. Doch dies mehr durch fortgehende Erfahrungen und Routine als durch Nachdenken, absichtliches und ruhiges Beobachten. Die allmälig entstehende politische Ungleichheit führte zu Collisionen, wie zu neuen Bedürfnissen. Diese zu Leiden, diese wieder zu Erfahrungen und kluger Vorsicht, und erst diese liessen den Menschen in sein Innres fliehen und die erste Selbstkenntnifs aus Noth und Mifstrauen aufsuchen.

Gesezgeber sorgten zwar für Erhaltung einer gesunden Seele und einer männlichen Kraft in einem gesunden Körper. So beförderten dies die Institute der Gymnastik des Lykurgos. Dennoch war es nie der Körper allein, den man übte. Auch der Muth sollte wachsen. Selbst die Aerzte jener Zeit wirkten, als Priester, nie auf den blossen Körper, sondern immer zugleich mittelbar (durch heilige Umgebungen) oder unmittelbar auf Seelenexaltation, und waren daher zugleich Seelenärzte oder Seelen-Verderber. Mit dem Reichthume und dem

Luxus stieg die Weichheit und Zartheit des Gefühls, aber auch die Erregbarkeit, ja Zügellosigkeit der mit mehr Cultur versezten Leidenschaften. Der Mensch ward nicht blos verschiedener sondern auch veränderlicher, und bald hatte man die Quelle seiner Unstetigkeit in seinen Begierden gefunden. Die Beobachtung der zertheilten (sich widersprechenden) Menschen in Zunge (Geschwäzz) und Herz führte zum Mifstrauen, und dies zur ersten scheuen Belaurung Andrer. Nun klagen Elegiker, wo der Mensch zu leiden und das Wandelbare tiefer zu fühlen anfängt. Schon der Elegiker Pittakos empfahl Mifstrauen gegen die Menschen. *Diog. L.* 1, 4. 5. M. vgl. *Plato Protagor. p.* 148. *Bip.*

Allmälig kam mehr Regelmässigkeit in die menschlichen Erfahrungen. Dies verräth sich nicht nur in legislatorischen Einrichtungen, sondern auch in den Dichteraussprüchen der Gnomen, wie in den Ahndungen des Unveränderlichen (Instincts) in den Thieren, da die Menschen zu unstät, und zu räthselhaft wurden. In den Gnomen waren nicht Aussprüche eines tiefen Verstandes, sondern meistens Einfälle und der Ausdruk des gegenwärtigen Gefühls enthalten. Daher herrscht in ihnen oft Einseitigkeit und Unbestimmtheit, doch auch Lebendigkeit und Einfachheit.

Mächtig wirkte in dieser Zeit Lykurgos. Dieser verrieth sich schon durch die geglükte Einführung der strengern kretischen Verfassung in Sparta wie durch andre Maasregeln, die seine Person betrafen, als praktischer Menschenkenner. So schifte er (nach Plutarch in dessen Biographie Cap. 4.)

von Kreta nach Klein-Asien, um, wie man sagte, mit der strengen und einfachen Lebensart der Kreter die jonische Pracht und Schwelgerei zu vergleichen, so wie ein Arzt (dies schreibt Plutarchs Pragmatismus) kranke und sieche Körper mit gesunden zusammen hält, um auf diese Art den Unterschied zwischen Sitten und Verfassungen genauer kennen zu lernen. Seine ägyptische Absonderung des Soldatenstandes, wie der Handwerker und Künstler, ist bemerkenswerth; auf der andern Seite aber auch seine Verringerung der Ungleichheit der Menschen, sofern sie durch die grosse Ungleichheit des Eigenthums vor ihm entstanden war. Vorzüglich war er aber als Erzieher sehr consequent. Er ging auf den ganzen Menschen und suchte durch Abhärtung des Körpers die Furchtlosigkeit und den Muth sowohl, als auch die Selbstbeherrschung in dem Hange der Griechen zum Vergnügen oder zum Schwazzen herbeizuführen. Die ganze Erziehung war ihm (nach Plutarch C. 16.) zugleich eine Disciplin, eine Uebung in der Folgsamkeit. Er ließ zwischen Lernen und Spielen abwechseln. Bei den Spielen gaben die Alten gewöhnlich die Zuschauer ab, und erregten dabei oft Händel und Zänkereien, um dabei (sagt Plutarch) den Charakter eines Jeden kennen zu lernen, ob er einen kühnen, unerschrockenen Muth besässe und sich nicht zurükzöge im Kampfe. Merkwürdig ists, dafs, indem er den Hang zum Eigenthum und Reichthum einzuschränken suchte, er dennoch zugleich die List und Verschlagenheit in dem jungen Spartaner selbst bis zum heimlichen Diebstahl entwickelte. Die Gewöhnung zum Schweigen regte zugleich einen lakonischen Wiz auf; Daher die psychologische Antwort eines Spartaners auf die Frage: Warum er den Wein so mässig geniesse? Um nie fremder Vernunft nöthig zu haben.*)

Zweite Periode.

Die Zeit des sich hervorthuenden praktischen Verstandes; — von den Gnomikern bis auf Sokrates, d. i. von 600 bis 400. vor Chr.

Die Beobachtungen erhielten in diesem Zeitabschnitte Erweiterung und wurden vielseitiger; an sie schlossen sich die ersten psychologischen Versuche an. Dem frühern physischen Heroismus folgte ein Zeitalter des geistigen Heroismus; zu den früheren Trieben gesellte sich jezt das Spiel der Phantasie, und diese erwekte ein minder tieferes Gefühl. Die Dichterphantasie, verbunden mit Thätigkeit und vielseitiger Erfahrung, begründete jenen Heroismus, und wie sich in Einem Menschen der Sänger und Dichter, der Seher und Arzt, der Rathgeber und Wahrsager vereinigte, so gab es auch mehr Genies, die zugleich Genien der Menschen wurden, und mehr Originale, die zugleich thätige Menschen, nicht aber Sonderlinge vorstellten. Und

*) Ob Lykurgos wirklich so gering von der Menschheit gedacht habe, als es ein Fragment von ihm bei *Stobae. Serm. II. p.* 31. sagt, läfst sich nicht entscheiden.

dies waren sie nicht durch einen höhern Geist, der auf sie und in ihnen wirkte. Liefs aber der Glaube an Bezauberung und Begeisterung auf der einen Seite Verwandtschaft der Geister, selbst der göttlichen und menschlichen, ahnden, so beschränkte er auf der andern Seite doch die Freiheit des Menschen, indem er ihn, (selbst noch in Platon) zum Werkzeug einer fremden unsichtbaren Macht machte.

Die organisirten Staaten fafsten nun Staatsmänner und dabei die erste weitere Welterfahrung und Weltklugheit in sich. Unter den sogenannten sieben Weisen befanden sich gewandte und kluge Männer.

Thales soll, nach *Diogen. L.* 1, 1. 9. zuerst behauptet haben: das Leichteste sey Andern zu rathen, das Schwerste sich selbst zu kennen; so wie ihm das berühmte *γνῶθι σαυτὸν* zugeschrieben wird. Der Ursinn darin war offenbar mehr eine praktische als theoretisch philosophische Seelenkenntnifs, und aus dem Zusammenhange jenes ersten Ausspruchs die Regel gewonnen: Urtheile über dich selbst richtig, d. i. erwäge deine Wünsche und vergleiche sie mit den Verhältnissen. Daher sagte Thales zugleich *καιρὸν γνῶθι*. Tiefere Weisheit lag ursprünglich nicht darin, nicht: lerne dich selbst kennen oder gar begreifen. Noch erschien nemlich der Mensch als ein Unbegreifliches, ein Räthsel.

Bias erklärte Stärke für Werk der Natur, patriotischen Rath als Eigenthum der *ψυχὴ* und *φρόνησις*. In dem Wünschen für das Unmögliche fand er Seelenkrankheit, *νόσον ψυχῆς*. Doch auch er hegte Mifstrauen gegen die Menschen und sagte: *οἱ πλεῖστοι κάκοι*. *Diog. L.* 1, 5, 5. 6.

Von Periander ist die Bemerkung merkwürdig und gehaltreich: *αἱ ἡδοναὶ φθαρταί*.

Die Fabel und die Handlung in ihr erkannte man früher für sprechender als die Lehre, da sie durch sich und in Jedem redet. Die Aesopische Fabel, sagt Herder, beruht ganz auf der Bestandheit und Consequenz der Natur. Jedes handelt in seinem Charakter und ergibt sich selbst seinen Folgen. Es läfst aber die Fabel die Auffindung eines bestimmten Charakters in den Thieren voraussezzen, so wie man vorher annehmen mufste, dafs in diesen weniger Veränderlichkeit als in den Menschen liege. Menschliche Handlungen trug man auf Thiere über, da man Beide ähnlich fand. So aber trat die Fabel an die Stelle der Gnomen, insofern sie diese in sinnliche Darstellung kleidete und concrete Fälle herbeizog.

Das Gefühl der Menschheit in jener Zeit war nicht allein zarter, sondern auch reizbarer geworden, hier reichlicher, kleinlicher und tändelnder, dort mächtiger, erhabener und überwältigender. Dies zeigt ein Blik auf die Dichter jener Zeit. Die Verbindung der Poesie mit der Erfahrung gab Veranlassungen zu vielen mannichfaltigen und interessanten Ansichten vom Menschen, so wie auch Luxus den Menschen aufgeregt und vielseitiger gemacht hatte.

Wahr und stark sprach Sappho in ihren Gesängen das weibliche Gefühl aus, und stellte in schmelzender Weichheit die Leidenschaften der Liebe und Eifersucht dar. Sie mahlt das Schmachten und Hinsterben, wie die Entzückungen und den Taumel der Liebe lebendig.

Sehr charakteristisch spricht die Stelle des Aristoteles (*Poet.* c. 6.) dafs es drei verschiedene Arten die menschliche Natur darzustellen gebe, so wohl auf dem Theater und in den epischen Gesängen als in Gemälden. Entweder stellt man die Menschen grösser und heldenmüthiger dar, als sie wirklich sind, was Aristoteles schon im Homeros, dann in den tragischen Dichtern, wie im Maler Polygnotos*) fand; oder man zeigt sie schwächer, kleiner und lächerlicher, als sie sind, wie es die komischen Dichter und der Maler Pauson es thaten; oder man stellt sie so vor, wie sie sind. Dies that der Maler Dionysios, welcher nur Nachahmer der sogenannten Natur war. —

Dramen veranschaulichte das Leben der früheren Menschen mit späteren Gefühlen; doch wagten auch schon Satyriker, wie Archilochos, die Geissel zu schwingen.

Pindaros fühlte den Schwung seiner lyrischen Phantasie und erhob dadurch auch den menschlichen Geist hoch; erhaben über das gemeine Ziel, richtete er bei grofsmüthiger Verachtung andrer sinnlicher Triebfedern sein Streben auf den Ruhm. Pythagorisch-Empedokleische Psychologie verband er mit Bildern der Mysterien und sprach hyperphy-

*) Von diesem sagt er: ὁ μὲν γὰρ Πολύγνωτος ἀγαθὸς ἠθογράφος. Die gröfste Stärke dieses Malers bestand also in der Ethographie, d. i. in der Kunst die Gemüthsarten, Affecten und Leidenschaften der Menschen auszudrücken. Aristoteles setzt sogar hinzu: ἡ δὲ Ζεύξιδος γραφὴ οὐδὲν ἔχει ἦθος.

physisch über das εἴδωλον der Seele, welches (nach *Fragm. Thren.* 2, 5. Vgl. bei dieser Stelle Heyne) von den Göttern stammt und zu ihnen zurükkehrt. Er spricht übrigens von Wanderungen und Büssungen nach dem Tode und schreibt der Seele im Traume Ahndungs- und Seher-Kraft zu. Natürliches Genie ehrte er hoch und sezte es dem künstlichen Unterricht entgegen. *Ol.* 9, 152—158. *Nem.* 3, 71.

Je mehr die Phantasie geregelter wurde, desto mehr verriethen sich die Dichter als praktische Beobachter des Menschen, besonders bei der Annäherung an Sokrates Zeit. Die Tragödie stellte erhabenere Menschennaturen als selbst die alten Götter waren, mit stärkeren Empfindungen, grösseren Affecten und höheren Gefühlen auf. Das Fürchterliche und Schrekliche ward für den Tragiker Stof, nicht das Abscheuliche. Dennoch fehlten der Darstellung der Leidenschaften die feinen Schattirungen, welche eine philosophische Beobachtung hinzubringt.

Im originellen Aeschylos, in welchem die dithyrambische Orakelsprache noch eben so sichtbar ist als im Pindaros, lebte ein freier und stolzer Geist. Götter und Menschen stellt er kühn dar, und seine Menschen sind kräftig, wenn auch minder liebenswürdig. Mit grellen Farben zeichnet er, und mehr grasse Züge als ausgeführte Einzelheiten. Gewaltige Leidenschaften und Willkühr regt sich in denen, welche er erfüllt vom Gefühle ihrer Selbstgenügsamkeit und angestammten Kraft vorführt. Durch Schreckenscenen erschüttert er mehr, als dafs er das Mitleiden erregt, und das Alles bändigende Schiksal läfst er waltend in Alles eingreifen.

Sophokles, welcher sich als einen durch Genie und Geschmak zugleich vollendeten Menschen zeigt, brachte zuerst Charaktere auf die Bühne, die der Wahrheit treuer und der Natur näher waren. Die Leidenschaften seiner Menschen sind grofs, ohne ausschweifend zu seyn, und diese Leidenschaften entwickelt er mit grosser Einsicht. Mit seltner Anmuth weifs er zu rühren, ob er gleich auch schrekken kann, ohne das Gräfsliche darzustellen. Wie in seiner Darstellung überhaupt mehr Adel herrscht, so hegt er selbst mehr Ahndung von Menschenadel. Aristoteles führt von ihm die Aeusserung an (*art. Poet.* 25.): er stelle die Menschen dar, wie sie seyn sollten (οἵους δεῖ), d. i. mit Wahrheit, welche die allgemeine menschliche Natur und ihre Grundeinrichtung zeigt.

Den sokratisch-philosophischen und sanften Euripides leitete Empfindsamkeit mehr als Aeschylos und Sophokles auf die Kunst zu rühren. Zwar zeichnet er die Charaktere oft zu individuell, doch aber um desto wahrer und mit desto grösserer Innigkeit. Dafs er nicht sowohl Meister in Darstellung der starken und grossen Affecten, sondern eher in den sanften und bemitleidungswürdigen sey, bezeugt schon Quinctilian.*) Seine Menschen äussern Gefühle in allen Beziehungen und mildern die Leidenschaften durch Besonnenheit. Darum ist er so reich an Sentenzen und Reflexionen, die von der Kunst entlegener sind.

*) *In affectibus cum omnibus mirus, tum in iis, qui miseratione constant, facile praecipuus. Quinctil. Inst. or.* X. 1.

Die Tragiker schrieben nicht für Frauen; diese aber spielten auch im heroischen Zeitalter und im Homeros eine weit ehrwürdigere Rolle, als ihnen die Tragiker ertheilten. Dies kann eine schwache Seite des griechischen Trauerspiels heissen. Dafs die Athener es selbst fühlten, beweifst die Art, wie Aristophanes den Misogyn Euripides in den Thesmophoriazusen für die absichtliche Verhäfslichung und Leidenschaftlichkeit seiner Theaterheldinnen küssen liefs. Dafs er viele treulose, unnatürliche Weiber aufführt, ist gewifs; dennoch fehlen auch nicht Tugenden ausgezeichneter Heldinnen. (S. *Intpr. ad Troad.* 651.)

Die alte Komödie schilderte die Charaktere zwar nach dem Leben, allein bei ihrem satyrischen Geiste übertrieb sie mehr und lieferte mehr zügellose, lächerliche Carricaturen, als sie treu wiedergab. Auch war ihre Tendenz mehr politisch-republikanisch, mithin einseitige Staatsactionen ihr Inhalt. Auch die mittlere Komödie stellte noch lebende oder bekannte Menschen in ihrem öffentlichen Leben dar, und zwar ganz so, wie sie sich vor der Welt zeigten. Nur seit der Herrschaft der Makedonier, wo der Bürger mehr auf sein Haus eingeschränkt war, wurde der Gegenstand der neuen Komödie mehr das Innre des Menschen, und die Darstellung umfafste häusliche Scenen, Verhältnisse der Väter und Kinder, Weiber und Sclaven.

Dem Aristophanes kann eine weitläuftige Bekanntschaft mit Welt und Menschen, insbesondere ihrer schwachen und lächerlichen Seite nicht abgesprochen werden. Mit durchdringendem Blicke

und beissendem Wizze erspäht und erdichtet er Menschenschwächen, oder travestirt Andere. Auch in ihm liegen Beweise von dem Fortgange der Menschenkunde.

In diese Zeit fallen die einzelnen speculativen Versuche zur Ergründung des Wesens der Seele und die Hypothesen über einige Wirkungen derselben. Es waren sich zwar die ersten Denker so gut als die früheren Dichter der gemachten Erfahrungen, wie des Empfindens und des Wollens bewufst, allein sie dachten nicht darauf, diesen innern Veränderungen, als solchen, nachzuspüren, oder ihren Bedingungen auf die Spur zu kommen. Bei den nüchternern Forschern erhielten die Beobachtungen eignen Geist und Richtung. Der Schaz derselben war freilich noch kein ganz hinreichender, noch weniger ein reiner oder geläuterter Stof; überdies blieb er gröfstentheils noch unbenuzt und unfruchtbar, der ächte Beobachtungsgeist wurde dabei nicht ausgezeichnet begünstigt. Auch die ersten Producte der freien Wifsbegierde und der zufälligen Erfahrung verband man noch nicht in Eins; daher gab es nur Erfahrungsroutine und metaphysische Speculationen, aber keine praktische Psychologie. Doch läfst sich wohl behaupten, dafs die praktische Menschenkunde früher in einer gewissen Vollendung da war als andre Wissenschaften, und selbst Naturkunde; allerdings aber noch nicht als System, oder als Theorie von den Kräften des Menschen. Jezt zeigten sich die ersten psycho-logischen

Versuche, obgleich noch nicht die erste Psychologie. Jene mufsten aber sogleich für metaphysische, statt physischer, Machtsprüche gelten.

Die Hauptrichtung der Beobachtung ging auf das Objective aus. Die äussere Welt war die Sphäre der Beobachter, obgleich anfangs noch nicht als eine so Grosse, wie für uns, sondern nur ein bald mehr, bald minder zusammenhängendes Ganzes. Nur am Aeussern, an den Handlungsweisen wurden die Beobachtungen aufgefafst und konnten daher nur oberflächlich seyn; zogen die Objecte auch die Weiseren an, so waren dies anfangs noch immer Sinnengegenstände und die auffallendern Erscheinungen, welche sich durch ihre Abweichungen von der bekannten Natur von selbst darboten. Die Physik beruhte dann immer auf einseitiger Auffassung und auf Vermischung mit dem Uebersinnlichen. Noch trieb der blindbefolgte Instinct zu stark, um ihn gehörig zu verstehen; noch war die Phantasie ungeschwächt und ungezügelt, noch ihre Empfindungsart zu stark, als dafs die äussere Natur die erste, auch mehr besonnene Betrachtung nicht hätte früher gewinnen sollen, als der Mensch selbst; noch war die Masse von Empfindungen und Leidenschaften zu grofs, um sie zu vereinigen. So wie alles Vorstellen, Begehren den Menschen aus sich heraus zu gehen nöthigte, so war das Fühlen, so lange es sich nicht mit Leidenschaft verband, in ihm allein noch zu dunkel. Das Gedachte wurde Object und man sezte es als ein Reales ausser sich.

Physik und Metaphysik gränzten, in einander eingreifend, und die erste Psychologie verschmolz in

ihren Erklärungen mehr mit der Physik und Medicin, und ward schon dadurch materialistisch, in ihren Grundsäzzen aber mehr mit der Physik, und ward schon dadurch transcendental und dogmatisch. Dennoch waren auch diese verschmolzenen Wissenschaften noch alle in ihrer Kindheit und verwirrten sich eben so, wie sie sich unterstüzten.

Doch diese Richtung auf das (physische und metaphysische) Objective hatte schon darum ihre Vortheile für den menschlichen Geist, weil sie ihm natürlich war. Sollte er sich allmälig von den mythischen Phantasmen, die vor dem erwachenden Verstande immer bedeutungsloser wurden, losreissen, sollte er nicht in orientalische Selbstbeschauungen verfallen, so mufste er seinen Beobachtungs-, wie seinen Forschungs-Geist zuerst an der äusseren Natur und Wirklichkeit bilden und regeln, so konnte er erst von einer äussern Naturlehre zu der innern dringen. Dadurch lernte man etwas Seelenartiges eben sowohl in der äussern Natur als in der menschlichen finden, wie früherhin etwas Geisterartiges; allein eben diese poetische Ahndung von etwas Beweglichem, Belebendem und Anziehendem in der Natur war auch ein Widerhalt gegen den Materialismus, da es zwar nicht über der Natur, wohl aber in inniger und wirksamer Verbindung mit ihr stand. Ja die Körperwelt selbst wurde zu Urstoffen zurükgeführt und in Elementartheile aufgelöfst, welche eine sublimirtere, feinere Materie bildeten, erhoben über die gröberen und sichtbaren.

An ψυχη als Welthauch schlossen sich die meisten inneren und äusseren Bestimmungen an.

Schon darum aber wurde die Seele objectivirt, weil sie mit der Gottheit immer ähnliche Prädicate hatte. So wie der Begrif der Seele durch die Phantasie individualisirt wurde, so objectivirte sie der Verstand und sie ward zum Wesen. Sie wurde zunächst als ein Körper behandelt, und dann Specialbestimmungen des Wesens der Seele (wie des Grundwesens aller Dinge), d. i. der metaphysischen Substanz, nicht ihrer wesentlichen Vermögen und Gesezze, gewonnen. Schon war die Frage nach dem Wesen der äussern Dinge ein Schritt über die Natur, in das Reich des Uebersinnlichen, dessen Gränzen aber die Phantasie nicht maafs. Kam man, an sinnliche Eindrücke gewöhnt, noch lange nicht an Unkörperliches und Immaterialität, wenn auch an Unsichtbarkeit, so schadete die gegentheilige Meinung doch jezt weniger, wo es noch keine vollendete Immaterialität gab, und die Seelen noch als mit Dämonen, d. i. noch mit dem Göttlichen verwandt gedacht wurden.

Man liefs sich auf Bestimmung der Substanz (von dem Seyn aus) ein, und nahm die der Gottheit und die der Seele, als Wesen der Geister, mehr oder minder einartig an. Die Substanz der Seele war nun nicht blos etwas Gedachtes, sondern zugleich etwas Physisches, gleichartig mit dem Grundstoffe aller Dinge. Selbst die Erscheinungen des innern Sinnes wurden noch wie die Erscheinungen des äusseren, welche man von jenem noch nicht in ihrer Verschiedenheit auffafste, behandelt, und — die metaphysische Speculation mufste zugleich physisch und so auch materialistisch werden. Merkwürdig ist es, dafs man so spät die Ver-

änderungen selbst im Innern aufzählte und das Veränderliche früh als ein Stehendes betrachtete, dafs man so selbst in dem Materiellen ein Unveränderliches ahnden mufste. Lange blieb der Mensch bei sich selbst ein Fremdling, langehin beachtete er nicht die innere Thätigkeit selbst, die Vermögen des Subjects, die Bedingungen und die Gesezze, nach denen sie wirken, wozu erst mannichfaltige Anwendung gehörte. Einzig fragte man nur: was ist das Subject und woraus besteht es? Dabei blieb es immer Voraussezzung, dafs der Mensch eine fremde, gegebene Seele habe, weil Seele nur das bewegliche und bewegende Leben verblieb.

Von dem ersten Philosophen der Griechen (Thales) an, wurde die nichtmenschliche Natur immer mehr, obgleich sehr langsam, entseelt. Dies war der Kampf der Phantasie gegen die Poesie, und so versezte sich der Mensch von dem poetischen Standpuncte der Phantasie gleich bei dem ersten bestimmtern Gebrauche des Verstandes auf den theoretischen Standpunct. So machte sich es der Mensch selbst schwer, weil er die Schwierigkeiten dieser Untersuchung noch nicht ahndete, wie das neugierige Kind sich an mehr wagt als das wifsbegierige. Es hätte der Mensch dies wohl thun mögen, denn auch die Beobachtung bedarf wissenschaftlicher Leitung; allein jener Standpunct war ein transcendentaler, metaphysischer, auf dem Machtsprüche aus Prämissen von sehr verschiedenem Werthe, Beobachtungen und Dichtungen galten. Der menschliche Verstand, noch so ungezügelt wie die Phantasie, machte einen Sprung bis zu dem lezten Grunde des Seyns, ohne die Mittelglieder

auszufüllen, ohne die innern Erscheinungen oder wenigstens die schon gemachten Beobachtungen zu entwickeln, und ohne die Bedingungen und Gesezze der innern Veränderungen zu erforschen. Das der Vernunft eigne Streben nach dem Unbedingten waltete herrschend vor.

Materie und Geist konnte noch nicht weit geschieden seyn, da noch keine empirischen physikalischen Versuche die Gränzen zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen, zwischen dem durch Sinne Betastbaren und Höhern geschieden hatte. Ja Materie war hier selbst mehr Gedanke als Wirklichkeit. — Dogmatisch wurden die Merkmale der Seele (doch nicht blos als Menschenseele, sondern als Lebensprincip mit Selbstbewegung) vorausgesezt und von den einzelnen Philosophen metaphysisch-dogmatisch und physisch-materialistisch angegeben.*)

Thales.

In Thales finden wir den ersten abstracten Begrif der Seele, als eines beweglichen Etwas. Die ψυχή war ihm das Beweglichste und das Bewegung und Leben Mittheilende (κινητικὸν), selbst in den an-

*) Ueber die rationale Psychologie von Thales bis Platon S. Gatterer im: Versuche einer Weltgeschichte S. 194. f. eine Uebersicht. — Ueber die ersten psychologischen Versuche bei den Griechen, in Schmid's psycholog. Magazin, 1 Bd. S. 299. f. Vgl. Dorneddons neue Theorie zur Erklärung der griech. Mythol. S. 124. f. Dieser fand in Thales Hauptsazze sogar das Hauptresultat aller rationellen Psychologie S. 129.

ziehenden Steinen, im Magnet und Bernstein. Sie war das unsichtbare, bewegende und belebende Princip in dem Urwasser, ja die physische Kraft desselben selbst. *Aristot. de anima* 1, 2. — Nach Diogenes von Laerte (1, 33.) dankte Thales seinem Geschicke, dafs es ihm hatte Mensch und zwar Grieche werden lassen, nicht Thier, nicht Barbar. Dies zeugt von der Idee des Menschen als edleren Wesens. So hielt er es auch (nach *Diog.* 1, 36.) für schwer (δύσκολον) sich selbst zu kennen (τὸ ἑαυτὸν γνῶναι) und sprach von Seelenbildung (ψυχὴν εὐπαίδευτος). — Er schritt aber über die Natur hinaus, so wie ihm die erweiterte Anwendung des Begrifs der Seele auf Stein eigenthümlich ist. Vgl. oben S. 158.

Anaximander.

Anaximander verglich die Menschen und Thiere, jedoch blos nach einem objectiven, äusseren anthropologischen Merkmale. Das Thier finde seine Nahrung von selbst, der Mensch könne aber nach der Geburt nur durch Säugung erhalten werden. Diese Beobachtung schien für die Menschen eher ungünstig zu seyn und er benuzte sie wirklich nur zu der Hypothese über den Ursprung des Menschengeschlechts, welche ursprünglich aus Thieren erzeugt worden wären.*)

Anaximenes.

Anaximenes liefs die Seele, welche den menschlichen Körper beherrscht, eben sowohl Luft

*) *Plutarch Quaest. Conviv. VIII.* 8. *Plutarch. Plac. V.* 19. *Euseb. Praep. Evang. I.* 8.

(ἀήρ) oder luftartig, wie die Welt von ihrem Hauche umflossen wird, als auch das Princip des Athems im Menschen seyn. Man vgl. *Stobae.* 1, 296 und 56. *Cic. nat. deor.* 1, 10. Dies ist mithin Bestimmung des Stoffes der Substanz der Seele und die Annahme eines Substantiellen, also auch eines Materiellen der Menschen- und Welt-Seele.

Pherekydes.

Pherekydes sprach noch mythisch von der ψυχή. Er liefs das, was bereits Homeros von Odysseus und andern Besuchern des Hades erzählt, den Aethalides vom Hermes als Geschenk erhalten.

Pythagoras.

Mit seiner ausgezeichneten Individualität läfst Pythagoras allerdings Etwas für die Menschenkunde und zwar für die praktische erwarten. Wirklich zeigen auch mehrere Producte der seltnen Thätigkeit dieses grossen Menschen einen tiefen, obgleich noch halb instinctmässigen, Blik in die (reinere) Menschennatur. Er vereinigte in sich noch Theorie und Praxis. Auf Reisen sah er früh schon viele Menschen und fafste Vertrauen zu ihnen und ihren geheim wirkenden Kräften. Sein umfassender Geist war zugleich durch einen mathematischen Kopf geordnet; seine diätetischen und asketischen Einsichten liefsen ihn auf den ganzen Menschen, nach Körper und Geist, sehen und Vieles wirken. Seine Aussprüche wurden Orakel (αὐτὸς ἔφα) und er imponirte wirklich durch seinen Enthusiasmus, wie durch seinen Glauben an einen höhern Einfluss

und selbst an Magie und Divination. Durch gymnastische und diätetische Einsichten erhielt er dem Geiste der Jünglinge Mäfsigkeit, wie er auch durch das aus Aegypten übergetragene Verbot des Fleischgenusses die Achtung gegen die Thiere erhielt. Er sah ein, dafs durch Thätigkeit und Diät auch die Sinnlichkeit in ihre Schranken trete.

Mit einem scharfen physiognomischen Gefühle verband er einen feinen Beobachtungsgeist, einen feinen moralischen Tact, der überall Harmonieen hörte und suchte, und einen göttlichen Sinn für die höhere Freundschft, die uns in die innige Vertraulichkeit mit Andern sezt. Selbst auf Bezähmung der Affecten drang er, um eine Harmonie der Seele zu erhalten. Er war der erste innre Erzieher (wie Lykurgos ein äusserer) eines vollendetern Menschenkreises, der durch Selbstbeherrschung Andre beherrschen sollte; Erzieher durch die harmonishe Seelen- und Körperdiätetik in Vereinigung, durch ächte Seelenreinigung vermittelst der Künste (Musik) *) und der Arbeit, durch tägliche Selbstprüfung und ächt praktische Selbststärkung des Gleichmuths.

Was uns von Pythagoras Psychologie bekannt ist, macht nur Weniges aus. Die ψυχή, welche nach ihm nicht alle Lebendige haben, und

*) Die Kraft der Tonkunst wandte Pythagoras zur Cur langwieriger, aus Leidenschaften entstandenen Krankheiten an. S. Sprengel Th. 1. S. 304. Anm. 78.

welche von ζωή verschieden ist*), sah Pythagoras als einen abgerissenen Theil des gleich unsichtbaren und unwandelbaren Aethers (ἀπόσπασμα ἀιθέρος), sowohl des warmen (höhern) als des kalten, an. Aus jenem Wärmestoffe bestand der edlere Theil **). *Diog. Laert.* 8, 28.

Alle lebendige Wesen liefs er entstehen durch Zeugung aus männlichem Saamen, welcher ein Tropfen des Gehirns sey (σταγὼν ἐγκεφάλου), und einen warmen Dunst (θερμὸν ἀτμόν) in sich habe. In der Mutter, nahm er an, bilde sich nun aus dem Gehirne der Körper nach allen seinen einzelnen Theilen, aus jenem Dunste aber ψυχὴν καὶ αἴσθησιν. Dieser Sinn und insbesondere das Gesicht sey ein vorzüglich warmer Dunst; daher man sage, dafs man durch Luft und Wasser sehen könne, weil das Warme von dem Kalten zurükgedrükt werde. Wäre nemlich der Dunst in den Augen kalt, so würde er doch in die ihm verwandte Luft übergehen; allein die Augen sind die Pforten der Sonne (wodurch sie ausströmt). *Diog.* 8, 28—30. Die Annahme von jenen Ausdünstungen aus dem Gehirne aber zeugt wenigstens von Aufmerksamkeit auf das Gehirn, als Ursprungsart der Seele, jedoch noch nicht als Siz der Seele wie Tennemann annimmt (S. 133, a. a. O.) ***).

*) *Dicaearch. apud Porphyr.* 19.

**) Nach Tennemann (Geschichte der Ph. S. 133. 136.); nur hätte dann von ihm nicht der Aether überhaupt, sondern nur das θερμὸν als das allgemeine Lebensprincip angesehen werden sollen.

***) Nach *Stobae. eclog. phys.* p. 1105. *Heeren.* soll rem

Die ψυχὴ, d. i. die Lebenskraft wird, nach Pythagoras, durch Blut (vielleicht durch warmes und, wie bei den homerischen Schatten, Kraft gebendes Blut) genährt. Die Vorstellungen (λόγοι) sind Hauche derselben (ψυχῆς ἀνέμοι). So lange diese ψυχὴ noch schwach und voll Bewegung ist, so wird sie von ihren Banden (δεσμά), den Nerven und Adern zusammengehalten. Ist sie stärker geworden (ὅταν ἰσχύῃ — nicht, erwachsen, wie Tennemann a. a. O. S. 136 überträgt) und kann sie für sich bestehen und ruhen, dann werden Vorstellungen (λόγοι, — nemlich als ἀνέμοι ψυχῆς) und Thätigkeiten (ätherische Wirkungen, — τὰ ἔργα) ihre δεσμά, das heifst: Verbindungsmittel (nicht mit dem Körper, wie Tennemann angibt, sondern wahrscheinlich: Erhaltungsmittel, dafs sie nicht aus einander geht).

Hier finden wir also ein Erstarken der Seele. Damit aber läfst sich die den Pythagoräern und Platonikern zugeschriebene Behauptung vergleichen: dafs der λόγος (Verstand) auch schon in den eben Gebornen sey, nur ruhe er, seine eigenthümliche Thätigkeit wirke nicht und er werde von aussenher verdunkelt *).

Die Seele selbst dachte sich ferner Pythagoras, — materiell genug und körperartig oder wenigstens eben so innig mit Körpern zerschmolzen, wie die Gottheit und die Weltseele *), — nach ihrem Ursprunge als Ausflufs der göttlichen (etwa luftgeistigen) Sonne, jenes allbelebenden Elementarfeuers, jenes vollkommenen Brennpuncts im Centrum der Welt, die als ein grosses, harmonisch geordnetes Ganzes betrachtet wurde (daher zuerst κόσμος genannt).

Pythagoras und Platon (vgl. *Plat. Timae. Opp.* T. 5. p. 66. *Bip.*) jeder Sinn (αἰσθήσεις) aus besondern Elementen abgeleitet worden seyn; z. B. das Gesicht aus dem Aether, der Geruch aus dem Feuer u. s. w.

*) *Stobaei Eclog.* 1. 61. p. 792. nach Jamblichos.

Hier aber finden wir die erste Spur einer Emanation. — In sofern die Seele des Menschen mit der Weltseele zusammenhing, glaubte Pythagoras (oder wohl erst die Pythagoräer, welche Platon kannte; denn auch Anaxogoras sprach nur dunkel darüber, und vom Princip der Bewegung), dafs sie von Aussen in den Körper komme **) (θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν — also nur dieser; wenigstens das φρόνιμον — ἀθάνατον ***), jedoch nicht grade durch ein Ohngefähr †). —

In der Objectensprache der (spätern) mathematischen Metaphysik der Pythagoräer hiefs die Seele eine Zahl (die sich selbst bewegt), ein Zusammengefügtes, Zusammengepreſstes (vielleicht eine

*) *Ex quo (animo) nostro animi carpebantur. Cic. nat. decr.* 1. 11. Oder: *ex universa mente divina delibatos animos habemus. Cic. de Senect.* 21. Vgl. *Sext. Emp. adv. Math.* 9. 127, 139.

**) *Stobaei eclog.* p. 790. Vgl. *Aristotel. de anima* 1. 3.

***) *Diogen. Laert.* 8. 30,

†) Was schon Tiedemann in seinem Geiste der Spec. Phil. S. 138. gegen Meiners abläugnete.

architectonische Einheit) *). So war ihnen die Welt eine Zahl wegen ihres mathematisch zu berechnenden Verhältnisses, also etwas Geordnetes, Geregeltes, indefs um das unbewegliche Centralfeuer sich alle Weltkörper nach harmonischem Verhältnisse (Sphärenmusik) bewegen. — Nach einigen Pythagoräern sollte die ψυχὴ das die abgerissenen Theilchen in der Luft Bewegende (τὸ τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα κινοῦν) seyn; ja es hielten sie Manche für diese Stäubchen oder Abgänglinge, gleichsam Funken des Sonnenfeuers selbst **).

Aus dem Körper gehen nach Pythagoras die Seelen wieder in den freien Aether zurük ***) und dann wieder in andere, entweder menschliche oder gar thierische Körper †); oder sie schweben, dem

*) Dies wurde von den Pythagoräern selbst verschieden erklärt. S. *Stobaeus* p. 862. *Heeren.* Nach *Plutarch. de anim. procr. e Timaeo.* p. 1013. ist es etwas Verschiedenes, das Wesen der Seele durch Zahl zu bezeichnen und die Seele nach einer Zahl zu bestimmen (συνιστάναι). — Erst Xenokrates sagte bestimmt: die Seele sey ἀριθμὸς αὐτοκίνητος (*numerus. Cic. tusc. quaest.* 1. 17. *Stobaeus* p. 795. vgl. p. 862. *Heeren.*

**) *Aristol. de anima* 1. 2. Vielleicht war diese Meinung älter als die Andre vom Bewegungsprincip derselben. Dennoch scheint hier nur von der Weltseele die Rede zu seyn.

***) Vgl. *(Pythag.) carm. aur.* 70. 71.

†) *Aristol. de anima* 1. 3. vgl. *Xenophanes* bei *Diog. Laert.* 8. 4. 14. 36. *Herodot.* 2. 81. *Dicaearch. apud Porphyr.* 19. *Heraclit. apud Diogen.* 8. 4. 5. *Gellius* 4. 11.

dem Körper ähnlich, (als Schatten) in der Luft, daher Hermes als ταμίας ψυχῶν und πομπεύς, Vertheiler und Geleiter benennt wird, weil dieser aus Erde und Meere die Seelen zusendet, die reinen in die Höhe, die unreinen hin, dafs sie von den Erinnerungen gebunden werden *). Indem die Seele den nothwendigen Kreislauf (κύκλον ἀνάγκης) durchgeht, wird sie an verschiedene lebendige Wesen gebunden **). — Die Seelenwanderung ist aber selbst als Bild hier noch nicht sehr geläutert oder moralisch gedacht, und nur ein angenehmes Versinnlichungsmittel der Unsterblichkeit, für die Pythagoras noch keine Gründe aufstellte ***).

Bei ihm lassen sich die ersten Unterscheidungen der ψυχὴ nachweisen. — Eine Zertheilung der Seele sezt die Anerkennung sowohl Einer, alle menschliche Thätigkeiten umfassenden, Substanz, als auch einer theilbaren Substanz voraus. Bisher hatte man die einzelnen Ausdrücke für Seele, oder Begriffe von Seelenwanderung nicht unter Einen Gemeinbegrif subsumirt. Dies ward nun der Ausdruk ψυχὴ, als Lebensprin-

*) Hier finden wir also eine psychologische Erklärung der Mythen. — Mythisch heifst es bei *Diogen.* 8, 31., die Seele irrt als εἴδωλον um die Gräber.

**) *Diogen. Laert.* 8, 14. vgl. 31. 32. Daher auch die Behauptung der Pythagoräer εἶναι πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων, und diese hielt man für Dämonen und Heroen, von denen dem Menschen wie den Thieren die Träume und Ahndungen zugeschikt werden.

***) *Cic. Tusc. Qu.* 1, 17.

cip (menschlich und thierisch und vegetabilisch) gedacht.

In dieser ψυχὴ unterschied man gewisse μέρη (*partes*). Rührt dieser Ausdruk von Pythagoras her, so erhob man sich schon über die allgemeinen Bezeichnungen (wie es θυμὸς, schon bei Homeros, und Andre waren, in die Etwas gesezt wurde) zu integrirenden Theilen eines Ganzen. Hierbei entsteht die Frage: was wohl Pythagoras darunter verstehen konnte? Er konnte darunter verstehen weder besondere Seelen (Geister), denn Seele selbst war damals nur Eins, (eher noch besondere Seelenprincipien, d. i. Wesen von unterscheidbarer Materie, nicht aber verschiedene Ansichten); noch geistige Vermögen in unserm sublimen Sinne, vielmehr verstand er nur verschiedene Acte oder reelle Aeusserungs- (Thätigkeits-) Arten oder Erscheinungen (jedoch nicht im spätern strengen Sinne der Phänomene) *).

Die ersten Unterschiede können natürlich nur die auffallenderen, zunächst hervorspringenderen und einander sehr unähnlichen, ja widersprechenden Erscheinungen in dem Menschen betroffen haben, wie es wahrscheinlich grade solche waren, welche dem ruhiger speculirenden Weisen am ersten befremden, — Bemerkung eines Antagonismus und Schlufs auf verschiedene Seelenwesen. Aber sie konnten ferner nur die einfachen gewesen seyn, wahrscheinlich also erst nur zweierlei Aeusserungsarten der Seele des Menschen, eine Art von Doppelnatur, nemlich a) eine Thierische, als eine unruhiger Bewegte und blind Fortreissende, — das stärker Bewegliche; und b) eine Göttliche, oder wenigstens dem Menschen mit den Göttern Gemeinsame, also auch ein ruhiger (gleichsam unsichtbar wirkendes) Bewegendes; — das leichter und sanfter Bewegliche.

*) Nach Tiedemann a. a. O. S. 133. behauptete Pythagoras reell verschiedene Substanzen, mehr als blosse Vermögen und ausser einander befindliche Theile; dies aber erschliefst er aus der zweifachen Abtheilung.

Hiernach waren ursprünglich nur zwei Hauptäusserungs-Arten angenommen. 1) Das rastlosere, fortgetriebene Begehrungs-Vermögen, (das Gefühl verlor sich immer noch im Affect und in den Neigungen,) Gemüthsbewegungen. 2) Das ruhiger waltende Denkvermögen. Nur wurden beide noch nicht als Vermögen, sondern mehr als verschiedene Seiten eines Wesens, die es nach und nach zeigt, genommen.

In dieser Unterscheidung aber lag auch die Bemerkung von etwas Herrschenden im Menschen, das bald auch als thätig und leidend angenommen wurde.

Noch wechseln in dieser Zeit die Worte und schwanken; und so lange dies statt findet, schwebt der Geist noch frei über der Sprache. Doch sobald diese, die lebendigen Worte des Lebens, zu todten Buchstaben der Schule geworden ist, dann wird selbst der Beobachtungsgeist durch Bilder verdunkelt. Fortan wird nur Eine oder Mehrere von den verschiedenen Sprachbezeichnungen fixirt, diese vorzüglich festgehalten und die übrigen zunächst ihrem Schiksale überlassen. Jene früheren viel umfassen-

den und energischen Ausdrücke werden nun eingeengt und abstract und zu ihrer Zeit erhalten sie ihre Definitionen als Vollendung der Beschränkung ihres früheren Bedeutungsvolleren.

Dafs die Unbestimmtheit der Sprache sich immer mehr verlor, läfst sich schon an sich und noch mehr von dem griechischen philosophirenden Geiste erwarten. Wirklich zeigen sich auch Spuren in der pythagoräischen Dogmengeschichte. So ist zunächst die von Cicero (*Tusc. quaest.* 4, 5.) aufbewahrte Eintheilung der einfachsten Art zu bemerken *): a) *Pars rationis particeps* (vielleicht φρένες) in welcher also Ruhe, Ordnung, Harmonie mit Ruhe (*tranquillitas i. e placida quietaque constantia*) in einem bestimmten Verhältnisse ist. b) *Pars rationis expers* (vielleicht θυμὸς) d. i. nicht sowohl noch die mehr zum Körper gehörige Sinnlichkeit, als die jenem Theile entgegenstrebenden (vernunftlosen) **), Gemüthsbewegungen (*motus turbidi, contrarii inimicique rationis*) ***). So Pythagoras und Platon nach Cicero. Vgl. über diese zwei Hauptzweige

*) Auch Sprengel. Gesch. d. Arz. Th. 1. S. 301. erklärt nur diese zweifache Eintheilung in φρένες und θυμὸς im Gehirne und Herzen für ächt, nach *Plutarch. phys. decret.* 4, 1,

**) Hier erstes Gefühl der Erhabenheit der Denkkraft über die Affecten (Tiedemann sagt: über das Materielle. Th. 1. S. 133. a. a. O.

***) Also nur diese Auffallendsten zunächst, — physischer Hunger und Durst, und Zorn. — Zu den dabei zum Grunde liegenden Wahrnehmungen leitete wohl nicht erst Priesterunterricht, wie Tiedemann. S. 134. meinte.

der Seele noch *Aristoteles Met.* 1, 5. und *Stobae.* p. 874. *).

Hierher gehört ferner die dreifache Unterscheidung der Pythagoräer (deren Bestimmungen man freilich noch das Schwanken ansieht), zugleich für einen praktischen Behuf der Selbstbeherrschung oder Versittlichung (ἀνθρώπου ψυχὴ τριμερὴς *Stobae.* p. 878. oder τριχῆ διαιρεῖσθαι *Diog. Laer.*).

Einige Pythagoräer und namentlich Archytas hatten die Eintheilung **) in a) φρένες, d. i. ohngefahr die (theoretische denkende und höchstens die herrschende) Vernunft oder der Wille (nach Archytas λογισμος) — dem Menschen allein eigen. b) νοῦς — Verstand, vielleicht auch Einbildungsvermögen ***). c) θυμὸς (nach Archytas ἐπιθυμία) — die Begierden oder Affecten. — Diese beiden lezten sind auch den Thieren eigen; also wohl ziemlich hinauskommend auf jene Eine vernunftlose Seele. Νοῦς und φρένες sind im Gehirne (wohl heifst dies: aus ihm stammend), θυμὸς aber als Lebensprincip in der καρδία. Dies sind aber offenbar noch nicht unsere drei Vermögen, sondern nur die roheste erste Anlage dazu.

*) Vgl. *Carus de Anaxagoreae Cosmo- Theologiae fontibus* p. 35. n. 72.

**) Nach *Diogen.* 8, 30. Vgl. *Plut. Decr. Phys.* 5, 20. *Stobae.* p. 874. u. f. — Tennemann zweifelte zu rasch an der Aechtheit. S. Gesch. der Ph. Th. 1. S. 150.

***) Archytas setzte ohnehin θυμὸς dafür, nach *Stobäos.* — Der Begrif νοῦς wechselt noch lange bei den Griechen; doch

Archytas soll sogar schon ausser der dreifachen Seele auch (ziemlich aristoteleisch) δυνάμεις ψυχῆς unterschieden haben *). Solcher Kräfte aber, in dem Sinne von Thätigkeiten wurden anfangs mehrere aufgenommen; daher wir hier finden: 1) eine Körper bewegende Denkkraft (κινητικὴ σωμάτων διάνοια); 2) die Bestrebung nach schönen und guten Dingen (ὄρεξις καλῶν καὶ ἀγαθῶν); 3) Sinn (αἴσθησις); 4) Urtheil oder Glaube (δόξα); 5) Bild oder Darstellung (φαντασία); 6) die erzeugende und ernährende Kraft (oder wohl angeborne Fähigkeit) — φύσις.

Aresas zu Kroton **) schrieb περὶ τᾶ ἀνθρώπου φύσεως, wovon noch ein Bruchstük in *Stobaei Ecl. Phys.* p. 846. Fr. 23. aufbehalten ist. Diese Schrift könnten wir uns um so mehr wünschen, da er fast wie Platon, der Politik eine psychologische Grundlage gab und so selbst das Rationale in der Psychologie praktischer zu machen anfing. Auch bei ihm ist die ψυχῆς διακόσμησις — τριχᾶδία — oder nachher: μοῖραι τᾶς ψυχᾶς; und zwar: a) — Νόος — das Unterscheidungsvermögen. Es bewirkt φρόνησιν καὶ γνώμην. Nach S. 854. überredet dies vorzüglich und sezt das Traurige mit dem

---

ist die frühe Wahl desselben merkwürdig. — Meiners Gesch. der Weltweisheit. S. 545. *) zweifelt, ob die Pythagoräer einen gewissen Theil der menschlichen Seele mit νοῦς belegten. Allein schon früher, selbst bei Homeros, geschah dies.

*) *Stobäus.* l. l. p. 878.

**) Vgl. *Heeren de fontibus Stobaei.* p. 173. 174.

Angenehmen in Harmonie *). Diesem stehen nun zwei Abtheilungen von θυμὸς entgegen. — b) θύμωσις (ein neues Wort) bewirkt den mächtigen Trieb (Tapferkeit, Stärke, Begierde) — ἀλκὴν καὶ δύναμιν καὶ ὁρμὴν **). — c) ἐπιθυμία bewirkt Liebe und Wohlwollen (ἔρωτα καὶ φιλοφροσύνην) und theilt ihre eigne Süssigkeit dem νόος mit.

In eben diesem Bruchstücke sind noch andre psychologische Bemerkungen enthalten. Die Natur des Menschen sey die Regel (κανὼν) alles Rechts und jedes Gesezzes. In sich werde sie ein Jeder finden, wer ihre Spuren suche; denn das Gesez und Recht in ihm sey der Seele Einrichtung (νόμος ἐν αὐτῷ καὶ δίκα, ἃ τὰς ψυχὰς ἐντί διακόσμασις).

Jene drei Kräfte aber sind in ein solches gegenseitiges praktisches wahres Verhältnifs gesezt, dafs das Erste oder κράτιστον anführe, das Niedere oder die Begierde gehorche, das Mittlere aber sowohl herrschen als auch beherrscht werden könne ***). Diese Theile können nicht mehr und nicht weniger

---

*) Nach *Sext. adv. Math.* 8, 92. sollen die Pythagoräer der Vernunft das Richteramt der Wahrheit übertragen haben.

**) Nach p. 854. ἐμπεπλέμενα μένεσι, von Feindschaft lebend, — durch ἐπιθυμία befreundet. — Heeren hätte es nur nicht *iracundia* übertragen sollen. *Cicero Tusc. quaest.* 4, 9. gibt es für Aufbrausen und Aufglühen des entstehenden Zorns.

***) Vielleicht kam er zu dieser so überraschend richtigen Ansicht von Verhältnifs durch die pythagoräische Anschauung der Zahl.

seyn, auch kein andres Verhältnifs, wenn unter ihren Theilen auch harmonisches Verhältnifs statt finden sollte. Solche gute Einrichtung nennt er εὐνομία, wo ein Theil den Andern wechselseitig Dienste leistet.

Merkwürdig ist es, dafs man statt Feindschaft zwischen den verschiedenen und hier noch greller einander entgegengesezten Theilen der Seele zu finden, vielmehr sich einander unterstüzzende Harmonie antrift *).

Von Pythagoras leitet *Sextus Empir.* (*adv. Math.* 1, 303.) die Ahndung der Analogie oder den Grundsaz, dafs Gleiches durch Gleiches erkannt werde.

Menschen und Thiere nahmen die Pythagoräer (nach Tiedemann S. 138.) für einartig; allein nicht ganz so, da die Thiere nicht Φρένες haben, wenn sie auch sonst an Einer Substanz Theil nehmen. Nach spätern Nachrichten nahmen sie an, Beide wären von Einem Wesen beseelt, diese schienen uns aber auch nur vernunftlos **).

---

*) Ein andres Fragment finden wir von *Metopi Pythagorei Metapontii Libr.* περὶ ἀρετῆς bei *Stob. Serm.* 1. ἐπεὶ γὰρ τῆς ψυχῆς δύο μέρεα, τὸ μὲν λογιστικὸν, τὸ δὲ ἄλογον, καὶ τὸ μὲν λογιστικὸν ἐντὶ, ᾧ κρίνομες καὶ θεωρῆμες, τὸ δ' ἄλογον, ᾧ ὁρμῶμες καὶ ὀρεγόμεθα. Der Theil, durch den wir Gewalt abwehren, heifst θυμοειδὲς; der Theil aber, der einen eignen körperlichen Zustand begehrt, ἐπιθυμητικὸν. Diesen Theilen folgt nun das Heer der Tugenden.

**) *Plutarch. placit.* 5. 20.

Harmonie war den Pythagoräern hörbar in der geordneten Welt und wichtig in dem Seelenfrieden. — Tugend nannten sie ἁρμονίαν καὶ ὑγίειαν; so wie Ruhendes und Bewegtes Gegensäzze in der pythagoräischen Schule waren.

Von der τύχη, oder dem Geschik leiteten die Pythagoräer (nach *Aristoxenos* bei *Stobae. Ecl. phys.* p. 206. f.) Mehreres ab, sie hielten aber auch einen Theil desselben für göttlich (δαιμόνιον). Durch das Δαιμόνιον würden nemlich die Menschen inspirirt, Einige zum Bessern, Glük, Andre zum Schlimmen, Unglük. Daher Einige, troz der vorhergegangenen Ueberlegung oder Vorsicht, unglüklich würden oder vergeblich strebten. — Eine andre Art oder Gestalt des Zufalls zeige sich in der Erscheinung von zufällig entstandenen angebornen Talenten. Diesem Zufall gemäfs seyen Einige εὐφυεῖς καὶ εὐστόχοι, geschikt und richtig treffend, die immer zum Ziele glüklich kämen; die ἀφυεῖς hingegen, welche die entgegengesezte, ungeschikte Natur (φύσιν βλαπτίκην) hätten, verfehlten das Ziel, indem ihr Verstand (διάνοια) sogar verwirrt würde. Dieses Mifsgeschik sey nicht etwa ἐπισάκτος, späterhin erst von aussen aufgebürdet, sondern σύμφυτος, *cognata.* Nach Alexander (bei *Diogenes* 8, 32.) sollte der Mensch glüklich seyn, (εὐδαιμονεῖν), ὅταν ἀγαθὴ ψυχὴ προσγένηται, wie denn das Wichtigste im Menschen das Bewegen zum Guten oder zum Bösen sey. Das gröfste Geschenk der Gottheit sey die Liebe zur Wahrheit und Wohlthätigkeit. (*Jamblich. vit. Pyth.* §. 86. *Aelian. Var. Hist.* 12, 59.

Erst spätere Pythagoräer nannten die Zahl vier (Tetraklys) die Vollkommenste und ein Sinnbild der Seele; obgleich auch spätere Nachrichten von Pythagoras selbst sagen, dafs er in der Seele vier besondere Kräfte gesucht habe. (*Plutarch. phys. philos. d.* 1, 3.) Bei dieser Zahl schworen die Pythagoräer. (S. *Porphyr. vit. Pythagor. p.* 189.)

Alkmäon schrieb zuerst eine Physiologie (d. i. περὶ Φύσεως) und liefs die Seele in steter Bewegung (also doch Thätigkeit) seyn, wie das Göttliche und Ewige, dem sie glich; doch gab er den Göttern ein höheres Wissen, (*Diog.* 8, 5, 2. u. 83.). Nach *Stob. p.* 794. und 796. nannte er die Seele Φύσιν αὐτοκίνητον (ein sich selbst bewegendes Wesen) κατ' ἀΐδιον κίνησιν (nach einer ewigen Bewegung) und deshalb unsterblich und den Göttern nahe, — (wenn auch physisch, doch, da die Sterne lebendige Naturen waren) einen nimmer rastenden Geist. — Nach Sprengel a. a. O. 1, 307. war er der erste vergleichende Anatom. Auch Er fand die vernünftige Seele im Gehirne (*Plut. phys. decr.* 4, 17.).

Dafs Ocellos und Timäos unächte Schriften nichts für diese Philosophen zeugen, hat Tennemann schon erinnert (S. 146.) Ocellus Lucanus nannte den Menschen das zahmste und beste unter allen Thieren (ἡμερώτατον καὶ βέλτιστον ζώον.) Doch hält *Rudolph ad Ocell. Luc. p.* 42., auch dies für eine Glosse. Vgl. *Annotat. p.* 306.

Philolaos, Lehrer des Platon, in Heraklea, nahm an: die Menschen können die (innere) Natur der Dinge, die Endlichen, das Unendliche nur durch die Harmonie erfassen, wenn sie jene Dinge, einen Gegenstand der göttlichen Erkenntnifs, erkennen wollen. Er schrieb περὶ ψυχῆς, woraus ein Fragment bei *Stobaeus p.* 18. zu finden ist. Tennemann wollte (S. 148. Anm.) Zweifel dagegen erregen, weil es zu platonisch sey, aber Platon benuzte ihn doch. Dagegen glaubt Heeren (*de fontibus Stobaei p.* 208.) nur, dafs es wohl περὶ ψυχῆς κόσμου gehandelt habe. Wirklich ist da von einer athmenden Welt, und einer ψυχὴ die Rede, welche das Ganze umgibt bis zum Monde.

Kommen wir auf Resultate über Pythagoras überhaupt zurük, so ergibt sich:

Die Speculation ging noch immer auf äussere, wenn auch höhere (astronomische) Natur, aber doch auch über sie hinaus (auf metaphysisches Verhältniß), jedoch nicht in dem Menschen, den man zwar beobachtete, aber nicht tiefer erklärte. Vom Himmel nahm der Mensch die Ordnung für seine innre Welt. Diesen Gang begünstigte der mythische Rest. Man versuchte psychologische Erklärungen mancher Mythen.

Die höhere Theorie trennte sich schon durch die Trennung der Zuhörer des Pythagoras in Mathematiker und blosse Akusmatiker weiter vom Volksglauben. Auch trennte er selbst die Arzneikunst mehr von dem religiösen Cultus.

Es ward ferner eine Bestimmung des Wesens der allgemeinen physisch göttlichen ψυχὴ von ätherischer Natur gewonnen, theils in Angabe der Bestandtheile des Subjects, theils in materialistischer Ableitung desselben aus Naturtheilen, oder Lebens-Aether. — Man gewann die erste Analyse des Subjects, d. i. seiner auffallendsten Wirkung oder Thatkraft.

In astronomischer Beziehung ward die Seele unter dem objectiven Bilde der Zahl, durch welche Alles in der Welt zusammengehalten wird, gedacht, — ein Bild, welches also eigentlich kosmologische Beziehung hatte auf Welt-Seele und das innerlich bestimmte, harmonische Verhältnifs der Welt. Dies Verhältnifs ist, wie wir sprechen würden, auch der Menschen-Seele gegeben. Schon viel und genug war es, dafs Pythagoras ahndete, was auch bald praktisch angewendet wurde. Von ihm rührt selbst schon die Ahndung einer Harmonie des Innern mit dem Aeusseren, die Ahndung eines Seelen-Friedens.*)

Das Gedachte, — die Zahl, — nahm man aber zugleich für etwas Objectives (nach der Objectensprache), aber auch für etwas Reales.

Neben Dichtungen über Präexistenz oder Ursprung der Seele fand sich zugleich Metempsychose der rohesten Art. Doch lag wenigstens darin der Keim von der Idee der Verwandtschaft und Befreundung und Angränzung des Thierischen und Menschlichen, auch zugleich die Ahndung einer Abstufung (ob sich gleich erst spät hierüber Deutlichkeit verbreitete.)

*) *Jamblich. vita Pythagor.* §. 94. s.

In der Seelenläuterung ward das Leben schon ein Reinigungsprocefs, wenn auch noch nicht chemisch, doch physisch-moralisch. Darin lag schon eine Ahndung von Perfectibilität. — Pythagoras praktisches Institut ging durch regelmässige Uebungen auf Ausbildung der Fähigkeiten und ihm verdanken wir die erste Ausführung einer Diätetik des Geistes.

Empedokles.

Empedokles, von Akragant, Wahrsager, Dichter, Arzt und Gesezgeber in Einer Person, (460 J. vor Chr.) läfst sich hier passend anreihen, obgleich die Demokritische und Heraklitische Systeme schon auf ihn einfliessen und er 40 Jahre nach des Pythagoras Tode blühte.

Empedokles philosophirte schon mehr als Physiker. Freundschaft (φιλία) einte ihm die Elementartheile, hob aber eben dadurch das abgesonderte Daseyn der Aggregate auf. Die Freundschaft ist die pythagoräische Harmonie, eine Einigkeit und Einheit, bei der aber alles Mannichfaltige aufgehoben wurde. Dies zeugt von einem Vorschritt, die Freundschaft als eine Naturregel, wenigstens als Naturkraft zu betrachten. Das Werden der Organisation stellt er dadurch dar, dafs er sagte: mechanisch und blind wirken die Naturkräfte in vielen Fehlerversuchen.

Es gab, nach Empedokles, nichts Substantielles ausser den vier Elementen; Streit und Freundschaft waren ihm wirkende Kräfte. Die Substanz der Seele bestand daher aus der Verbindung der vier Elemente, indem das Erkennen auf der Identität des Erkennenden mit dem Erkannten beruht. So war die Seele ihm, nach dem alten Sazze: Gleiches und Gleiches findet und erkennt sich leicht, Kennerin aller Elemente, so wie der Freundschaft und Feindschaft.*) Wenn er aber den physischen Grundsaz annahm: Gleiches wird durch Gleiches erkannt und angezogen, so war dies Erkennen ihm wohl minder blos Empfinden (wie Tenneman S. 252 will, und wie Tiedemann glaubt, dafs er es mit diesem verwechselt habe), sondern zugleich ein Wahrnehmen.**) Der Mensch erkennt, nach seiner Annahme das Feuer durch Feuer, das Wasser durch Wasser, Luft durch Luft u. s. f.***) Darin aber lag wenigstens das Wahre: Es mufs das Subject in einer Verwandtschaft mit dem Objectiven stehen, wenn es ihm verständlich seyn soll.

Die Empfindungen der Sinne erklärte er materialistisch aus Berührungen mit den ausströmenden äusseren Dingen. Hier aber war das Physiologische noch eher an seinem Orte. Seine ἀποῤῥοίαι auf die Sehorgane lassen sich (nach Sprengel) als erste

*) S. Tiedemanns Geist der sp. Ph. S. 256.

**) *Aristot. de Anima. III.* 3. — Sollte dies aber wohl so geheim esoterisch seyn, wie Sprengel a. a. O. 1 Th. S. 326. 2. meint?

***) *Arist. de An. I.* 2. vgl. *Sext. Empir. adv. Math.* 1. 303. 7. 121.

Spur des Skepticism betrachten, den ihm Cicero zuschreibt. Abfliessende Theilchen sollten das Sehen bilden. Dabei sprach er schon von einem innern Lichte der Augen, als von dem eigentlichen Sehorgan.*)

Consequent behauptete er, Blut nährt die Seele und bestimmt auch ihre höhern Regungen. Das in dem Herzen zusammengeflossene (oder es umströmende) Blut ist dem Menschen das Vorstellen,**) d. i. durch die Fluten des sprudelnden Bluts wird die Seele (als Lebenskraft) genährt, in welcher die Gedanken (νόημα) des Menschen am meisten (fühlbarsten, wie die Affecten) sich wälzen. Offenbar liegt hier noch eine mythische Beziehung auf die Bluttrinkenden Seelen der Verstorbenen beim Homeros zum Grunde, wie auch schon Stobäos andeutet.

Uebrigens brauchte Empedokles mit Demokritos die ψυχὴ auch für νοῦς (*Stobae. p.* 790.)

Da er das Princip des Lebens, des Empfindens und Denkens in die Materie sezte, so kann man ihm keiner Inconsequenz beschuldigen, dafs er aus jenem Seelenprincip gewisse dämonische Naturen entstehen liefs, welche, mit einem feinen ätherischen Körper umkleidet, die Erde umschweben und über ihre Veränderungen walten. — Die Seelen oder Dämonen, nahm er an, waren erst mit der Gott-

*) *Aristot. de sensu. c.* 2.

**) Αἷμα ἀνθρώπους περικάρδιον ἐστὶ νόημα *Stobae. p.* 1026. *Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem. Cic. Tusc. quaest.* 1. 9.

heit vereint, dann wanderten sie zur Abbüssung der Strafe, namentlich für Mord, auch von Thieren (die er also achtete), als Flüchtlinge und Exulanten dreissig tausend Jahre (ὥραι) durch die ganze Natur, durch Thiere und durch Pflanzen, als böse Dämonen, bis sie sich wieder mit den seligen Göttern vereinigten. Daher erschien ihm das Leben als φυγὴ θεόθεν (*exilium, fuga a deo.*)*) Er wollte sich sogar selbst erinnern, Pflanze, Fisch u. s. w. gewesen zu seyn. — Seine Pflanzen aber hatten Empfindung und sogar Verstand, und waren völlig gleichartig mit den Thieren.

Uebrigens klagte er, dafs bei der Entstehung der Dinge das Unsterbliche sich mit dem unvollkommnen Sterblichen vereinigen müsse, dafs daher nichts rein und unvermischt sey. — Entstehen und Tod waren ihm nur Bilder, nur Veränderung der Bestandtheile, welche ewig sind, nur eine andre Mischung. Es gibt daher nach ihm keine individuelle Natur.**)

Als Resultat ergibt sich: So materialistisch auch Empedokles geistige Erscheinungen von Elementen und Blut ableitete, so dachte er doch nicht nur von dem Blute höher als wir, sondern stellte auch die Seele (ψυχὴ) als νοῦς und νόημα höher, indem er die ψυχὰς doch als Dämonen, als Unsterbliche, oder wenigstens mit der Gottheit ursprünglich verbunden,

*) Vgl. *Plutarch de Exilio. p.* 607. *de defectu oraculor. Vol. IX. p.* 530.

**) S. die Stelle bei *Plutarch. adv. Colot. p.* 1114.

bunden, den Körper und die Erde aber als Büssungsort ansah. Freilich war dies ein enger Zusammenhang der Seele und des Körpers, aber es wurden doch auch die Menschen nicht blos als physische Körper angesehen, sondern mit einem höhern Princip begabt. Freilich beschränkte er alles Denken über das Sinnliche nur auf das Empfinden; allein er zeigte auch überhaupt einen consequentern Materialismus.

Nach *Plutarch* (*Phys. philos. d. V.* 12. *p.* 113.) soll er schon der Einbildungskraft der Mutter einen Einfluss auf das Geschlecht ihrer Frucht zugeschrieben haben.

Eleatiker.

Bei den Eleatikern finden wir die Trennung des Empirischen von den nun erst erforschten Principien der Vernunft, der Erfahrungswelt, der Erscheinungen von der Verstandeswelt der Noumene, wieder, und die Aufdeckung eines Widerstreites zwischen der reinen transcendentalen Vernunft und der Erfahrung. Hier finden wir die erste Ahndung von der Kluft zwischen beiden Welten.

Statt der Klage ihrer Vorgänger über das physische Uebel und die Unzuverlässigkeit der Menschen, beginnt mit den Eleatikern die erste Klage über die menschliche Natur, jedoch bei ihnen nur in theoretischer Hinsicht über die Kurzsichtigkeit des Menschen im Gebiete der Wahrheit, über die Unzuverlässigkeit der sinnlichen Vorstellungen des Menschen, wozu die Pythagoräer

schon durch Herabsezzung des (weichlichen) Körpers Anleitung gaben.

Allmälig rükt das Innere heraus; man suchte immer mehr Entfremdende, beunruhigende, den Wahrheitsforscher niederschlagende Erscheinungen zu erklären, und die Natur des Menschen mufste auch ein Object des Errathens oder des dogmatischen Absprechens werden.

Die Eleatiker brachten die Entzweiung des Innern durch Reflexion so weit, dafs sie den Sinnen mifstrauten, und nur in dem Allgemeinen des Denkens die Wahrheit suchten. Hier kam, besonders bei Parmenides die Trennung des Sinnes von dem Geiste (durch kalte Reflexion, dem Gemüth entgegengesezt) klar zum Bewufstseyn, und sprach sich im Uebermuthe des Geistes (auch über Volksreligion) und in der Verachtung des Sinnes aus.

Nun begann der Widerstreit alter physischer Voraussezzungen mit metaphysischen Annahmen; es begann eine Ahndung von etwas Festen und von einer Gleichheit.

Xenophanes.

Der erfahrne und reife (alt gewordene), besonnene, nüchterne und dünkellose Xenophanes schwang sich über die Sinnessphäre hinaus zu dem Νόος, als zu dem Verstande, welcher höher und wichtiger sey als das Mannichfaltige der sinnlichen Erscheinungen. Diese Denkkraft (*νοῦς καὶ Φρόνησις Diog. Laert. IX.* 19.) war ihm das einzige Reale, die einzige beharrliche Substanz; dennoch war

es nicht reine Denkkraft, sondern ein frei beharrendes Nothwendiges, gleichsam ein Fatum im Menschen. Troz dieser substanziösen Seele aber, nährte er die Ahndung eines reinen Verstandes, eines Denkens, ob er gleich der Gottheit sinnliche Empfindungen gab, ohne zu ahnden, dafs darin Veränderung liege.

In Xenophanes lag ferner Sinn für das Unwandelbare (eine nothwendige Regel); daher fand er keinen Wechsel und allerdings auch kein Werden und kein Entstehen. Alles was ist, ist ewig und unwandelbar. So verschwanden ihm aber alle Veränderungen, die ihm unbegreiflich waren, ob er gleich selbst in einem gewissen schwankenden Zustande der Erkenntnifs war. Daher wollte er von keiner Bewegung in der Welt, von keiner Geburt der Götter Etwas wissen.

In ihm war die Ahndung eines sich selbst immer gleichen Ganzen und Einen rege. Sogar die Gottheit, geschweige die Seele, war ihm Substanz mit Theilen; denn sie ist das Universum. Eins ist Alles. — Die Seele selbst war ihm ein Hauch (*πνεῦμα*) oder ein Luftwesen. *Diogen.* 9, 19.

Er bemerkte den Widerstreit zwischen Erfahrung und Vernunft ohne ihn lösen zu können. Von den Menschen sagte er, dafs diese sich nach subjectiver Vorstellung Begriffe von den Göttergestalten bilden, dafs sie die Götter nach ihrer Gestalt geformt haben.

Für die Griechen that er einen grofsen Schritt, wenn nicht die Anthropopathie, doch den An-

thropomorphism, und zwar in den Volksgöttern zu entdecken. Gott selbst hat, nach ihm, mit dem Menschen und mit dessen mühevollem Denken und leidenschaftlichem Streben keine Aehnlichkeit. Dennoch dachte er sich die göttliche Denkkraft der menschlichen gleich.

Parmenides.

Parmenides, der Gesezgeber von Elea, (460 vor Chr.) läugnete nicht, wie Xenophanes, den Wechsel, sondern nahm ihn neben einem Seyn an, konnte also Beide schon als neben einander bestehend vereinen. Er läugnete ferner nicht wie Xenophanes, die Erkenntnifs durch die Sinne, sondern er unterschied diese zuerst von der Erkenntnifs durch die Vernunft (λόγος). Er brauchte zuerst ψυχὴ in einem höheren Sinne, nemlich für Princip der innern Bewegung.

Die Sinne zeigten ihm allerdings Etwas, jedoch nur das Einzelne; in Hinsicht auf das Ganze trogen sie. Er liefs die Sinne die Dinge darstellen, wie sie erscheinen, nicht wie sie sind; auch fand er, dafs die Menschen den Gegenständen ihre Namen nach dem Scheine (κατὰ δόξαν — Wahrscheinlichkeit) gaben.

Empfinden und Denken hielt er für identisch,*) so wie er die Denkkraft selbst von der Organisation ganz abhängig machte, und sie sogar mit derselben für identisch sezte, indem jede Veränderung in den

*) Dennoch findet Tennemann a. a. O. S. 180. schon bei ihm des Leibniz Vorstellung von der Sinnlichkeit.

Theilen des Körpers ein andres Vorstellen des Menschen hervorbringe.

Der feinere Wärmestof war ihm der Grund der reineren Empfindungen und Vorstellungen (διάνοια), wobei jenes θερμὸν das Kalte überwiegt.*) So sagt er: Alles ist voll von Gedanken (νόημα), weil das ätherische Feuer durch die Natur ausgebreitet ist. Daher leitete er auch sogar den Ursprung der Menschen aus der Sonne ab (wenn beim *Diogen. Laert.* 10, 22. nicht ἐξ ἡλίου gelesen werden soll).

Gedächtnifs wie Vergessenheit soll er aus den mannigfaltig wechselnden Verhältnissen der Wärme und Kälte erklärt haben. Diese Kälte, Finsternifs und Stille, meinte er, nehmen Verstorbene eben so leicht wahr, als lebendige Menschen Licht und Wärme und Schall empfinden.

Zenon.

Zenon aus Elea (geb. bald nach Sophokles um 500 J. vor Chr.) dekte die Schwierigkeiten und Widersprüche in dem empirischen Realism auf und bestritt ihn zur Begründung des eleatischen Intellectualsystems. Er bestritt die Erfahrung durch Schlüsse logischer Art und bewies sogar, dafs sie in sich selbst widersprechend sey, nicht blos wie Parmenides annahm, dafs sie Täuschung der Sinne sey. Er wagte es die Unmöglichkeit der Bewegung darzuthun, da man mit ihr nur Wider-

*) *Stobae. P. I. T. II. p.* 796.

sprüche annehme. So suchte er dem eleatischen Intellectualsystem einzig objective Wahrheit zu sichern. Mit Scharfsinn dekte er die Täuschung der Sinnenerkenntnifs auf und läugnete daher auch einfache Grundtheile, da diese Einheit der Substanzen sich nicht in dem Wahrnehmbaren findet, sie auch im Felde der Sinnlichkeit nie gefunden werden kann. In der Erfahrungswelt kann man also das absolute Eins nicht finden.

Sein Raisonnement gegen die objective Realität der äussern Anschauungen wurde erst spät wieder aufgenommen.

Herakleitos.

Herakleitos der Ephesier (um 500 J. vor Chr.) bildete sich in seiner Zurükgezogenheit von der Gesellschaft mehr selbst, und er konnte von sich sagen: er habe Alles für sich gesucht und gelernt (διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτοῦ *Diogen.* 9, 1, 4.). So war er noch mehr αὐτοδίδακτος, der aus sich allein schöpfte, als seine Vorgänger. Ausdrüklich äusserte er, dafs Vielwisserei den Verstand nicht belehrt. Die Inschrift des Tempels zu Delphi: Erkenne dich selbst, hatte auf ihn einen tiefen Eindruk gemacht. Er ward düster, vielleicht auch durch die Zeitumstände und seine Zeitgenossen bewogen. Unter seiner misanthropischen Aussenseite aber dürfen wir ein für alles Gute reingestimmtes Herz ahnden. Bei dem Tempel der Artemis spielte er mit Kindern, da die erwachsenen Ephesier ihm widerstanden. Unstreitig war er ein Mann von Charakter. Sein Verstand hatte ihn früherhin zum

Unentschiedenen, als Jüngling zum Skeptiker gemacht; im Alter ward dieser erste isolirte Denker ein Dogmatiker. Darum ist es nicht wunderbar, wenn er ein grösseres Selbstgefühl als mancher Andre hatte.

Herakleitos hatte die Veränderlichkeit und flüchtige Vergänglichkeit der Dinge tief in sein Gefühl aufgenommen. Reissend schnell sah er Tod auf Geburt folgen und Schlaf an das Wachen ganz nahe gränzen. Ein Alter, sagte er, strebe so schnell hinüber in das Andre, Grösse in Niedrigkeit und Kleinheit, Vergnügen in Schmerz, dafs man kaum die Unterschiede wahrnehmen könne.

Von dieser Erfahrung ging er aus und nannte die Seele τὸ ἀεὶ ῥέον und τὸ ἀεὶ κινόμενον (*Aristot. de anima* 1, 2.). Dennoch scheint er bei diesen ewigen Veränderungen (μεταβόλαι) für die Seele eine Erholung gedacht zu haben (ἀναπαυλὰν ἀπὸ τοῦ μεταβολῆς *Stobae.* 1, 52. *p.* 896. und vollständiger *p.* 906.). In seiner Sprache gedenkt Herakleitos einer ewigen Veränderung, ὁδοῦ ἄνω καὶ κάτω. Da er aber jene Veränderung auf die Seelen übertrug, so liefs er diesen Weg auch die Seelen durchreisen. So nahm er an: Grade das Wandern (μεταβάλλειν) bringe den Seelen Erholung, das Bleiben und Einschliessen an demselben Orte (Körper, nach Heeren) dagegen sey für sie Ermattung und Erschlaffung (κάματος), und so ermüde sie (mache sie krank) das Stillstehen (ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν), Erholung aber gewähre das Auf- und Niedersteigen.*)

*) Auf diese Weise sind Herakleitos Säzze zu deuten. Tennemann a. a. O. S. 220. fafste sie richtiger und nicht so unbestimmt als Heeren zu *Stobäeus* 1, 1.

Die Seele erklärte er für unerreichbar, das Wesen derselben für unerforschlich.*)

Er nahm ferner an: Alles wandelt sich blizschnell in ewigen Flufs, d. i. Alles steht in Bewegung; veränderlich sind alle Dinge, und auch die Seele. Nur Ein Wesen wohnt im All, das sich stets gleich bleibt, welches, selbst unwandelbar, Alles wandelt, — das ätherische Feuer. Alle sinnliche Gegenstände sind in beständigem Kampfe und Wechsel begriffen. Ein flüchtiger Feuerstrom durchfliefst die ganze Sinnenwelt, ist das verwandelnde Princip der Natur, die Quelle aller Veränderungen in derselben. Dieses Unwandelbare kommt der Vernunft gleich, ihm selbst aber ist Vernunft eigen, und es macht im Menschen die Vernunft aus.

Aus dem niedern, uns umgebenden feuchten Dunstkreise, welchem selbst Empfindlichkeit und Vernunft beiwohnt (nach Sextus), flossen die menschlichen Seelen aus. Geschwängert ist die Welt mit Feuerstoffen, welche ausdampfen und in den Menschen dringen. Daher nannte Herakleitos die Seelen selbst (wieder sehr substanziös) Ausdünstungen. Durch die offenen Sinne dringt nach ihm die äussere Luft ein und theilt sq ihre Empfindlichkeit und ihre Fähigkeit zu erkennen mit. Bei verschlosssenen Sinnen, also schlafend, ist der Mensch gleichsam von dem feurigen Stoffe, der wachend auf ihn einströmt, abgeschnitten. Daher verliert er im Schlafe

*) *Diogen.* 9, 1. 7. Diese Stelle bedarf aber noch mehr Bestimmung. Vgl. Ständlin Gesch. des Skepticismus Th. 1. S. 188.

alles Bewufstseyn und alles Denken*). — So mufste das innere Licht gleichsam von Aussen angezündet werden. Je höher die Seelen zum Aether steigen, je mehr sie sich von dem wässrigen Stoffe losmachen, je trokner sie werden und je freier und geschiedener von der niedern dicken Luft, desto mehr nähern sie sich dem grossen göttlichen Urelement, desto vollkommener werden sie. — Darin aber liegt schon die Ahndung eines allgemeinen Verstandeswesens. Der Mensch, nahm er an, kann das Wahre nur finden, indem er von seinem Individuellen gänzlich abstrahirt und sich im Denken der allgemeinen Menschenvernunft zu nähern strebt.**)

Wird eine Seele feucht, z. B. bei den Trunkenen (also ganz crass materiell), so sah er sie in Gefahr ihre Vorzüge (das höhere himmlische Feuer) zu verlieren, da das ὑγρὸν ihre edlere Natur erstikken und den glimmenden Funken im Menschen verlöschen kann.***)

Herakleitos unterschied nach dem Vorigen schon die Vorstellungen im schlafenden und wachenden Zustande. — Ueber die Träume soll er schon die scharfsinnige Bemerkung gemacht haben, dafs

*) *Sext. Emp. VII. p.* 128. *Chalcid. in Timae. p.* 346. *(Lugd. B.* 1617.).

**) *Sextus Emp. adv. Math. I.* 131.

***) Dennoch findet Tiedemann a. a. O. S. 206. hier, wie schon bei Pythagoras (s. S. 133.) das Streben, die Seele vom groben Körperlichen zu reinigen. Allerdings ward auch für die Seele eine besondere Substanz angenommen.

im Wachen allen Menschen eine gemeinschaftliche, im Schlafen Jedem seine eigne Welt zukomme.*)

Die vollkommenste und weiseste Seele blieb für Herakleitos die Feuer-Seele, oder die reinste, die gesündeste und die trockenste (αὐη, ξηρὰ, dem ὑγρὸν entgegengesezt,**) — ψυχὴ σοφώτατη καὶ ἀρίζη), d. i. von dem edelsten und reinsten Stoffe — (also substanziös). Diese Seele mufs sich aus den trägen düstern Nebeln des niedern Dunstkreises, aus dem Wasser immer mehr erheben und feuriger, d. i. geläuterter werden.

Im Menschen war also jenes Alles leicht durchströmende, heilige, reine Feuer die Vernunft. Durch diese vermag er das Wahre zu erkennen, und nur durch diese, die sich in der Sinnenwelt selbst erkennt, ist die Erkenntnifs der Wahrheit möglich. — Zwar enthält auch die Sinnenwelt Wahrheit, nemlich jenes unwandelbare Feuer, und das Wahre konnte auch in der Erfahrung erkannt werden, allein nicht durch den Sinn. Den schnellen Wechsel der Veränderungen können die Sinne nicht festhalten; sie trügen uns, und nur die Theilnahme an der Weltseele gibt Erkenntnifs der Wahrheit.***)

Die charakteristische Voraussezzung der älteren Psychologie überhaupt war (wie Buhle S. 20. richtig sagt): Nur das Gleiche kann das Gleiche erkennen; — oder: alles Vorstellen beruht auf der Identität des Vorstellenden und Vorgestellten. Was die Seele erkennt, das mufs sie auch seyn. So war hier diese Voraussezzung das Feuer. Dieses den Menschen vernünftig Machende oder das Princip der Vernunft, — das Feuer erschien offenbar ausser dem Menschen. Von aussen also kommt dem Wachenden Erleuchtung. — Wie sehr haben späthin Theosophen ähnliche Behauptungen übertrieben!

*) *Clemens Alexand. Protrept. p.* 22.

**) *Galen. quod animi mores seq. corp. temp. p.* 346.

***) *Sext. Pyrrhon. Hyp. I.* 3.

Herakleitos ahndete ferner eine Verknüpfung aller Dinge zu Einem Ganzen und eine Harmonie desselben, zu dem die entgegengeseztesten Dinge, wie Dissonanzen zu einem Akkorde, hinwirken. Es gibt, sagte er, ein unveränderliches Naturgesez, ein unwandelbares, — das Fatum (εἱμαρμένη), das zugleich Vernunftgesez ist, welches Alles überwindet, nach welchem sich Alles verändert und zu dem auch der Mensch, sogar schlafend und unbewufst, hinwirkt. — Dennoch spricht er hier schon von einem λόγος, d. i. einer verhältnifsmässigen Proportion oder Natur-Einrichtung, die ihm durch Alles, was ist, hindurchgeht (διὰ τῆς οὐσίας τοῦ πάντος)*).

Eben so hatte Herakleitos eine Ahndung von Antagonism in der Natur überhaupt, indem er Alles durch Zank (d. i. durch Abstossung vom Feuer) entstehen sah — διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα — also durch Gegenwirkung und Harmonisirung, ἐναντιοδρομία. Diesem Naturgesezze des Streites sezte er das der Einigkeit entgegen oder das der

*) *Diogen. Laert. IX.* 8.

Freundschaft, welche alle Dinge anziehe und anzünde, mit sich vereine und eben dadurch in Feuer auflöse; weshalb er auch in seiner dunkeln, halb paradoxen Sprache sagen konnte: Freundschaft zerstört. Moralische Namen wählte er hier für physische Gegenstände, da jenes die Zurükstossungskraft, dies die Anziehungskraft ist. Immer war es aber eine metaphysische Scheidung des Scheins von der Wirklichkeit.

Atomistisch – mechanischer Materialismus.

Leukippos.

Mit Leukippos ward ein Materialismus von den Philosophen, den zweiten Eleaten, angenommen, welcher zwar die Beobachtung erweiterte, doch mit kühnen dogmatischen Schlüssen verbunden war. Ihm verdankt die Philosophie eine gründlichere Forschung über die Natur.

Leukippos (500 J. vor Chr.) erklärte die Erfahrung für das einzige objectiv Reale. Er war der erste consequente Physiker, oder begründete eine Naturwissenschaft, wenn auch zugleich als der erste consequente Materialist und der erste Geisterverbanner. Entscheidend war seine Richtung auf Erfahrung und Materialismus und auf Empfindung des äussern Sinnes. Mit Hintansezzung des innern Sinnes führte Leukippos Alles auf den äussern zurük, und liefs die Seelenwesen aus runden, warmen, beweglichen Atomen zusammensezzen. So war ihm die Seele selbst ein materielles aus den unauflösbaren und unwahrnehmbaren Atomen zusammengefügtes Wesen, und namentlich aus runden und den belebtesten, d. i. feurigen Atomen, welche zugleich durch ihre eigne Bewegung andern Körpern leicht Bewegung mittheilten. Darum sprach er von der ψυχὴ als dem Princip der Bewegung, jedoch im prägnanten Sinne; darum war auch ihm die Seele ein feuriges Wesen. Wie seine Vorgänger, ja wie der Volksglaube, fand auch er die Natur der Seele auf Bewegung beschränkt, obgleich diese ihm freilich mehr umfafste, als uns.

Das Unwahrnehmbare der von Leukippos angenommenen Atome und die Erklärung des Lebendigen aus Feuergebendem Stoffe, läfst übrigens bei der damaligen Kindheit der Physik ein Zurükgehen auf die lezten Gründe voraussezzen.

Demokritos.

Demokritos (geb. 460 vor Chr. zu Abdera), Schüler von Herakleitos und Zeitgenosse von Hippokrates, trat als Freund der Natur mit Enthusiasmus auf und zwar noch freier von Aberglauben als Pythagoras, mit dem er verglichen wurde. Für die äussere Physik sammelte er nicht blos Beobachtungen, sondern stellte auch Versuche an. Doch schlofs er, was Leukippos nicht that, schon mehr psychologische Gedanken an, kümmerte sich schon mehr um die höhere Seele, und erweiterte den Begrif von ψυχὴ auf νοῦς oder das Erkenntnifsvermögen. So stellte er Untersuchungen über die Natur der Seele und das menschliche Erkenntnifsvermögen an,

und schrieb daher περὶ ψυχῆς, oder περὶ ἀνθρώπου Φυσέως, περὶ νοῦ, περὶ αἰσθήσεων.*)

Sollte für ihn, seinem Systeme nach, irgend eine ψυχὴ seyn, oder Realität haben, so mufste ihre Substanz aus Atomen bestehen, denn es gibt, nahm er an, nichts Reales als Atome und den Raum, in welchem sie schweben. Ihm, dem Physiker, war daher die Seele ein Aggregat von runden oder sphärischen Feuer-Atomen,**) d. i. subsistirend durch die beweglichsten Körpertheilchen, und in allen Körpern fand er Etwas von Seele, da in Jedem Feueratome vorhanden wären.

Diese Atome, fuhr er fort, schweben in der Luft, und durch das Hinathmen derselben wird Leben bewirkt und erhalten (ähnlich den Stoffen bei den neueren Kirwan und Crawfort).***)

In der Luft schweben ferner wunderbare, ungeheure Gestalten, εἴδωλα — Dämonen,†) welche

*) *Diogen. Laert. IX.* 7. 46. Eine Menge von Schriften, die ihm beigelegt wird, würde, wenn sie ächt wären, einen Polyhistor verrathen.

**) *Aristotel. de anima I.* 2. Nach *Sext. Empir. VII.* 116. war die Gestalt der Atome rund, die Mischung und Substanz feurig. *Stobaeus p.* 796. *Heeren. Plutarch de decret. philos. IV.* 3. 19. *Cic. de nat. d. I.* 11.

***) *Aristotel. de respirat. c.* 4.

†) Dadurch wurden die alten Dämonen physisch begründet. — *Sext. Emp. ad. Math. IX.* 19. 42. Cicero hat hierbei Alles verworren, wie schon Mosheim gezeigt hat. Demokritos nahm εἴδωλα in einem doppelten Sinne, den Cicero nicht ahndete, ob er gleich verschieden übersezt. Mosheim zu *Cudworth T. II. p.* 144. f. *Gedicke Histor. philos.*

zwar menschenartige Gestalt haben (ἀνθρωποειδεῖς ἔχοντα μορφάς), doch ungleich grösser als der Mensch, ja oft unförmlich grofs sind. Sie lassen sich weit minder zerstreuen als Menschenkörper; ihre Töne und Stimmen aber werden sichtbar. Dem Menschen deuten sie die Zukunft an und enthüllen sie ihm, wie die furchtbaren Naturerscheinungen dem Menschen Religion lehrten. Indem sie sich dem Menschen nähern, bringen sie ihm Glük oder Unglük (daher sie ἀγαθοποιὰ und κακοποιὰ heissen).

Hieraus ergibt sich, dafs Demokritos zwar materialistischer Physiker, aber doch immer noch ein Gläubiger und zwar ein altgläubiger Physiker war, der an Divination, wie an Dämonen glaubte. Die Ableitung der Dämonen aus nächtlichen Traumerscheinungen ist eigentlich schon der erste Versuch einer psychologischen Ableitung der Religion, so wie Demokritos anderwärts die Furcht vor Donner und Bliz hierzu angab.

Von allen Körpern, sagte Demokritos, strömen solche abgeflossene Bilder der Atome (εἴδωλα in dem zweiten Sinne genommen — Idole) aus.*) Diese fallen uns (ἐμπτώσεις *Diog.* 9, 44.), nachdem sie von den Körpern abgeflossen sind, in das Auge, (welches er sich wäfsrig dachte).**) — Als Materia-

Ciceron. p. 71. Tennemann nimmt auf diesen Unterschied nicht Rüksicht.

*) *Cic. ad Div. XV.* 16. *spectra, quibus oculi possunt feriri.* Hier hätte Cicero vielmehr *imagines* übersezzen sollen; aber er brauchte *spectrum*, wie die Stoiker εἴδωλον von Vorstellung.

**) Wir würden dafür sagen: Abdrücke der Gestalt der Ge-

list, welcher nur die Körperwelt für wirklich hielt, konnte er sie nicht als Producte der Einbildungskraft und des Verstandes erklären, sondern leitete sie aus der Wirkung der äussern Dinge her; wenigstens suchte er Alles zusammen, was als äussere Bedingung des Innern gelten konnte.

So erklärte er alle sinnliche Vorstellungen aus unmittelbarer Berührung der Körper (wie er mehr auf die physische Entstehung der Eindrücke als auf die psychologischen Bedingungen der Vorstellungen ausging). Was wir Empfinden nennen, nannte er: ein Empfangen von Aussen her gegebener Bilder. — Das Hören erklärte er durch Schalltheilchen der Luft, die sich mit den gleichgestalteten Lufttheilchen in dem Ohre vereinigen, und er kam darin der Physiologie des Empedokles nahe.*) In Hinsicht auf den Geschmak sagte er: die süssen Dinge sind rund, die sauren haben spizze Winkel.**) — Das Sehen geschieht vermittelst des Wassers.***) Durch die verschiedenen Gestalten der Atome werden von Aussen her Bewegungen in dem Augenwasser hervorgebracht. Wie nun jeder durch einen Körper in dem Wasser erzeugter Wirbel eine Weile fortdauert,

genstände, so wie neuere Psychologen von Eindrücken in das weiche Gehirn sprechen; oder — Schemata, welche die productive Einbildungskraft bilde (wobei der sinnliche Ausdruk minder materiell erscheint).

*) *Plutarch. decret. philos. IV.* 19.

**) *Theophrast. caus. plant. VI.* 2.

***) *Aristoteles de sensu c.* 2 *et* 4.

dauert, so dauern im Auge, im Gehör und Geschmacke die Bewegungen auch noch fort, wenn die Gegenstände nicht mehr auf den Menschen wirken. Daraus entstehen Träume, da bei den eingeschlummerten Seelen noch eine gewisse κίνησις und αἴσθησις fortdauert, welche die Stille der Nacht noch lebhafter wahrnehmen läfst.*) Schlaf und Ohnmacht sind Aufhören der Empfindungen mit dem Aufhören jener äussern Einflüsse oder Eindrücke.**) Hier also finden wir schon die Annahme von fortdauernder Seelenthätigkeit im Traume, und wenn auch ein einseitiger Blik in das Vorstellungsvermögen vorherrscht, so zeigt sich doch auch ein Sinn für das Ursprüngliche, ein Sinn für Ableitung, wenn auch aus dem Nächsten, (scheinbar) Gegebenen.

Demokritos stellte den Ausspruch auf: *Poeta non fit, sed nascitur,****) und dies beweifst die frühe Unterscheidung der Naturgabe. Auch sagte er, dafs Mehrere durch Uebung als durch Natur gut werden.†) —

Aus der Freiheit der Atome von allen wahrnehmbaren Beschaffenheiten schlofs er, dafs die sinnlichen Vorstellungen nicht etwa ein blosser Schein (wie Sextus wollte), sondern dafs sie gradezu trüglich und falsch seyen, und dafs sie uns keinen Gegenstand vorstellen, wie er an sich ist, wenn es

*) *Aristoteles, de divinat. per somnum c.* 2.

**) *Plutarch l. l. IV.* 8.

***) Uebrigens läugnete er auch vom Dichter: *sine furore* (Extase) *quemquam poetam magnum esse posse. Cic. de div. I.* 37.

†) *Stobaeus Serm. XXIX.* 200.

gleich die Sinne an den Gegenständen wahrnehmen. Was die Sinne wahrnehmen, sagt er, ist veränderlich, und Alles, was die Menschen empfinden, nur zufällige Gewöhnung, wie z. B. der Honig weder süfs noch bitter heissen kann, da er Einigen nur bitter, Andern süfs schmekt.

Der Seelenbegrif erhielt durch diesen Philosophen Erweiterung, und die ψυχή (von ihm, dem sogenannten Materialisten) eine erhabenere Bedeutung.*) Er soll sie zuerst mit dem νοῦς identificirt oder verbunden und den Anaxagoras beschuldigt haben, dafs er unter Anderem die Meinung von dem ordnenden νοῦς von ihm genommen (wogegen Anaxagoras Alter streitet). — Da nach seiner Annahme die Atome nicht von den Sinnen wahrgenommen werden können, so erkennt der Verstand allein die Dinge, wie sie sind. Hier werden dann die Bilder von den Atomen der Seele unvermischt gegeben, und es findet sich daher eine doppelte Erkenntnifs, a) eine dunkle (σκοτίη. — ἡ γνῶσις διὰ τῶν αἰσθήσεων *Sext. Emp.* 7, 138.) durch die sinnliche Empfindung, d. i. die sinnliche und veränderliche nach den verschiedenen Subjecten, — und b) eine ächte (γνησίη. — ἡ γνῶσις διὰ τῆς διανοίας, d. i. die Verstandeserkenntnifs, welche zu unwandelbaren Kennzeichen der Wahrheit führen kann.

So fand Demokritos auch das Ideal eines Seelenzustandes. Das gröfste Wohlseyn lag

*) *Aristot. de anima I.* 2. Nach *Diogen. Laert. IX.* 22. soll schon Parmenides etwas Aehnliches geäussert haben. S. auch *Stobaeus l. l. p.* 791.

ihm in der Unerschütterlichkeit vor Furcht oder Schrecken (ἀθαμβία) und Verwunderung oder Staunen (ἀθαυμαστία). Dies war ihm die wahre Wohl-Gemüthlichkeit (εὐστοτὼ), — ein Zustand, wo die Seele von keinem Affect gestört, also frei von Affecten sey.*) Ein ruhiges, sorgenfreies, um das Abwesende unbekümmertes, die Gegenwart mit Maafs geniessendes Leben war das Ideal seiner lachenden Weisheit.

Den Siz der Seele, welche er für sterblich ansah (d. h. deren Elemente er nach dem Tode zerstreut dachte), soll er, nach Plutarch**), in der Brust, nach Andern***), in dem Gehirne nachgewiesen haben.

Uebrigens hat uns Stobaeos mehrere einzelne Säzze von Demokritos aufbewahrt, welche merkwürdig sind, und von seinem Blicke in die Natur des Menschen, so wie von der Erweiterung der Beobachtung und von Bearbeitung der Erfahrungswissenschaft zeugen. So würde die Annahme, dafs alle Menschen eine Neigung zu beleidigen, und die Begründung der Gesezze durch diese Annahme, eine Ahndung von nothwendigen Schranken gegen die Willkühr verrathen (*Stobae. Serm.* 139.) — Merkwürdig sind unter Anderen folgende Aussprüche: Leicht ist's das

*) *Diog. Laert. IX.* 7. 45. γαληνῶς καὶ εὐστοθῶς διάγει.

**) *Phys. decr. philos. IV.* 4. Dagegen Sprengel in Gesch. der Medicin Th. 1. S. 338.

***) *Senec. Quaest. natur. VII.* 24. Vgl. Iths Anthropologie 1 Th. S. 166. Zweite Ausg.

Unschikliche zu loben, wie zu tadeln; beides zeugt von übler Sitte. (*Serm.* 2. p. 31.) — Die Gränzen des Nüzlichen und Unnüzlichen sind Sattigung (Befriedigung) und Nichtbefriedigung (τέρψις καὶ ἀτερψία. *Serm.* 3, p. 38.). — Grosse Freuden (oder Befriedigung, μεγάλαι τέρψεις) entstehen durch das Anschauen guter Thaten (*Serm.* 3, p. 41.). — Schnell vergeht die Lust (ἡδονὴ), wenn die Begierde erreicht ist. (*Serm.* 18, p. 165.). — Indolenz ist es, geschehenes Unrecht nicht abwenden (*Serm.* 3. p. 40.). — Ἀνδρεῖος — ὁ τῶν ἡδονῶν κρείσσων (*Serm.* 7, p. 18. Vgl. 9, p. 104.) — Gut ist's, das Unrecht nicht einmal wollen.

Hermotimos.

In den Sagen über Hermotimos, den Klazomenier, liegt: 1) die Seele ist Ursache der Bewegung des Lebens; 2) sie vermag den regelmässigen Gang physischer Veränderungen vorauszusagen; 3) sie hat die Kraft sich über den Körper zu erheben, ihn zu verlassen und in dieser Exstase, ohne ihn und ausser ihm Anschauungen und Gehörsensationen zu erhalten und sich ihrer bewufst zu werden. Der Körper wird als Scheide der Seele gedacht *). Ueberdies eröfnet dieser eine ganze Reihe von Schamanen, welche Exstasen und Somnambülen waren.

---

*) S. Fülleborns Beiträge zur Geschichte der Philosophie. 9. Stk. S. 139.

Anaxagoras.

Anaxagoras (500 vor Ch. geb. 456 in Athen. 425 gest.) erhob sich, in Athen und als Jonier, noch mehr über Aberglauben als Demokritos, durch Aufhebung der Regellosigkeit in der Natur und der göttlichen, wunderbaren Einwirkungen. — Er unterschied sich von Demokritos schon dadurch, dafs er ἀγέλαστος war, ob er gleich mit ihm den Enthusiasmus der Wifsbegierde und der Beredsamkeit theilte. In Athen zeichnete er sich als amtloser und blosser Forscher auffallend aus. Ein sittlicher Held, der seinen Gütern entsagte und grofsmüthig dachte, flöfste er auch dem Perikles hohen Sinn ein. Aristoteles nennt ihn νήφων, den Nüchternen, und wirklich lag in ihm eine über den gemeinen Aberglauben, namentlich in Athen, wunderbar erhabene Seele.

Der Mensch war ihm zwar auch ein Thier, aber das verständigste. Er nannnte den Menschen φρονιμότατον τῶν ζώων und dies darum, weil er Hände habe *). Wohl suchte er dabei Etwas in der Organisation **). Hätten die Thiere, sagte er, jenes Organ wie wir, so würde ihr νοῦς auch wie der des Menschen wirken; denn ihnen kommt derselbe νοῦς zu. Stets ist der νοῦς derselbe, mag

---

*) Vgl. *Aristot. de partibus animal.* 4, 10. *Plutarch. de frat. am. p.* 869. *Reiske. Plutarch. de Fortuna p.* 104. (eine verdorbene Stelle). Schon Sokrates und Aristoteles sezten hinzu, dafs die Vernunft erst über den Gebrauch der Hände entscheide.

**) Vgl. Tennemann Gesch. der Ph. Th. 1. S. 327.

er in einem grössern oder geringern Grade da seyn *).

Anaxagoras fand Etwas, was er (wie schon Homeros) über die ψυχὴ als Princip der Animalität sezzen konnte. Er stellte zwar auch noch gleichartige Elemente der Körper auf, gab aber zuerst einen bestimmten Namen für das Eine und innre Princip, das Bewegenste und von den Elementen zugleich Unabhängigste, Νοῦς. Doch scheint er wenigstens wie Demokritos und Empedokles oft den νοῦς mit der ψυχὴ verwechselt zu haben **). — Er forschte genauer nach dem Wesen des νοῦς, der ἄνοια und Φρενηρεία, und fand, dafs durch diesen νοῦς allein, nicht durch den Sinn, die Wahrheit entdekt werden könne. Selbst über dessen Quelle und Siz soll er nachgedacht haben ***).

In dem Chaos der Grundtheilchen lagen, nach seiner Annahme, die ἰδέαι παντοῖαι und ἡδοναὶ, das ist, die Gestalten und Tendenzen der Dinge schon im Keime (σπέρματα). Nach einer langen Zeit von Ruhe brachte endlich eine feinere Substanz, Bewegung und Scheidung hervor, — eine Substanz welche unabhängig, wirksam und sehr viel vermögend, von keinem Dinge bestimmbar ist, vielmehr die feinste und reinste Substanz ausmacht und sich selbstthätig bewegt (αὐτοκράτες). Diese war

*) Νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων. *Symplicius in Phys. Aristot. p.* 33. *b.*

**) S. *Carus de Anaxagoreae Cosmo theologiae fontibus p.* 36.

***) *Censorin. de die nat.* 6.

ein Verstand als Thätigkeit, der νοῦς, ein Naturwesen; denn er wufste nun Alles, ordnete Alles und hat alles Lebendige in der Gewalt (παντῶν ὅσα ψυχὴν ἔχει κρατεῖ). — Dieses Verstandeswesen gab allen Dingen ihre Anlage.

Merkwürdig ists, dafs Anaxagoras diesen Νοῦς zuerst selbst von dem troknen, feurigen und klaren Aether schied, und dafs er auch auf diesen ihn einwirken liefs. Nicht materiell benannte oder bezeichnete er ihn, doch dachte er sich ihn nur verfeinert, nicht ganz immateriell. Und so konnte er sich diese Substanz noch nicht als Kraft und nicht als den bestimmten und von den technischen Gesezzen des Mechanismus freien, unbegränzten Naturtrieb denken, da er doch über die Grundstoffe erhaben war, — sondern als einen Weltgeist, — eine Art von chemischen *Spiritus*, als ein regelmäfsig bewegendes, aber auch zugleich mechanisch scheidendes und ordnendes Princip. Hatte der Νοῦς erst das Chaos gleichsam aus seiner trägen Ruhe aufgerüttelt und in wirbelnden Kreislauf gesezt, dann sonderte der Aether *). Allerdings war es keine ganz fremde Kraft, sondern eine Springfeder in den Welten selbst, ein Princip des Gesezzes in der Natur. Sie soll Alles durchdringen. Daher haben auch die Pflanzen νοῦν καὶ γνῶσιν, so wie die

*) Νοῦς hat Anaxagoras nie als metaphysisches Prädicat des Aethers aufgeführt. Vielmehr ward der Aether das Werk- und Hebezeug des Verstandes durch ihn. Der Aether ist nur ein materielles Substrat, und zwar das feinste, für den Verstand.

kleinern und geringern Thiere *). Hier also finden wir Identität des Geistes, troz der verschiedenen Grade in sich selbst.

Anaxagoras Problem war das Sinnliche, nicht das Uebersinnliche und er wollte nur die schöne Ordnung der Dinge, wie sie sind, erklären. Nach verständig oder zwekmäfsig wirkenden Naturgesezzen sollte erklärt werden, und so that die Philosophie an seiner Hand einen Riesenschritt und er erhob sich zu einem Princip der Gesezmässigkeit. Er fafste zuerst eine teleologische Ansicht der Natur.

Durch Anaxagoras gewann die Physik ein regulatives Princip *a priori* und mit diesem die ersten Faden eines Systems. Von nun an herrschte in der Natur nicht mehr die regellose Willkühr, sondern das Gesez.

Er verbannte sogar und zuerst das Göttliche aus der Natur, um diese in die vollendetste Einheit zu verwandeln. Von Religion findet man auch wirklich nichts in seiner Physik und alles Wunderbare wird darin natürlich erklärt, wie selbst die Sonne. — War er auch noch lange nicht unserm vollständigen Begriffe der Gottheit nahe gekommen, so ward er doch, obgleich ohne sein Wissen, nach Xenophanes Pantheism, erster Theist, sofern er das eine Merkmal in unserm Gottesbegrif — für sich bestehend und von der Materie verschieden — aufstellt. Dieser Beweis war aber zugleich der ei-

*) S. *De An. Cosmotheologiae font. p.* 26. 27.

nes unmittelbaren Bewegers und mittelbaren Ordners, lediglich aus der teleologischen Reflexion, nicht aus dem moralischen Bedürfnisse gebildet.

Dennoch erweiterte er das Gebiet der neuangebauten Metaphysik. Er eröfnete dem Forschungsgeiste in einer gesezmässig entstehenden Natur eine intelligible Welt, und schied eben dadurch zuerst die geistige Welt von der Materiellen, wenn er auch noch nicht einen reinen Vernunftbegrif eines reinen Geistes haben konnte. Durch das αὐτοκινοῦν erhob er den νοῦς weit über sinnliche Einflüsse, wenn auch nicht über sinnliche Eigenschaften. In der Menschennatur ahndete er etwas Höheres, wie sein Freund Phidias den menschlichen Vernunftcharakter auch dem höchsten Gotte und der Athene lieh.

Diogenes — Archelaos.

Aus den Lehrsäzzen von Diogenes, dem Kretenser, welcher sich an die Vorigen anschlofs, gehört hieher Folgendes. Er liefs in dem luftigen Urstoffe πολλὴν νόησιν wohnen, wodurch alle Naturerscheinungen innerhalb ihrer bestimmten Grenzen bleiben. Die ψυχὴ aller Lebendigen war ihm Luft und zwar eine wärmere als die äussere, und eine kältere als die Luft um die Sonne. — Aus der Modificabilität dieser Luft erklärte er dann die Verschiedenheit der νόησις in den Lebendigen. Diese νοήσεις oder Gedanken aber sah er

durch den Umlauf der Luft mit dem Blute in den Adern, durch den ganzen Körper, entstehen *).

Archelaos, aus Miletos, zeigte denselben Materialismus, und weicht von seinen Vorgängern wenig ab. Merkwürdig ists, dafs dieser Physiker das Gerechte und Schöne sich nicht auf die Natur, (*Φύσις* — ursprüngliche Einrichtung) sondern auf das (bürgerliche) Gesez (*νόμος*) gründen liefs, wie Demokritos und die Sophisten. Hier also finden wir den ersten Gegensaz der Natur und Kunst.

Sophisten.

Die auf Reisen gebildeten Polyhistors, und Zeitgenossen des Sokrates, die Sophisten hatten unstreitig viel Welterfahrung und verbanden mit Gewandheit des Geistes auch viel Menschenkunde, wekten den philosophischen Geist in einem grössern Umfange auch als erste Jugendlehrer, Volksredner und Bildner der Sprache. Freilich waren sie auch die ersten Wortgrübler und Wortkünstler. Sie suchten eine Kunst des Lebens durch einzelne Klugheitsregeln zu empfehlen und waren als Männer von Welt nichts weniger als pedantische Grillenfänger.

Die (fast jesuitischen) Sophisten, wenigstens Einige, studirten schon genauer die Menschen, wie sie damals waren, erforschten ihre Lieblingsneigungen, wufsten sich an sie anzuschmiegen, und sie durch Schmeicheleien zu täuschen. Die Verschiedenheit der Menschen war auch gestiegen und dadurch räthselhafter geworden. Doch wurde in jenen Zeiten, wo das Volk statt der Aristokraten in mehreren Staaten zu herrschen anfing, schon mehr das bürgerliche Herkommen von der Natur unterschieden, und der Ursprung mancher Einrichtungen, ja selbst des Rechts mehr von diesen äussern Bedingungen abgeleitet. Wie man Gesezliche und Natureinrichtung einander entgegensezte, so brachte man überhaupt die Subjectivität manchen Vorstellungen mehr zur Sprache. So begann man auch psychologische Entstehungsgründe der Idee von den Göttern aufzusuchen, indem man unter Andern auch in den Gefühlen des Menschen, in dem Schrekken, der Furcht oder Bewunderung, so wie in der Dankbarkeit oder in den Träumen den subjectiven Grund aufsuchte. Daneben wurde die Religion oder der Cultus nicht allein als Werkzeug, sondern auch als Werk und Geschöpf einer willkührlichen Politik betrachtet, ohne zu erwägen, dafs auch die freie Wahl der Vernunft, auch Politik an gewisse Gesezze des menschlichen Denkens gebunden sey. Und wie kamen die Gesezgeber wohl anders zu dem Begriffe von den Göttern?

Dennoch führten die Sophisten auch Untersuchungen über die Gesezze des Denkens ein; leugneten jedoch gröfstentheils ihr Daseyn, indem Alles, was der Mensch sich vorstelle, für ihn, jedoch nur für ihn wahr sey. Sie untersuchten, was an dem Menschen mittheilbar sey und ob die hoch-

*) *Diogen. Laert.* 9. *Simplic. in Physica Aristot. p.* 32. et 33.

ste praktische Fertigkeit durch Unterricht beygebracht werden könne (εἰ διδακτὸν ἡ ἀρετὴ). Dies konnte aber wohl auf Ahndung einer reinen, ursprünglichen Natur führen, so wie man dann eine Art von psychologischer Urgeschichte der Kultur versuchte.

Gorgias.

Gorgias schrieb nach 444. v. C. seine Schrift περὶ Φύσεως, worin er die Gründe aller menschlichen Erkenntnifs umzustürzen versuchte. Wie schon Demokritos anfing, so suchte auch er, die Vorstellung nicht mehr als etwas objectiv Gegebenes zu betrachten, vielmehr sie von den Objecten zu unterscheiden, ob er gleich übrigens die empedokleische Physik annahm. Dadurch dafs Gorgias zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten, zwischen den Gegenständen an sich und unsrer Empfindung derselben unterschied, trieb er den Skepticism aufs Höchste. Die Eleatiker hatten diesen Unterschied zwischen Vorstellungen und den Objecten des Vorstellens nur erst vorbereitet; er erkannte ihn zuerst mit geübterer Reflexion. Er behauptete, die Erkenntnifs des Objectiven und Wirklichen sey nicht mittheilbar. Wir theilen Andern nicht die Objecte, sondern nur die Rede mit. Die Sprache wird durch sinnliche Eindrücke bestimmt, die Rede durch den Eindruk der äussern Gegenstände erzeugt, Benennung einer Farbe, durch den Eindruk dieser Farben. Liesse sich aber auch durch Worte etwas Reales ausdrücken, so bliebe noch immer die Frage: wie der Zuhörer bei den

Worten dasselbe sich denken könne, was der Sprechende sich denke. [Hier bemerken wir einen Beitrag zu einer psychologischen Kritik und Hermeneutik!] Es ist nicht einmal möglich, fährt er fort, dafs zwei einerley denken können, da sie so sehr von einander verschieden sind. Ein und derselbe Mensch hat nicht einmal in einer Zeit, einerlei Empfindungen, sondern empfindet Anders durch das Gehör, Anders durch das Gesicht. Das Hörbare kann nur durch das Gehör, das Sichtbare nur durch das Gesicht erkannt werden. Diese Abweichungen sind noch grösser, wenn man seine gegenwärtigen Empfindungen mit seinen frühern vergleicht. — Brauchte auch Gorgias zur Aufhebung der realen Erkenntnifs meistens nur Trugschlüsse, so verräth die Richtung doch schon eine Ahndung der verschiedenen Individualität. Zugleich erscheint hier die erste Unterscheidung der Vorstellungen theils von den Objecten, theils von den Worten.

Protagoras.

In Protagoras, dem Abderit und Anhänger des Herakleitos, drängte sich Alles mehr zur Subjectivität hin. Ihm schwanden alle Gegenstände, wie dem Idealisten in einer wirbelnden Bewegung (beständigem Werden, nach Bühle), vor dem sich Alles mischt und zerrinnt; wie er nach Herakleitos noch behauptete. Auf diesen Herakleitischen Saz gründete er die Behauptung, der Mensch sey der Maafsstab der Dinge (πάντων χρημάτων μέτρον ἄν-

ϑρωπος *), und Alles, was ihm und wie es jedem erscheint, so ist es. Die Wahrheit erscheint ihm nach seinem jedesmaligen Zustande, indem er von Aussen afficirt wird; der Zustand des Menschen aber in Ansehung der sinnlichen Wahrnehmungen ist immer verschieden. Alles Wirkliche und die Art, wie es ist, behauptete also Protagoras, richtet sich nach der Vorstellung eines Jeden, und er hatte in sofern Recht, als Jeder wenigstens seine Vorstellung für reell hält. Nur machte er die Vorstellung zu dem vorgestellten Dinge. Die Wahrheit war ihm immer relativ, nie absolut; das Empfindungsvermögen das Kriterium aller Wahrheit und nicht blos der subjectiven. Und so behauptete er die objective Realität aller Vorstellungen. Wahrscheinlich aber ist es, dafs er es so gefafst habe: Für Jeden gilt das als Wahrheit, was er in jedem Moment dafür hält. So empfindet der Mensch mit gesundem Körper nie das, was dem Gesunden erscheinen kann. Die Beschaffenheit der Empfindungen lafst er aber doch wieder von den verschiedenen Zuständen (Schlaf, Wachen, Wahnsinn, Alter) abhängen, und so empfindet, nach ihm (wie nach Gorgias), derselbe Mensch denselben Gegenstand zu verschiedenen Zeiten verschieden. Der Schlafende z. B. kann nur über das urtheilen, was er in seinem Zustande empfindet, der Wahnsinnige allein kann über das enscheiden, was ihm in dem Wahnsinne erscheint, und ist für sich selbst sogar ein treuer

*) *Plato Theaet.* 2. p. 68.

Maafsstab dessen, was ihm im Wahnsinne erscheint *).

Diese idealistische Ansicht der blos subjectiven Vorstellung in verschiedenen Menschenklassen konnte dem Sokrates und besonders dem Platon vorarbeiten. Protagoras selbst aber war ein consequenter Empfindungsphilosoph.

Die ψυχὴ soll er, nach Platon **), für nichts anders als die αἰσθήσεις ausgegeben haben, also für das Empfinden ***).

Prodikos.

Prodikos aus Keos, der Schüler des Protagoras †), erwarb sich zuerst ein Verdienst um die Synonymik der Worte und zwar sogar mit Etymologie verbunden; allein seine Unterscheidungen waren spizfindig und grundlos. Von den Alten sagte er, sie hätten Naturgegenstände, der Nüzlichkeit wegen und aus Eigennuz, für Götter

*) *Sextus adv. Math.* 7, 60.

**) *Diog. Laert.* 9, 51.

***) Meiners in s. Gesch. S. 188. behauptet zu viel, wenn er sagt: Seele war dem Protagoras ein leeres Wort und ausser den Sinnen oder der Fähigkeit Eindrücke von Gegenständen zu empfangen, und sie zu verbinden, gab es ihm in dem Menschen keine vom Körper verschiedene, denkende Substanz.

†) Er schrieb περὶ φύσεως. *Cic. de orat.* 3, 32.

gehalten *). Berühmt machte ihn seine moralische Dichtung: die Wahl des Herakles. (*Xenoph. Mem.* 2, 1.) Diese stellte den merkwürdigen Scheidepunct im Jünglingsalter, wo man aus dem Stande der Unmündigkeit zu dem ersten Gebrauch einer edleren Freiheit übergeht, und zwischen Tugend und Laster zu wählen hat, auf. Er läfst die Wahl in der Einsamkeit zwischen zwei weiblichen, reizend sprechenden Gestalten geschehen.

Kritias.

Kritias, der Tyrann, leitete die Idee einer Strafgottheit von feinern Menschenkennern der Vorzeit her, welche sie erdichteten, um den Pobel durch Furcht zu zähmen. Er ahndete aber dennoch zugleich, dafs die bürgerlichen Gesezze nicht in das Innre des Menschen drängen und verrieth eben dadurch das Bedürfnifs einer moralischen Religion **).

An diese Sophisten schlossen sich mehrere Schüler an. Ein solcher war Kallikles. Dieser kam auf die Ahndung der Gesundheit in der Natur und bemerkte, schwache Menschen machten die grössere

*) *Cicero de nat. deor.* 1, 42. *Sext. Empir. adv. Math.* 9, 18.

**) Ueber Kritias, welcher das Blut für die Seele gehalten und das Empfindungsvermögen für die Seelenkräfte erklärt haben soll, weil die blutlosen Theile des Körpers ohne Empfindung seyen, S. Tennemanns Gesch. der Ph. 1. Th. S. 396. Anmerkung.

sere Zahl aus. Der Eigennuz derselben habe Gesezze gemacht; doch gebe es ein natürliches Recht des Stärkern, den Schwächern zu beherrschen. So erschienen die Staatseinrichtungen als willkührlich; nicht so das Recht und Gesez der Natur, welches die Jugendkraft im Menschen minder lähme. — Er behauptete ferner, man mufs, um nicht ein schwacher Mensch zu werden, vielmehr seine natürlichen Begierden sich frei entwikkeln und sie recht stark werden lassen, und die Vernunft zu ihrer Befriedigung aufbieten, statt sich einschränken zu lassen. Hier findet sich also ungebundener Freiheitsdrang. Und so erschien auch das Moralische als ein durch Politik, Erziehung und Furcht Erkünsteltes!

Es stellen ferner in jenen genufslustigen Zeiten einige jüngere Sophisten die Menschen als ein blos sinnliches Naturwesen mit Bedürfnissen und Begierden ohne Schranken, als willkührlich, auf. Doch eben diese Ausscheidung der Sinne war die erste, obgleich nur halbe, Analyse des Menschen.

Das Zartgefühl der schönen Griechen, verbunden mit einer verfeinerten Kenntnifs der Menschen, konnte endlich auch den physiognomischen Sinn bilden. So in den Künstlern, die sich an die Darstellung der Götter und der Majestät selbst wagten; so in Zopyros.

Resultate der bisherigen, vorsokratischen Menschenkunde.

1. Man beobachtete einige sich aufdringende Erscheinungen, jedoch nicht absichtlich, sondern

zufällig. Immer zog noch das Aeussere des Menschen mehr an als sein Geist. So viele Menschen auch die ältern Philosophen auf ihren Reisen sahen, und in ihrem lebendigen Wirken beobachteten, so wenig sie auch durch Bücherweisheit noch in einer reinen Auffassung und Beurtheilung der Menschen gestört wurden, so ging ihr Streben doch weit über den Menschen und sogar über dessen Kräfte hinaus. Die Menschen erschienen ihnen nemlich, so wie die ganze wirkliche Welt sehr veränderlich, schwankend und unzuverlässig. Sie suchten daher ein Nothwendiges, ein Leztes in der Natur, und Sicherheit in ihrem Wissen auf. Zwar ging die ganze Philosophie, als Physik auf Wahrnehmung, allein nur auf halbe, da es metaphysische Naturlehre war.

2. Veränderungen wurden mehr ausser, als in dem Menschen anerkannt. Für die Menschen begann einige Aufmerksamkeit mehr in Beziehung auf Wahrheitsforschung, als auf Wahrheitsergründung. Aus einem kosmologischen, d. i. halb metaphysischen, halb physischen Standpuncte entschied man über die Wahrheit und Falschheit der Vorstellungen und erklärte kategorisch, ohne weiter die menschliche Seele zu untersuchen, bald die Sinne, bald den Verstand für die Quelle oder das Mittel der Erkenntnifs, klagte über die Dunkelheit oder Unzuverlässigkeit von jenem und nahm diese für wahr an. Man ahndete die Trüglichkeit der Wahrnehmung, aber man erklärte sie falsch aus Trüglichkeit der Sinne und sprach so seiner eignen Natur Hohn. Geistes-Vermögen und Kräfte der Seele ahndete man noch

lange nicht bestimmt, wenn gleich die Sprache mehrere Ausdrüke für Seele hatte, nur verschiedene Aeusserungsarten bezeichnete man und hatte also mehr die Zeichen und Wirkungen der Seele vor sich. — Da man noch zu wenig beobachtet hatte, so konnte man noch nicht aus verglichenen Vorstellungen die Kräfte abstrahiren, geschweige genau charakterisiren. Daher liefen die Begriffe (die überhaupt nicht einmal von der Erkenntnifs logisch bestimmt waren) von der Sinnlichkeit, wie von der Denkkraft noch sehr in einander. So weit es uns vorkommt, waren die einzelnen geahndeten Vermögen der Seele in dieser Periode: Lebenskraft, Bewegungskraft und Empfindungsvermögen, d. i. Sinn und νοῦς, Verstand. Mit dem Empfinden verwechselte man in dem Streite zwischen Erfahrung und Vernunft das Erkennen eben so oft, als mit dem blossen Denken. Bald räumte man der Sinnlichkeit, bald dem Verstande zu viel ein; bald sollte der Sinn die Gegenstände an sich ergründen, bald dieser sie bis auf ihre Urbestandtheile zergliedern. Das Princip der Psychologie blieb: Nur das Gleiche kann das Gleiche erkennen; was die Seele sich vorstellen (denken) kann, das ist.

Eigentlich traute sich also der menschliche Geist bei seinen ersten Versuchen doch nicht wenig zu; auch gehört zum Denken allerdings eine gewisse Angemessenheit. — Nach der herrschenden Ansicht wurden die Vorstellungen als etwas Gegebenes, nicht als etwas Erzeugtes betrachtet. Daher wurde jede Vorstellung als etwas durch die Natur des Objects Bestimmtes, mithin noch immer als etwas Objec-

tives angesehn. Es wurde fast zu einem allgemeinen Grundsazze, dafs Etwas, was nicht äussere Wirklichkeit habe, auch nicht vorgestellt werden könne. — Uebrigens wurde unter allen Vermögen das Begehrungs-Vermögen am wenigsten beachtet, so wie mehr das Leidentliche als das Thätige des Menschen. Daher entstand die Ahndung der Schwäche und Beschränktheit desselben.

3. Die Seele wurde nicht als Substrat der innern Erscheinungeu, nicht nach ihren verschiedenen Aeusserungen betrachtet, vielmehr war die Substanz derselben der Gegenstaed der Speculation. Die Seele war substanziös, bestand aus Materie, und aus der Art und Natur dieser Materie leitete man Aufschlüsse über innere Erscheinungen ab. Freilich war dies vollkommner Materialismus, denn auch Körper und Seele waren innigst vereint, nicht geschieden und die Menschenseelen und Thierseelen, ja auch die Pflanzenseelen waren einartig. Es war daher natürlich, dafs man eben sowohl nach dem Ursprunge der Seele fragte, wie man nach dem Ursprunge und der ersten Zusammensezzung aller andern Substanzen forschte.

Dennoch war auch dieser Versuch nicht ohne Frucht. Nicht nur lernte der menschliche Geist a) das Fehlschlagen eines solchen Unternehmens der Bestimmung der ursprünglichen Beschaffenheit und Natur der Seele an sich kennen, sondern b) sie bestand ihm auch aus derselben Substanz, (nicht aus welcher die Gottheit bestand, wie Tennemann in s. Gesch. S. 406. 1. Th. sagt, sondern) aus welcher das heilige Chaos und seine Elemente bestanden, Wasser, Luft und Feuer. Es waren c) ihre Bestandtheile doch die edelsten, daher die Meisten aus dem heiligen göttlichen Aether — trokne Feuerseelen, — also aus dem reinsten und feinsten Elemente entsprungen. Erst mufste der menschliche Geist die Analyse der Körper versuchen, und mit der Verfeinerung der Materie oder Elemente verklärte sich zugleich das Wesen der Seele. (Nur möchte ich nicht mit Tennemann a. a. O. geradehin behaupten, die Seele sey Theil oder Ausflufs der Gottheit). d) Der Mensch bildete endlich ein Ganzes, war Eins mit der ganzen Welt, ein Bild desselben im Kleinen. — Das Bemerkungswertheste ist, dafs man durch jenen materialistischen Substanzbegrif der Seele sie dennoch nicht hinderte eine höhere absolute Denkkraft anzuerkennen; ein Beweis, dafs der Materialismus nur eine zufällige Meinung ist, welche nicht zum Wesentlichen gehört, ja welche nichts erklärt.

4. Allerdings versuchte man auch einige Seelenerscheinungen zu erklären, doch nicht als Seelen- sondern als Körper-, höchstens als Naturerscheinungen. Die Erklärung war daher einseitig oder blos materialistisch. Kam man ja auf die Subjectivität des Menschen, nach der sich die Gegenstände verhielten und waren, so vertraten wieder metaphysische Principien die Stelle der psychologischen.

5. Gleich hier zeigte sich also in dem Mifslingen der Philosophie selbst der Mangel einer hinreichenden Psychologie, einer befriedigenden Erkenntnifs der Vermögen und Kräfte des menschlichen Geistes und dessen eigentlichen Wirkungskreises.

So fehlte es (wie schon Tennemann a. a. O. S. 405. richtig sagt) an einem sichern Kompafs. Der Trieb nach Speculation war in Jedem wirksam, aber jeder überliefs sich demselben blindlings. Die Vernunft mufste erst an ihren Speculationen irre werden, die Mannigfaltigkeit widerstreitender Meinungen erblicken, durch die Vorstellungen, die man erst nicht von Objecten unterscheiden konnte und durch die Natur der Objecte unmittelbar bewirkt glaubte, in Verlegenheit gesezt werden, bis sie die Quelle ihrer Irrgänge in sich selbst erkannte und durch Untersuchung der Vermögen und Gesezze des menschlichen Geistes festen Fufs zu gewinnen suchte.

Zuvörderst mufste die verwirrende Speculation durch Sinn für die reine Erfahrung und die Beobachtung der Natur und durch einen gesunden natürlichen Verstand aufgelöst werden. Sodann mufste die anfangs unvermeidliche Verwirrung, da man in der Aussenwelt den Grund aller Seelenerscheinungen in einer fremden Willkühr, sogar den Grund der Tugend selbst zu finden meinte, durch Ergründung der kräftereichen und unabhängigen, und noch mehr der moralischen Natur des Menschen gefunden und erkannt werden, wie man bisher nicht einmal ahndete. Beides geschah durch zwei Genien in ihrer Art. Jenes durch den heiligen Priester der Hygiäa, Hippokrates; dieses durch den heiligen Priester der Musen, Sokrates.

Allmälig näherte sich nemlich früher schon die Medicin der Physik. Aus den Händen enthusiastischer und heiliger Gaukler kam sie zu den Philosophen, d. i. zu Nachforschern, welche anfangs esoterisch ihre Diätetik (Lebensregeln) vortrugen. — Dem Priesterorden der Asklepiaden wurde so das Ansehn durch die Pythagoräer getrübt, welche eine strenge Lebensordnung empfahlen. Die heilige Geheimnifskrämerei das Empedokles verachtete Akron von Agrigent und suchte durch Erfahrung allein die Medicin vermittelst seiner Reisen zu erweitern, daher er zuweilen schon als Vorläufer der empirischen Schule angegeben wird. Die Gymnasten führten natürlich auf die erste Diätetik, schon vor Hippokrates. Doch hatten bei den Spartanern noch Sänger und Wahrsager Einfluss, welche Krankheiten durch die Tonkunst (also psychologisch) zu heilen suchten. Endlich verstanden doch die Asklepiaden auch in Kos die Arzneikunde als eine populäre Wissenschaft auszuüben. Dort reinigte diese vollends die Familie der Hippokrate von allen abergläubischen und geheimnifsvollen Gaukeleien, entzog sie aber auch zugleich den Speculationen der Philosophen.

Von den jonischen Tempeln zu Kos und Knidos aus, wo schon früher den Incubationen oder den Heilkräften der Natur der Ausgang der Krankheit überlassen wurde, ging die Beobachtung der kranken Menschen aus. Dort, aus den Weihtafeln sammelte Hippokrates seine Erfahrungen.

Hippokrates II., der Zeitgenosse des Sokrates (469. vor Ch. geb. 409 gest.), der koische Arzt,

ward zum Muster des praktischen Beobachtungsgeistes. In ihm lag grösserer Sinn für Beobachtung als für Speculation und seine Hauptmaxime war, dafs die reine Beobachtung und einfache Erfahrung der Speculation (seiner sophistischen Zeitgenossen und der dogmatischen Metaphysiker) vorzuziehen sey. In der Beobachtung, besonders der helfenden Kräfte der Natur, wandte er Genauigkeit an, und bis heute blieb die Beobachtungskunst nach seinen Grundsäzzen die Grundlage der Arzneiwissenschaft.

Hippokrates betrat den Erfahrungsweg als den sichersten, nur ging er weiter als die spätern Empiriker; er zog aus den Erfahrungen auch allgemeine Resultate. Er benuzte eine gewisse (demokritische) Philosophie auch bei der Medicin und war ein philosophischer Arzt durch seine Methode. — Wie bei den Pythagoräern, so findet man auch bei ihm die Vergleichung des Weltalls mit dem menschlichen Körper. Der Siz der Lebenskraft wird in einem seiner Bücher im Herzen, in dem Buche von der heiligen Krankheit der Siz der σύνεσις, des Verstandes, im Gehirne, wie von Demokritos und Diogenes von Apollonia, angewiesen. —

Den Menschen lies Hippokrates aus mehreren Elementen zusammengesezt seyn, daher er Leiden und Schmerz empfinden könne. Wie man vier Elemente in der Körperwelt annehmen müsse, so, sagte er, auch in dem Menschenkörper: Blut, Schleim, schwarze und gelbe Galle. Tiefer wollte er nicht bestimmen, da er sophistische Wortstreitigkeiten hafste. Von Empedokles Elementarlehre

unterschied er sich dadurch, dafs er eine Mischung (κράσις) jener vier Säfte annahm und dieses Humoralsystem für jene vier Elemente gründete. In der thierischen Wärme suchte er (fast wie Diogenes) das Wahrnehmungsvermögen und die Unsterblichkeit.

Ob er gleich sonst nicht Anatom war, so beobachtete er doch die Bildung des Schädels. Das Nervensystem, vollends als Leiter der Empfindung kannte er nicht. — Ueber das Wesen der Krankheiten speculirte er selten, und das Meiste überliefs er der Naturkraft. Die Ursachen der Krankheiten entwickelte er nicht aus Begriffen, ihn leitete zu sehr die Erfahrung.

Sein gröfstes Verdienst bestand in der Semiotik. Wie den Blik, so bestimmte er auch Zeichen der Seelenverrichtung auf das genaueste, Er ward Erfinder der Diätetik, nach Pythagoras vorausgegangenen Lebensregeln, und die Hauptregel derselben war: seiner Gewohnheit zu folgen, wenn sie nicht ganz schädlich war; wenigstens müsse man nur allmälig von einer Gewohnheit zur Andern übergehen. — Dafs die Bewegungen der Natur zum Wohle des Kranken abzwecken, hatte er geahndet. Die Natur, lehrte er, ist der Arzt der Krankheiten.

Von nun an wurden die Aerzte Diener der Natur statt der Gottheit, und lehrten ihre Winke beobachten und befolgen. Diesen einfachen Gang der Beobachtung ahndete Hippokrates grosser Geist; allein lange stand er allein. Er war der Erste,

welcher die dämonischen Krankheiten natürlich (physikalisch und gründlicher) erklärte; von ihm an sank dieser übersinnliche Einfluſs vollends zum Volksglauben herab. Der Weg war gefunden, das Studium der Beobachtung als die sicherste Grundstüzze alles medicinischen Raisonnements zu bearbeiten, und vermittelst der ewigen Wahrheiten der Natur ein Wohlthäter der Menschheit zu werden. — Die Nachfolger des Hippokrates wurden, wie Thessalus und Polybus, Stifter der ersten dogmatischen Schule, wobei sie die Physik des Platon zum Grunde legten.

Sokrates.

Sokrates (geb. 469. vor Chr. 9 Jahr vor Hippokrates, vergiftet 400 vor Chr.) ward unter frühen Entbehrungen und harten Arbeiten*) in dem reichen Athen zu einem schlichten und gerechten, wie zu einem uneigennüzzigen und unbestechlichen Menschen gebildet; die Geschäfte seiner Mutter und seines Vaters flöſsten ihm ein frühes Interesse an der Schönheit des Menschen ein. Doch widersprach vorzüglich sein moralisches Gefühl, als lebhaftes Gefühl des Wohlgefallens und Miſsfallens, der herrschenden Selbstsucht und eben dieses Gefühl, verbunden mit dem Hange, sich von den Aussendingen weg in sich selbst zu verschliessen (was lebhafte Phantasie voraussezzen läſst), und mit jener

*) *Xenoph. Mem. II.* 1. 10.

Selbstbeherrschung jeder Leidenschaft, führte ihn auf das Bewuſstseyn seiner selbst, auf Selbstbeobachtung, Selbstkenntniſs und Selbstständigkeit, worauf er auch seine Schüler hinwies. Eben dies aber wekte auch seinen Beobachtungsgeist und lehrte ihm, dem sein Charakter die Richtung gab, auf der er ganzer und reiner Mensch wurde, auch Andre glüklich treffen. Ohne gereiset zu seyn, fand er schon in Athen ein Bild der grossen Welt im Kleinen, aber auch freilich eine verweichlichte Menschheit. Gern war er unter mehreren Menschen; daher traf man ihn des Morgens meistens auf öffentlichen Plätzen. Dort und überall lernte er schon kranke und unnatürliche Menschen kennen, wie sinnlich Verfeinerte, prahlerische Eitle und Gewinnsüchtige. Doch er stand über ihnen, als Freier über den Sclaven, und so muſste er stehen, der die Leidenschaften in Ketten sah, ohne in sie selbst geschmiedet zu werden. — Der Umgang mit Jünglingen, mit Handwerkern und gebildeten Frauen (Hetären) konnte in Sokrates Allseitigkeit und feine Urbanität des Atticism bringen, wie sich schon zu Perikles Zeit eine Gewandheit des Umgangs bildete.

Immer heiter und gutmüthig vereinte sich in ihm alles zum reinsten Beobachter. Mehr als die Natur, welche ihm jedoch um des Menschen willen da war,*) und von welcher er übrigens eine schöne teleologische Ansicht nahm, zogen ihn die Menschen an. Daher suchte er auch in der Natur minder das Aeussere, geschweige ihren Ur-

*) *Xenoph. Mem. IV.* 3. 10.

sprung, sondern den Geist der Ordnung und Stetigkeit, und fand in ihr das wieder, was er schon in sich gefunden hatte. In der Menschenwelt aber zog ihm vorzüglich das Handelnde und das Höhere an. Ob es ihm gleich am wenigsten an Beobachtungsgeist fehlte, so beobachtete er doch mehr für das praktische Leben als für die Schule. Seine Menschenkenntnifs ging in die Fertigkeit der glüklichen Menschenbehandlung über, wie alle seine Untersuchungen auf die Anwendbarkeit ausgingen. Er wufste daher in Jünglingen, wie in sich selbst, eigen gewordene Richtungen zu entdecken und zu wecken, wie in Platon und so vielen seiner Schüler. Wenn er sich auch gewissermassen in den irregeführten jungen Alkibiades geirrt haben sollte, so achtete er zu sehr den eigenthümlichen Genius von Jedem, daher er auch so sehr verschieden denkende Schüler hinterliefs. Vieles wollte er sich nicht verdeutlichen, wie die Träume; Vieles konnte er nicht, wie den Genius. Die Pädagogik erschien ihm schon als eine geistige Accouchirkunst, mithin als blosse Nachhülfe. — Durch ihn, der zugleich als sein Genius, mithin auch als sein Genie angesehen werden mufs, grif er zugleich seinem Zeitalter, das noch auf dem Wege zur psychologischen Cultur war, vor, wie Platon und Andere. Und auch hier führte das Geniale zur Wissenschaft. Sokrates erklärte für das wichtigste Studium des Menschen immer den Menschen selbst.

Sokrates war wohl der erste, sich selbst erziehende, und zwar besonnen erziehende Grieche; sein Dämon war sein geschätzester Lehrer,

der nur mit der befestigten Selbst- und Menschenkenntnifs im Alter mehr schwieg.

Der einfache Schlüssel zu seinem Vorschritt in der Menschenkunde war die Entwiklung seines moralischen Selbstbewufstseyns, und zwar eine sehr frühe Entwiklung. Daher war es etwas Gewöhnliches, ihn auf einer Stelle fixirt in Nachdenken verloren zu finden. Daher hatte er mehr Sinn für moralische Selbstbeschauung als für ein zerstreutes Beobachten der Menschen, die er dann aber auch wieder nicht in der Einsamkeit, sondern im wirklichen Leben aufsuchte. Doch auch an diesen nahm er nur darum ein hohes Interesse, weil er selbst von eigennüzziger Rüksicht frei und sich seiner selbst bewufst war. Daher sprechen fast alle seine Rathschläge und Ueberzeugungen aus, dafs der Mensch, wo nicht Alles, doch Vieles könne, was er wolle, wenn er's nur recht anfange. Er hatte jenes feine Gefühl des zartesten Merkens auf sein Inneres und auf das, was es aussprach, seine Stimme; er betrachtete diese als ehrwürdig; daher das Merken auf eine innre höhere Natur. So lernte er sich selbst verstehen, und das alte γνῶθι σαυτὸν, welches er bei seiner einzigen Reise, in Delphi am Tempel fand, oder als Orakel erhielt, in einem höhern Sinne fassen und besonders moralisch interpretiren, so wie jene Inschrift auf ihn einen ganz eigenthümlichen Eindruk machen mufste. Das was er hier für die moralische Cultur empfahl, wurde von nun an zugleich für die theoretische gültig.

Ueber diese Selbstkenntnifs verbreitete er sich öfterer. Zu ihr verhalf er manchen anmassen-

den, wie zu bescheidenen jungen Mann.*) Einem jungen eiteln Autodidaktos fragte er, ob er nie an einem Orte des Delphischen Tempels die Inschrift gesehen: γνῶθι σαυτὸν d. i. ἐπισκόπει σαυτὸν, ὅσις εἶης.**) — Dann wurde von ihm beachtet, worin die Selbstkenntnifs bestände, ob in der Kenntnifs des Namens oder der Brauchbarkeit eines Mannes, der Stärke oder Schwäche, Trägheit oder Flüchtigkeit, wie bei einem Pferdekaufer. Wer nicht sein Vermögen kennt, sagt er, der kennt sich selbst nicht. Die, die sich selbst recht kennen, kennen auch ihre Nothwendigkeiten (τὰ ἐπιτήδεια ἑαυτοῖς — also wenigstens einige Art von Bedürfnisse, ὧν δέονται — καὶ διαγιγνώσκουσιν, ἃ τε δύνανται καὶ ἃ μή). Dadurch verschaffen sich die Menschen Vortheile, indem sie das vollbringen, was sie verstehen, und sich das zu verschaffen suchen, was sie bedürfen. Eben so verschaffen sie sich auch durch den Gebrauch Andrer Vortheile, indem sie sie zu prüfen im Stande sind (διὰ τοῦτο δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους δυνάμενοι δοκιμάζειν). Die aber ihr eignes Vermögen verkennen (διεψευσμένοι τῆς ἑαυτῶν δυνάμεως), die kennen weder, dessen sie bedürfen, noch was sie thun, noch gelingen ihre Unternehmungen. So wenn Staaten ihre Kräfte nicht kennen (ἀγνοήσασαι τὴν ἑαυτῶν δύναμιν) und sich mit Mächtigern in Krieg einlassen, verfallen sie aus der Freiheit in Sclaverei. Endlich legt er die Mittel der Selbstkenntnifs dar, oder zeigt, wo

*) *Xenoph. Mem. III. 7. 9.*

**) *Xenoph. Mem. IV. 2. 24. f.*

man das ἐπισκοπεῖν ἑαυτὸν anfangen müsse; — nemlich von Kenntnifs des höchsten Gutes.*)

Praktische Selbstbeherrschung war mit der Selbstkenntnifs unmittelbar verbunden. Daher war sie ihm die Basis der Tugend (ἐγκράτεια).**) Wer von den Lüsten des Körpers (ἡδοναὶ σώματος) beherrscht wird, sagte er, ist ein Sclave dieser Begierden, des Schlafes u. s. w.***) Der Sclave der körperlichen Lüste ist nicht blos an Körper, sondern auch an der Seele schlecht beschaffen (ταῖς ἡδοναῖς δουλεύων, αἰσχρῶς διατεθείη καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχήν). Jene Enthaltsamkeit mufs aber vor allen in der Seele gebildet werden;†) doch sie ist auch die Quelle des gröfsten Vergnügens, eines süssern Schlafs, eines angenehmern Genusses. — Wer freiwillig hungert oder durstet, kann essen und trinken wenn er will, wer dagegen dies nur nothgedrungen erträgt, kann nicht aufhören, wenn er will.††) — Sokrates hatte die Gefahr der Leckereien und der Weichheit und die Vortheile einer Abhärtung des Körpers sehr bemerkt. Er widerrieth, ohne Durst zu trinken und ohne Hunger zu essen, denn dies schade sowohl dem Magen als dem Kopfe und der Seele;†††) daher er im Scherze sagte, er meine,

*) Den Mangel der Selbstkenntnifs bei dem Wahne des Besitzes derselben, sezte er dem Wahnsinne am nächsten. *Xen. Mem.* 3, 9. 6.

**) *Xenoph. Mem.* 4, 4. 9.

***) *Xenoph. Mem.* 1, 5.

†) *Xenoph. Mem.* 1, 5. 4.

††) *Xenoph. Mem.* 2, 1. 18.

†††) *Xenoph. Mem.* 1, 3. 6.

die Kirke, welche mit solchen Menschen speiste, habe sie dadurch zu Schweinen gemacht. Auch hielt er dafür, dafs der Mensch die Affecten, z. B. die Furcht beherrschen könne, wie die sinnliche Liebe durch Vermeidung des Anbliks der Schönheit, der Berührung des Kusses. Immer erkannte er in den ἡδοναῖς heimliche Despoten.*)

Um seine Ansichten von den **Menschen** überhaupt rein zu erhalten, merken wir zugleich auf seine Beurtheilung der Thiere.**)

Sokrates warf die Frage auf: Wie unterscheidet sich der unenthaltsame Mensch wohl von dem ungelehrigsten, unwissendsten Thiere?***) Dagegen heifst der Mensch ein schönes und blühendes Thier, weil sein Umgang und Kufs Andere gleichsam vergiftet.†)

Man mufs, sagte er zur Theodota, den Menschen κατὰ φύσιν und recht zu fassen wissen. Denn mit Gewalt kannst du einen Geliebten weder fangen noch festhalten. Dieses Thier (Wild) kann vielmehr nur durch Schmeichelei gefangen und festgehalten werden ††) (τὸ θηρίον τοῦτο).

*) *Xenoph. Oecon.* 1. 20.

**) *Xenophon* nannte Handlungen, welche das Völkerrecht beleidigen, θηρίων, μὴ ἀνθρώπων. *Anab.* 5, 7 18. Er sagte ferner, dafs Mancher an Seelenschwäche den schwächsten Thieren gleich sey. Man sehe auch dessen Vergleichung der Thiere und Menschen *Hipparch.* 4, 18.

***) *Xenoph. Mem.* 4, 5. 11.

†) *Xenoph. Mem.* 1, 3. 13.

††) *Xenoph. Mem.* 3, 11. 11.

Menschen waren ihm von Natur, an Körper und Seele vorzüglicher als Thiere:*) — 1) an Körper — denn sein Bau ist, (wenn auch noch nicht Organisation) geeigneter zur Hervorbringung von etwas Künstlichern als die Thiere. Es haben nemlich a) die übrigen kriechenden Thiere nur Füsse, womit sie gehen können, der Mensch aber auch Hände erhalten, welche das Meiste von dem bewirken, wodurch er vor jenen glüklicher ist. So sprach schon früherhin Anaxagoras. Doch erhellt aus der Folge, dafs Sokrates weiter als Anaxagoras ging (wofern wir anders vor Anaxagoras genug wissen), indem er wohl ahndete, dafs es die Hände nicht allein thun, da, wer sie hat (wie etwa der Affe), aber dabei ἄφρων ist, gar nichts Besonders besizt. Eigenthümlich ist aber auch b) die Einrichtung (also doch eine Art von Organisation) der menschlichen Zunge, welche durch verschiedene Berührung des Mundes die Stimme articulirt (ἀρθροῦν τὴν φώνην), und dadurch Alles, was wir wollen, anzeigt. Hier irrte sich Sokrates, wenigstens hätte er auf sie allein so wenig als auf die Hände allein bauen sollen, da dies höchstens die Bildung eines solchen Tones erklären kann, und da sonst die Papageyen einen gleichen Vorzug hätten. Aristoteles ging daher tiefer ein in den Vernunftgrund der Sprache. Doch kommt Sokrates auch diesem nahe.**)

*) φύσει καὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ κρατιστεύοντες. *Xen. Mem.* 1, 4. 14.

**) *Xenoph. Mem.* 4, 3. 11.

B. Ausgezeichnet ist ferner des Menschen Stellung. — Nur der Mensch hat eine aufrechte Stellung (*θεοὶ μόνον τῶν ζώων ἄνθρωπον ὀρθὸν ἀνέστησαν*). Diese macht aber, dafs er weiter vor und über sich blicken und weniger Schaden nehmen kann.

C. Ferner die Lage seiner Sinneswerkzeuge — Sein Gesicht, Ohr und Mund sind höher gestellt.

D. Die Naturtriebe. Kein Thier hat einen permanenten Geschlechtstrieb; der Mensch erhielt diesen Reiz ohne Beschränkung auf Eine Jahreszeit bis ins Alter hin.

Verschieden sind Menschen und Thiere 2) an Seele. Das gröfste ist (§. 13. *μέγιστον*), dafs die Gottheit dem Menschen die vorzüglichste Seele einpflanzte (*τὴν ψυχὴν κρατίστην ἀνθρώπῳ ἐνέφυσε*). Sie ist die vorzüglichere, indem a) keines Andern lebendigen Wesens (*ἄλλου ζώου ψυχή*) Seele die das Gröfste und Schönste ordnenden Götter in ihrem Daseyn wahrnimmt, b) indem kein andres Geschlecht, als die Menschen, Götter verehrt, c) und indem keine Seele als die menschliche geschikter ist (*ἱκανωτέρα*), sich vor Hunger, Durst und Kälte zu schüzzen oder Krankheiten abzuhelfen, oder Stärke zu üben, oder für die Erlernung, (*μαθήσις,*) zu arbeiten, oder des Gehörten, Gesehenen und Erlernten geschikter sich zu erinnern (*διαμεμνῆσθαι*). — So werden nur erst einzelne Ersoheinungen aufgeführt, aber noch nicht auf Eine zurükgeführt und von dieser abgeleitet. So leben die Menschen gegen die andern Lebendigen (*ζῶα*) wie Götter (*ὥσπερ θεοί*) als Götter der Erde; denn wer

eines Stiers Körper; und eines Menschen Einsicht (*γνώμην* §. 14.) hätte; könnte nicht thun, was er wollte; — allein der Mensch hat Beides zusammen erhalten. — Hier finden wir schon eine Ahndung des ganzen anthropologischen Menschen. Dazu sezze man die Behauptung, dafs die Thiere (*θηρίον ἀμαθέστατον — βοσκήματα ἀφρονέστατα*) nicht wie die Menschen das Beste erkennen (*σκοπεῖν*) und wählen (*προαιρεῖσθαι*) können.*) Ja die ganze Natur-Einrichtung ist nach Sokrates für den Menschen. — Kein Thier, keine Pflanze geniefst so viele Vortheile als die Menschen von den Pflanzen und noch mehr von den Thieren.**)

Eine eigentliche Stufenfolge von Thieren zu den Menschen liegt hierin freilich noch nicht. Genug aber, dafs von Sokrates Zeit an das Wort *ἀνθρώπινος* häufiger wurde. Gemeine, schlechte Menschen wurden durch *ἀνθρώπια* bezeichnet;***) selbst *ἄνθρωπος* wurde noch bisweilen verächtlich gebraucht.†)

Ueber die Ansicht, welche Sokrates von den Anlagen hatte, ergibt sich Folgendes. Natürlich konnte auch er noch immer keine Gleichheit ahnden, sondern mehr Verschiedenheit. Ob er indefs gleich bei seiner Unterscheidung des *Φυσικὸν* von dem *Διδακτὸν* eine Seele vor der Andern von Na-

*) *Xenoph. Mem.* 4, 3. 11.

**) *Xenoph. Mem.* 4, 3. 10.

***) *Xenoph. Mem.* 2, 3. 16. *τὰ πονηρὰ ἀνθρώπια. Cyrop.* 5, 1. 7.

†) Von Sclaven *Xenoph. Mem.* 2, 1. 15., von Weibern *Cyrop.* 5, 1. 5. im Gegensatze gegen Männer wie *Cyrop.* 7, 2. 4.

tur für muthiger erklärte,*) so führte er doch nicht nur andre Gründe an, — dafs die Menschen bei übrigens ganz gleichen Gesezzen und Gewohnheiten sich dennoch sehr verschieden zeigten, sondern er sah auch ein, dafs jede φύσις durch μάθησις und μελέτη vermehrt werden könne. Auch in allen Andern sah er, dafs die Menschen durch Anlage (φύσει) sehr verschieden seyen, doch auch durch Sorgfalt viel erwerben. Daraus schlofs aber auch Sokrates, dafs sowohl die εὐφυέστεροι als auch die ἀμβλύτεροι τὴν φύσιν das lernen müssen, worin sie etwas Ausgezeichnetes werden wollen. Daher war die natürliche Folge Prüfung der Fähigkeiten.

Dasselbe bestätigt eine andre Stelle,**) wo er bemerkte, dafs Menschen von guten Anlagen nicht minder der Ueberweisung bedürftig seyen, als die Uebrigen. Diese ἀγαθὰς φύσεις (Anlagen) beurtheilte er (also schon nach Kennzeichen) aus dem schnellen Fassungs- und leichten Erinnerungs-Vermögen, und aus der allseitigen Wifsbegierde nach praktischem Unterricht. Die, welche wähnten, dafs sie schon von Natur ἀγαθοὶ wären, und deshalb (— so alt ist dieses Vorurtheil —) den Unterricht verachteten, belehrte er, dafs grade die Naturen, die für die vorzüglichsten gehalten werden, sogar am meisten der Leitung bedürfen, wenn sie nicht in Zügellosigkeit ausarten sollen. Denn gerade sie üben bei ihrer Heftigkeit die gröfsten Schandthaten aus. — So machte sich Sokrates

*) *Xenoph. Mem.* 3, 9. 1.

**) *Xen. Mem.* 4, 1. *init.* Vgl. 4, 2. 2.

über Jemand selbst lustig, welcher auf seine Weisheit durch sich selbst und sein Nachdenken als Autodidaktos gekommen seyn wollte, jenen Unterricht verachtete, ja sogar prahlte, dafs er nichts gelernt habe.*)

Das Genie hält man überhaupt so lange für angeboren, als es selten, d.i. durch Zufall entsteht, oder auch als es unbeobachtet und räthselhaft entsteht. — Uebrigens läfst sich fragen: ob wohl Sokrates nur blosse Dichter-Genies gekannt habe, und ob ihm Angeboren nicht vielmehr Gleichseyn mit Allen, allen Menschen eingepflanzt (φύσις mit der allgemeinen Natur) gewesen sey? So sagt er: αἰδῶ δὲ καὶ φόβον οὐχ ὁρᾷς ἔμφυτα ἀνθρώποις ὄντα;***)

Sokrates nährte auch die Ahndung, dafs alles wirkliche Gute (also die wesentliche Bestimmung des Menschen) sich von Jedem durch Uebung erreichen lasse (πάντα τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ ἀσκητά).†) So ist alles, was unter den Menschen ἀρετὴ heist, durch Unterricht und Studium (μαθήσει τε καὶ μελέτῃ) vermehrt. — Daher ihm Arbeit auch der nothwendige Weg zu einem bessern Zustande war.

Er glaubte also zwar, dafs, insofern die Tugend gelehrt werden könne, als durch den Unter-

*) *Xenoph. Mem* 4, 2. 2.

**) *Xenoph. Mem.* 3. 7. 5.

***) *Xenoph. Mem.* 3, 7. 5.

†) *Xenoph Mem.* 1, 2. 23. und 2, 6. 39.

richt die Anlagen gestärkt würden, aber nicht (wie Tennemann annimmt) insofern sie dadurch entwickelt würden (worauf man jezt noch nicht kam).

Für Erforschung derjenigen Naturgesezze, nach denen das Welt-All (κόσμος), namentlich der Himmel entstanden seyn sollte, hatte dieser Beobachter der Erdbürger keinen Sinn.*) Doch sprach er vielleicht zuerst von ungeschriebenen Gesezzen (ἄγραφοι νόμοι); obgleich Hippias solche darunter versteht, welche in allen Ländern und Sprachen gelten, — also doch Natur-Recht, z. B. Ehrfurcht gegen die Aeltern. So, schlofs dann, Sokrates, ist auch vor Gott das νόμιμον mit dem δίκαιον Eins und dasselbe!**)

Wir finden bei ihm Ahndungen pathognomischer Beobachtungen. So sagte er: Sowohl das Grofsherzige und Liberale, als das Niedrige und Sclavische scheint durch das Gesicht und durch die Stellungen der stehenden und sich bewegenden Menschen hindurch.***) Ein Künstler mufs auch τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα in der Menschengestalt ausdrücken.†)

Seele und Körper führte Sokrates als zwei Theile und zwar der Kräftigung fähige Theile des Menschen an.††)

*) *Xen. Mem.* 1, 1. 11.

**) *Xenoph. Mem.* 4, 4. 19. u. f.

***) Διὰ τοῦ προσώπου καὶ διὰ τῶν σχημάτων, καὶ ἑστώτων καὶ κινουμένων ἀνθρώπων διαφαίνει. *Xen. Mem.* 3, 10. 5.

†) *Xen. Mem.* 3, 10. 8.

††) Ἵνα δυνατοὶ γιγνόμενοι καὶ τοῖς σώμασι καὶ ταῖς ψυχαῖς. *Xen. Mem.* 2, 1. 19.

Der Körper ist, nach ihm, auszubilden, weil er Einfluss auf die Seele hat; denn auf das Denken (διάνοια), worauf der Einfluss desselben der geringste sey, habe ein schwächlicher Körper Einfluss für Vergefslichkeit, Murrsinn, Wahnsinn.*) Auch ist die Seele wie der Körper zu üben (worin eine Spur der Asketik liegt); sonst kann auch der Mässige unmässig werden.**) Doch heifst ihm die Seele — des Körpers Herrin (κυρία).***)

In die Seele sezte er den Verstand; denn er sagte: in der Seele allein ist Verständigkeit.†)

Die Menschen, meinte Sokrates, erhielten von den Göttern für jedes Nüzliche und Schöne, welches so verschieden ist, 1) angemessene Empfindungen, durch die sie alles Gute empfangen††) (αἰσθήσεις ἁρμοττούσας πρὸς ἕκαστα, δι' ὧν ἀπολαύομεν πάντων τῶν ἀγαθῶν). Es wurde 2) den Menschen eine Ueberlegung (nicht: Vernunft) eingepflanzt, vermöge deren sie über das, was sie em-

*) *Xenoph. Mem.* 3, 12. 6.

**) *Xenoph. Mem.* 1, 2. 19. — Wer am Körper stark werden will, der mufs den Körper gewöhnen, der Einsicht zu folgen, 2, 1. 28.

***) *Xenoph. Mem.* 1, 4. 9. Noch bestimmter 1, 4. 17. ἡ σὸς νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σῶμα, ὅπως βούλεται, μεταχειρίζεται, und 1, 2. 53.

†) ἐν ψυχῇ μόνῃ γίνεται φρόνησις, *Xen. Mem.* 1, 2. 53. Nach *Xenophon* wird sie (wofern hier nicht ψυχὴ vielmehr sinnliche Begierde — Appetit — ist) durch Trank gestillt. *Xenoph. Cyrop.* 6, 2, 28. vgl. 8, 7, 4. 1, 2, 4. So Geschlechts-Lust, 1, 3, 14. Daher ψυχαγωγεῖν, sich gemüthlich thun, die Seele ergözzen, *Mem.* 3, 10, 6. vgl. *Cuper. Obs. II.* 14.

††) *Xenoph. Mem.* 4, 3. 11. u. f.

pfanden, nachdenken, [Hier also schon weitere Bearbeitung des Empfangenen,] und durch Erinnerung lernen, wozu Jedes nüzze, und Vieles unternehmen, wodurch wir das Gute erlangen und das Böse abwenden. So führte Sokrates die Erinnerung auf den λογισμὸς zurük. Dieser λογισμὸς war aber keine Kraft, sondern eine Thätigkeit, und zwar die des Rechnens und Sprechens — also ein weiteres inneres Sprechen oder Nachrechnen — Ueberrechnen. — Endlich 3) wurde den Menschen Etwas (ἑρμηνεία) gegeben, durch welches sie einander alles Gute lehrend mittheilen und überliefern, durch welches sie auch Gesezze geben und regieren. Diese ἑρμηνεία ist Gabe der Beurtheilung, welche Rathschläge ertheilt, über Schuldigkeit Aufklärung giebt *).

4. Wenn irgend etwas Menschliches, irgend Etwas, was mit Menschen verbunden ist oder zu ihnen gehört, irgend eine menschliche Thätigkeit des Göttlichen theilhaftig ist, so ist es gewifs des Menschen Seele, denn dafs sie in uns herrsche, ist offenbar, nnd doch wird sie so wenig gesehen als — die Gottheit, ist aber deshalb nicht etwas minder Ehrwürdiges, vielmehr mufs man aus ihren Wirkungen ihre ehrwürdige Macht (δύναμις) kennen lernen **). Hierin liegt a) die Bemerkung einer Aehnlichkeit und zwar einer

*) So erklärt nach *Mem.* 1, 2, 52.

**) *Xen.* 3, 4. 14. ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπῳ γε ψυχὴ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τῷ θείῳ μετέχει. ὅτι μὲν γὰρ βασιλεύει ἐν ἡμῖν, φανερόν· ὁρᾶται δὲ δι' ἐυτή.

innern Aehnlichkeit des Menschen mit der Gottheit; b) die Sublimirung des Begrifs der Menschenseele durch Sublimirung des Begrifs alles Göttlichen; c) die Ahndung, dafs man vergeblich sich bemühe, das (sichtbare) Wesen der Seele zu enträthseln, und dafs es genug sey, stehen zu bleiben bei dem Geschehenen, bei den Wirkungen, ohne bis zu ihrem lezten Grunde zu dringen *). Darauf führen auch mehrere (a. a. O.) gegebene Erläuterungen (wobei sich leicht Alles auf die Seele anwenden läfst, was Sokrates von dem Göttlichen sagt). So: Es gnüge dem Menschen nicht die Gestalten, sondern die Thaten der Götter zu sehn und ehrwürdig zu beachten. Wie Wohlthäter sich nicht sehen lassen, sondern nur geben, so ist der Ordner der Welt nicht anders zu sehen, als indem er das Grosse ausführt; als Anordner ist er unsichtbar **). So läfst sich selbst die Allen offenbare Sonne genauer betrachten; wer sie unverschämt, d. i. stier und ungewandt ansieht, verliert sein Gesicht. So werden auch der Götter Boten, die Blizze und Winde nur in ihren Wirkungen erkannt.

Aus der Unsichtbarkeit folgt jedoch noch nicht die Immaterialität der Seele, über die sich wohl

*) So wird ausdrüklich aus den Wirkungen auf die an sich zwar daseiende, jedoch unsichtbare Seele geschlossen, *Xen. Cyrop.* 8, 7, 17.

**) So auch 1, 4, 9. δῆλα γὰρ τὴν ἑαυτῆ σύ γε ψυχὴν ὁρᾷς, die doch der Herr des Körpers ist, und — so auch nicht den Werkmeister des Ganzen.

Sokrates nicht erklärte. (Platon bestimmte späterhin Mehreres.)

Dieses Göttliche nahm aber Sokrates auch schon moralisch, denn göttlich nannte er, nichts zu bedürfen *). So ward die Tugend selbst zur Aehnlichkeit mit Gott.

Der Körper des Menschen wurde, nach ihm, zusammengesezt von der Gottheit, indem von allen den grossen Bestandstücken der Welt ihm ein kleiner Theil wurde. So ist im Körper von der grossen Erde ein kleiner Theil, von dem vielen Feuchten ebenfalls nur ein Weniges. Nun kann der Verstand allein nicht durch ein glükliches Ungefähr zusammengesezt seyn, wenn sonst keiner (nemlich in Gott) wäre **). Aus des Universums Seele, erhielt unser Körper seine Seele. — So erkannte er auch im All etwas Verständiges, welches Alles zugleich übersehen und besorgen kann ***). Hier ist also Gott schrankenloser und unbedingter als die menschliche Seele gedacht.

Merkwürdig ist die Abschiedsrede des Kyros †), in welche Xenophon offenbar sokratische Vorstellungen legte, und sie ist es werth, dafs Folgendes ausgehoben werde. „Ihr saht meine Seele (ψυχὴν) nicht, sondern ihr nahmt sie als daseiend (αὐτὴν ὡς ἔστιν κατεφωράτε) aus dem wahr, was sie bewirkte.“ Daran wurde der Schlufs gefügt: wenn das menschliche Leben geendet ist, so darf man nicht schliessen, als ob einer nicht mehr sey, (ἀδὲν ἐγὼ ἔτι), entgegengesezt mit dem Vereintseyn mit dem Göttlichen (μετὰ τοῦ θείου γίνεσθαι). „Nie (§. 18.) habe ich mich überreden können, dafs die Seele (ψυχὴ) nur lebe, so lange sie in dem sterblichen Körper sey, von ihm getrennt aber sterbe und (§. 22.) mit ihm untergehe. Vielmehr sehe ich, dafs die Seele auch den sterblichen Körper so lange lebendig darstellt, als sie in ihm ist.“ (§. 20.) „Auch kann ich mir die Seele, nach ihrer Trennung von dem unwissenden Körper, nicht unwissend (ἄφρων) *) vorstellen, vielmehr ist es wahrscheinlich, dafs, wenn der ungemischte und reine Verstand (ἄκρατος καὶ καθαρὸς νοῦς) abgesondert ist, er dann sogar am verständigsten seyn werde (φρονιμώτατος) **). Bei der Auflösung des Menschen ist es sichtbar, dafs jedes zu dem Verwandten seiner Art übergeht, nur die

*) Ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι τὸ δὲ ὡς ἐλαχίστων, ἐγγυτάτω τοῦ θείου. καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον. *Xen. Mem.* 1, 6, 10.

**) Νῦν δὲ μόνον ἄρα ἀδαμοῦ ὄντος ἐκ τυχοῦς πως δυνεῖς συναρπάσαι; *Xen. Mem.* 1, 4, 8. *Unde hunc animum homo arripuerit, si nullus fuerit in mundo. Cic. de N. D.* 2, 6. 3, 11, nach *Sokrates.* Eben so Platon, der dies benuzte im *Philebus C.* 16. *p.* 247. *T.* 4. *Bip.*

***) Ἡ ἐν παντὶ φρόνησις. *Xen. Mem.* 1, 4, 17.

†) *Xenoph. Cyrop.* 8, 7, 17.

*) Tennemann in s. Gesch. S. 76. gab dies: dem Körper kommt kein Denken zu; Denken ist Haupteigenschaft der Seele.

**) Schon Parmenides sagte (Fragm. p. 102.): ταὐτὸν νόος καὶ ψυχή. Eben so Demokritos, der deshalb sogar dem Anaxagoras ein Plagiat vorwarf.

Seele allein wird weder gegenwärtig noch weggehend gesehen *)." — (§. 21.) „Ihr seht, dafs dem menschlichen Tode nichts näher sey als der Schlaf. Doch des Menschen Seele scheint dann am göttlichsten und sieht etwas von dem Zukünftigen voraus; denn dann wird sie, wie es scheint, am meisten frei **). — Nach den Göttern (§. 23.) sey Euch heilig das ganze Menschengeschlecht, welches immer nachwächst oder nachkommt; denn Ihr müfst ja vor den Augen Aller leben, und mächtig unter allen Menschen wird Euch ein reines Betragen erheben. — (§. 24.) Von den Vorfahren zu lernen, ist die beste Schule." — (§. 25.) „Meinen Körper kleidet in kein Gold, sondern gebt ihm baldmöglichst der Erde, denn was gäbe es seligeres, als mit ihr gemischt zu werden, welche alles Schöne und Gute hervorbringt und nähret? Wie ich sonst menschenfreundlich war, so dünkt mir es süfs, mit ihr, der Wohlthäterin der Menschen, vereint zu werden. — (§. 26.) „Doch schon scheint mir die Seele zu vergehen, wo sie, wie es scheint, Allen zu entgehen beginnt. (ἐκλιπεῖν μοι φαίνεται ἡ ψυχή). Wohl an, wer noch meine Rechte fassen, oder mein Auge noch ansehn will, komme herbei!" —

*) *Animus solus nec cum adest, nec cum discedit, apparet. Cic. l. l.*

**) Zu viel schlofs daraus Tennemann S. 77.: dafs also die Seele immateriell und unzerstörbar sey.

Die Sinne betrachtete Sokrates teleologisch *) und untersuchte die Zwekmässigkeit ihres Baues, statt dafs die frühen Physiker die Bestandtheile und Elemente der Körper ergründen wollten. Der Schöpfer der Menschenkörper gab, nach seiner Ansicht, denselben Alles, wodurch sie empfinden können (δι ὧν αἰσθάνονται ἕκαστα), Augen, um das Sichtbare zu sehen, Ohren, um das Hörbare zu hören, Nase, damit ihnen die Gerüche nüzlich werden; auch hätten wir keine Empfindung (αἴσθησιν) für das Süsse und Scharfe durch unsern Mund, wenn nicht die Zunge als Schiedsrichter mitwirkte. Auch das ist, sagte er, ein Werk der Vorsehung, dafs, da das Gesicht schwach ist, es durch Augenlieder geschüzt ist; dafs der Mund nahe bei den Augen und der Nase steht; dafs das Ohr zwar alle Töne auffafst, doch keineswegs ausgefüllt ist. So gaben die Götter passende Sinnenwerkzeuge **).

Das Gedächtnifs kannte er, wie das Vergessen ***).

Die Einsicht — γνώμη ist ihm Mittel des Wählens †). Wer Alles, auch was nur Götter wissen können — für ἀνθρωπίνη γνώμη hielt, d. i. dafs es in dem Kreise der menschlichen Erspäh-

*) *Xen. Mem.* 1, 4. 5 und 6. — Das Auge kann weit reichen. *Mem.* 1, 4, 17. 2, 3, 19.

**) Nach *Xen. Mem.* 4, 3. 11.

***) *Xen. Mem.* 2, 1. 33. 1, 2. 21. 4, 8. 8.

†) Ἀνθρώπῃ γνώμῃ αἱρετέα. *Xen. Mem.* 1, 1. 7.

barkeit liege, den hielt er für einen Tollen. Die menschliche Einsicht sezte er dem Körper des Thiers entgegen *).

Wie Sokrates die Tugendhaften als göttliche Inspirirte ansah, so konnte er in Hinsicht der Ahndungen von dieser poetischen Natur etwas Aehnliches erwarten. — An die Mantik glaubte er nicht nur, sondern hielt auch auf sie. Es gäbe nemlich Unternehmungen, bei denen die menschliche Einsicht nicht zureiche. So bedürfen, z. B. die der Mantik, welche Häuser und Städte gut bauen wollen, um zu wissen, wer sie bewohnen würde. Die Götter behielten sich nemlich die gröfsten Dinge vor, welche vor den Menschen verborgen wären. So sey es dem Anführer nicht klar, ob es nüzlich sey, anzugreifen; noch dem, der eine schöne Frau heirathe, ob er durch sie froh oder unglüklich seyn werde **). — Man sieht, dafs Vieles von diesen doch durch eine psychologische Kenntnifs der Individuen im Voraus erspähbar schien; nur dafs Sokrates es nicht wagte. Doch sagte er, diejenigen seyen nicht minder thörigt, welche die Orakel um Dinge befragten, welche die Götter den Menschen zu ergründen gaben. Nur, wo wir das uns Nüzzende nicht voraus ahnden (προνοεῖσθαι) können, da sollen wir die Götter befragen, die es ihren Lieblingen, auch wohl ungefragt, (wie wenigstens

*) *Xen. Mem.* 1, 4. 14. Auch *Xenophon* liefert über γνῶμαι einiges Merkwürdige. M. S. *Cyrop.* 2, 1. 18. *Oecon.* 13, 8. *Ag.* 2, 111.

**) *Xen. Mem.* 1, 1. 7 — 9.

seine Schüler bemerken), mittheilten *). Sokrates rieth aber doch Allen zur Mantik, welche mehr, als man durch menschliche Weisheit erlangen kann, erfahren wollten. Denn der, welcher wüfste, durch welche Anzeichen die Götter den Menschen belehren, der werde von den Rathschlägen der Götter nie verlassen seyn **).

Auf Träume als auf Vorbedeutungen legte er eben daher noch einen bedeutenden Werth. Im Schlafe war ihm die Seele am meisten freigelassen.

Zu dem Gefühle gehört, die Bemerkung, — dafs das Vergnügen durch momentane Versagung der Befriedigung der Begierde steige ***). Dafs Schmausen und sich Wohlseynlassen in der Sprache der Athenienser (εὐωχεῖσθαι) durch Ein Wort bezeichnet wurde, benuzte er dahin, dafs beides zugleich nur durch eine anständige Diät erreicht werde †).

Von ihm wird erwähnt die Begierde als sinnliche Begierde; so für Hunger ††). Die starke Begierde nenne man Liebe. — In der Furcht sah er, dafs sie aufmerksam mache und dem Menschen eingepflanzt sey, wie die Schaam †††). — Den Neid

*) *Xen. Mem.* 4, 3. 12.

**) *Xen. Mem.* 4, 7. 10.

***) *Xen. Mem.* 4, 5. 9.

†) *Xen. Mem.* 3, 14. 7.

††) *Xen. Mem.* 1, 3. 5. 2, 1. 1. Vgl. *Xenophons* Unterscheidung 1, 2. 14 und 1, 2. 64.

†††) *Xen. Mem.* 3, 6. 5. — 3, 7. 5.

fand er durch das Glük der Freunde erregt, daher freilich ihn nur Thoren empfinden *). — Für die Freundschaft, sezte er voraus, dafs sie nur unter unegoistischen und neidlosen Guten bestehen könne, so wie er annahm, die Menschen haben von Natur (φύσει) und durch Sympathie ein Bedürfnifs für dieselbe **).

Von dem Alter bemerkt er: die verständigsten Jahre (φρονιμώταται ἡλικίαι) sind die religiösesten (θεῶν ἐπιμελέσταται) ***). Für unwürdig erklärte er es, durch seine Sorglosigkeit zu altern †).

*) *Xen. Mem.* 3, 9. 8.

**) *Xen. Mem.* 2, 4. 6. — 2, 6. 21.

***) *Xen. Mem.* 1, 4. 16. Ist *Mem.* 4, 8. vom *Xenophon* geschrieben, so sagt dieser dort vom Sokrates: Sokrates habe grade in dem beschwerlichsten Theile des Lebens (§. 1.), in dem alle schwächer an Verstande werden, (ἐν ᾧ πάντες τὴν διάνοιαν μειοῦνται), eine Stärke der Seele gezeigt, (τῆς ψυχῆς τὴν ῥώμην), welche selbst das Verdammungsurtheil männlich trug. Ja Sokrates selbst sagt (§. 8.): „Lebe ich länger, so dürfte es wohl nöthig werden, das Opfer des Alters (γήρως) darzubringen, weniger zu sehen und zu hören, und schlechter zu begreifen (διανοεῖσθαι χεῖρον), schwerer zu lernen und vergefslicher zu werden (δυσμαθέστερον καὶ ἐπιλησμονέστερον ἀποβαίνειν) und darin schwächer zu werden, worin man vorher stärker war. Wer das empfinden kann, dem müfste das Leben angenehmer seyn! wer es nicht empfindet, dem ist es etwas Lebloses, ohne Werth. — So sagt auch Kyros von sich (*Cyrop.* 8, 7. 3.): Ich habe im Verfolg meines Lebens zu bemerken geglaubt, dafs zugleich auch immer meine Stärke (δύναμιν) wuchs, so dafs ich auch mein Alter nie schwächer werden fühlte, als meine Jugend, und ich erinnre mich nicht etwas übernommen zu haben, was ich nicht erfüllt sah.

†) Διὰ τὴν ἀμέλειαν γηράσαι. *Mem.* 3, 12, 8.

Von dem Wahnsinne erwähnt er, dafs nach dem Gesezze mit Recht ein Wahnsinniger sich selbst und den Seinigen zum Besten, sogar der Vater vom Sohne eingesperrt werde *). —

Merkwürdig war die Unterscheidung des Sokrates **), durch welche er der σοφία entgegensezte die μανία, wie jedoch die blosse Unwissenheit (ἀνεπιστημοσύνη) noch nicht genannt werden dürfe ***). — Das hielt er der Manie am nächsten, (d. i. für nicht viel besser) sich selbst nicht zu kennen, und doch zu kennen wähnen und meinen, was man nicht verstehe. Gewöhnlich, sagte er, spreche man von denen, welche in den Dingen Fehler begehn, die die Meisten nicht wissen, nicht, dafs sie Narren wären (μαίνεσθαι). Nur die nenne man also (μαινομένους), welche in dem fehlen, was doch der grosse Haufe oder die Menge einsieht, (ὧν οἱ πολλοὶ γιγνώσκουσι). Dies war also Abweichung vom gemeinen Verstande. — Er fährt fort, man sage von demjenigen, dafs er wahnsinnig sey (μαίνεσθαι), welcher meine, so grofs zu seyn, dafs er sich bücken müsse, wenn er durch die Thore der Mauer gehen wolle; oder so stark, dafs er Häuser wegtragen, oder Dinge unternehmen könne, die Andern offenbar unmöglich scheinen; dagegen schienen der Menge (τοῖς πόλλοις — oder, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch) diejenigen keine Nar-

*) *Xen. Mem.* 2, 4, 9.

**) *Xen. Mem.* 3, 9. 4 — 7.

***) Welcher die ἐπιστήμη *Oeconom.* 20, 2. entgegengesezt wird.

ren, welche in Kleinigkeiten fehlen (τοὺς μικρὸν διαμαρτάνοντας), vielmehr nenne man einen grossen Unsinn (μεγάλην παραίνοιαν — also doch schon nach Graden!) μανίαν (Narrheit); so wie er Liebe (ἔρωτα) erst eine starke Begierde nennt. — Ἠλίθιος, ein Thor, war ihm der, welcher vom Neide gequält werde; ferner die Rhapsoden, — welche nichts als Gedächtnifs-Maschinen sind und Homers Gesänge genau hersagen *).

Μωραίνοντας **) nannte er die, welche sich um den Ursprung der Welt bekümmerten; denn er wunderte sich, dafs ihnen nicht offenbar wäre, dafs dem Menschen dies zu ergründen nicht möglich wäre. — „Die, welche darin etwas zu leisten sich einbildeten, stünden in gleichem Verhältnisse zu einander, wie die Unsinnigen (τοῖς μαινομένοις ὁμοίως διακεῖσθαι πρὸς ἀλλήλας). Denn unter diesen μαινομένοις fürchteten Einige nicht einmal das Furchtbare, Andre aber fürchteten das Nichtfurchtbare ***). Einige meinen, es sey nicht einmal unanständig, alles öffentlich zu sagen oder zu thun; Andre dagegen, man dürfe gar nicht unter Menschen gehen.“ Diese verglich er schon mit Metaphysikern.

*) *Xen. Mem.* 3, 9. 8.

**) *Xen. Mem.* 1, 1. 11.

***) Damit vgl. *Xen. Mem.* 4, 6. 10. Ἀνδρεῖος, ein Tapfrer kann der nicht heissen, welche das Furchtbare und Gefahrvolle nicht fürchtet, weil er es nicht kennt; vielmehr würden dann Viele tapfer heifsen, welche Furchtsame (δειλοί) und Wahnsinnige (μαινόμενοι) sind.

Μωρὸς war ihm der, welcher wähnt (οἴεται), er könne das Nüzliche und Schädliche ohne Unterricht unterscheiden, — oder — welcher, ohne diesen Unterschied zu kennen, glaubt, er könne blos seines Reichthums wegen thun, was nüzlich wäre; — ein ἠλίθιος der, welcher gut zu handeln wähnt, da er doch das Nüzliche nicht zu thun vermöge, oder welcher meine, blos seines Reichthums wegen gut scheinen zu können.

Resultate über Sokrates Menschenkunde.

1. In Hinsicht auf psychologischen Volksglauben war Sokrates Veredler des Supernaturalism bis zum selbst eigengewordenen Dämonion.

2. In Hinsicht auf Bestimmung der Substanz der Seele findet sich bei ihm ein Zurükführen auf sich selbst, ein Aufschliessen des Menschen vor sich selbst, ein Selbstverständigen durch Fragekunst und ein Orientiren in sich selbst. Wirklich war er ein Entbinder der Seelen, theils als Geburtshelfer aller Fähigkeiten zur Hervorbrechung, theils als Erheber des Vermögens zur Kraft uud Selbstthätigkeit, theils als besonderer Entwikler des sittlichen Gefühls und des gesunden Verstandes, den er in seine wahre Sphäre versezte.

3. Durch Hinweisen auf die Selbstbeobachtung und Selbstkenntnifs gewann die Anthropologie in kurzer Zeit mehr als vorher in mehrern Jahrhunderten. Es datirt sich daher von Sokrates an das Interesse, wenn auch nicht das erste System der Psychologie.

4. Er vermittelte die höhere Erhebung des thätigen Menschen über das Thier und er stellte der Menschheit selbst an sich das Muster eines ganzen und harmonischer vollendeten Menschen auf.

Nach dem Sokrates bildeten sich zwei sokratische Parteien, eine praktische in Xenophon und Aeschines, und eine theoretische in Platon.

Xenophon.

Xenophon (geb. um 450 v. Ch., gest. 358 n. Ch.; mithin gegen 20. Jahre älter als Platon) stellte die erste Normalbiographie in seiner Kyropädie auf, da er überhaupt den Historiker, Politiker und Philosophen in sich vereinigte; daher auch der jüngere Platon ihn beschuldigen konnte, dafs seine Kyropädie eine Erfindung seines Genies sey *). Die Kyropädie sollte zeigen, dafs die jezzigen Perser schlechter, als ihr treflicher Gesezgeber Kyros es wollte, geworden wären.

Hier bestimmte er die Φύσιν ψυχῆς des Knaben Kyros **). Diesen beschreibt er als ausgezeichnet lehrbegierig (daher er als Kind Vieles fragte***), als schnell begreifend — (ἀγχίνους — eigentlich nahe der Verständigkeit), daher schnell

*) *De Legibus* 3, p. 142. *Bip.* — Hierin erkenne man eine Spur von beginnender Kritik der Geschichte.

**) *Cyrop.* 2, 1. 1—2 vgl. 4, 1.

***) *Cyrop.* 1, 4. 3.

im Antworten; daher viel plaudernd (πολυλόγος), doch mit Naivetät (ἁπλοῦς); ferner zärtlich gegen die Aeltern (φιλόστοργος φύσει); gutmüthig und menschenfreundlich gegen seine Gespielen und Andre (φιλάνθρωπος); doch auch ambitiös und für Lob und Ehre keine Arbeit und Gefahr scheuend, daher kek und dreust.

Doch der Jüngling Kyros ward schon ein Andrer. Der vorher dreuste und vielplaudernde wurde mit der Mündigkeit ruhiger, verschämter, schüchterner, ja fast einfältig und albern (βλαξ καὶ ἠλίθιος) scheinend, wenn er sprechen sollte *). Der vorher sorglose Knabe begann jezt mehr auf sich zu merken, lachte daher über sich, wenn er sich ungeschikt zeigte. Endlich von Aussen angeregt, ermuntert durch seine Gespielen gebot er sich selbst, etwas zu wagen.

Als Mann gewann er durch kluges und billiges Betragen die Herzen der Freunde wie der Feinde, so wie durch Sittenreinheit ihre Achtung. Er war als Regent ein Vater seiner Untergebenen **) und glaubte, dafs ein guter Fürst für seine Unterthanen ein sehendes Gesez, also besser als ein geschriebenes sey, das nicht zugleich selbst überall sehen und beobachten könne. Je glüklicher er war, desto religiöser ward er. So verbreitete er auch ausser sich Anstand und bescheidenes Betragen. Er war der Meinung, dafs der Fürst auch an Gesinnung über seine Untergebenen stehen, bes-

*) *Cyrop.* 1, 4, 12.

**) *Cyrop.* 8, 1. 1—16. 8, 2. 6.

ser als sie seyn müsse. Daraus entstand ein kräftiges Vertrauen zu seinen ihn schüzzenden Unterthanen, und er erwarb sich allgemeine Liebe durch Menschenfreundlichkeit der Seele, (φιλανθρωπία τῆς ψυχῆς). Auch hatte er beobachtet, dafs man manche Menschen vorzüglich durch Beköstigung oder geschenkte Nahrung gewinnen könne. Spät und besonnen starb er. — Agesilaos könnte gewissermassen als ein Seitenstük betrachtet werden.

Von Krösos erzählt er, dafs er das Delphische Orakel des Apollon befragen lassen, wie er sein übriges Leben glüklich leben könne. Die Antwort war: „Dich selbst erkennend wirst du, o Krösos, glüklich werden.“ *) Nun glaubte Krösos — (nach Xenophons Erzählung), da sey ihm sein Glük sehr leicht gemacht, denn manche Menschen könne man nicht wohl kennen, von sich selbst wisse aber jeder Mensch, wer er sey. Durch Reichthum und Schmeichelei aufgeblasen, dünkte er sich, der gröfste werden zu können, ohne seine Kräfte zu kennen. Doch in seinem Unglük fühlte er sich glüklich, wie — sein bescheideneres Weib.

Vieles liegt in diesen Charakterschilderungen, die uns Xenophon von Menschen liefert.

Die Thiere stehen nach ihm zwar unter dem Menschen, bisweilen jedoch auch der Mensch unter ihnen. So wird der Mensch für den besten und dankbarsten unter allen Lebendigen gehalten, **) weil sie

*) *Cyrop.* 7, 2. 7—8.

**) Βέλτιστον πάντων τῶν ζώων ἡγεῖτο ἄνθρωπον εἶναι καὶ εὐχαριστότατον. *Cyrop.* 8, 3. 49.

Wohlwollen vergelten, und die, welche sie lieben, nicht hassen zu können, auch den Aeltern weit mehr Gegendienste erzeigen wollen, selbst noch nach ihrem Tode. Alle andre Thiere sind jedoch undankbarer und unerkenntlicher (ἀγνωμονέστερα) als die Menschen. Doch kann auch der Mensch Undankbarkeit beweisen, auf welche dann Unverschämtheit folgt.*)

Thierheerden, sagt er, gehorchen ihrem (menschlichen) Führer mehr als Menschen ihren Regierern;**) und daraus schliefst er, dafs der Mensch Thiere leichter regieren kann, als die Menschen, obgleich dem Verständigern auch diese Herrschaft nicht unmöglich ist. Dem Kyros gehorchten die Menschen auch in seiner Abwesenheit.

Allgemein menschlich nennt er es, sich von dem zu enthalten, was man nicht begehrt.***) — Kein Mensch bleibt durch sein Leben ohne Fehler,†) ja zuweilen schreiten die fehlenden Menschen mit leichtern oder sichrern Gange fort, besonders wenn sie von den Fehlern selbst gewarnt werden. Jenes sey aber auch natürlich namentlich in der Liebe,††) ob es gleich viele Menschen gebe, welche weder irreligiös noch unsittlich handeln wollen, noch auch wissentlich lügen. Doch, da ihnen Niemand etwas anvertraut, so sterben sie früher, ehe es klar würde, wer sie waren.†††)

*) *Cyrop.* 1, 2. 7.
**) *Cyrop.* 1, 1, 23.
***) *Agesil.* 5, 4.
†) *Hellenic.* 6, 3. 6.
††) *Cyrop.* 5, 4. 10. vgl. 3, 1. 22.
†††) *Cyropaed.* 5, 2. 5.

Im Hieron*) wird von Xenophon der Privatmann mit dem Regenten verglichen, und von jenem gesagt, der Unterschied zwischen ihnen als Menschen dürfte grösser scheinen als er ist. „Der Privatmann wird von den sehbaren Gegenständen durch die Augen angenehm oder unangenehm afficirt; von hörbaren durch die Ohren; von Gerüchen durch die Nase; von Speise und Trank durch den Mund. Das Kalte und Warme, Harte und Weiche, Leichte und Schwere unterscheiden wir mit dem ganzem Körper (ὅλῳ τῷ σώματι — so drükte er das Betastungsvermögen aus) und freuen oder betrüben uns darüber. An dem Guten und Bösen scheinen wir durch dieselbe Seele (δι' αὐτῆς τῆς ψυχῆς) Gefallen oder Mifsfallen zu haben, es geschieht aber auch gemeinschaftlich, durch die Seele und den Körper. Dafs wir am Schlafe Gefallen finden, das empfinde ich; doch weifs ich weniger, wie und wann, und an welchem Schlafe.“ Drauf spricht Hieron der Fürst.

Vorzüglich merkwürdig in Hinsicht auf die Seelen-Analyse ist eine Behauptung des Xenophons von zwei Seelen. Auf die Frage des Kyros an den Araspes, ob er auch die schöne Pantheia werde verlassen können, antwortete dieser:**) Ich habe sichtbar wohl zwei Seelen (δύο σαφῶς ἔχω ψυχάς). Jezt habe ich dies mit dem ungerechten Lehrer, der Liebe, untersucht; denn wäre die Seele nur Eine, so müfste sie nicht zugleich gut und böse seyn, auch nicht zugleich schöne und häfsliche

*) *Hiero Cap.* 1.

**) *Cyrop.* 6, 1. 41.

Dinge lieben, noch auch dasselbe zugleich thun und nicht thun wollen. Allein offenbar gibt es zwei Seelen; herrscht die gute, so wird das Gute gethan; herrscht die böse (πονηρά), so werden schändliche Dinge unternommen. Jezt aber herrscht (κρατεῖ) die gute und zwar sehr stark, da sie Dich zum Mitkämpfer erhalten hat.

Aus dieser Stelle folgt, dafs man den Widerstreit im Menschen zwischen Sinnlichkeit und Vernunft ahndete, und Beides, auch das Böse, nicht dem Körper, sondern der Seele zuzuschreiben anfing. Es folgt ferner daraus, dafs man diese dennoch nicht zweien Kräften Einer Seele, sondern zweien besondern, von einander ganz verschiedenen Thätigkeiten nnd Principien zuzuschreiben geneigter war, so wie manche Wilde bereits mehrere Seelen annahmen. Vielleicht aber ist der Inhalt schon sokratisch, nach folgenden Erörterungen.

Die Sophisten leugneten, dafs aus einem schlechten Menschen noch ein guter werden könnte und umgekehrt, obgleich Beispiele von Kritias und Alkibiades, Themistokles und Polemon Beides bezeugten. Xenophon sagt daher: Wohl mögen die Sophisten sagen, dafs nie ein δίκαιος das Gegentheil, oder ein Besonnener ein Frevler wird, und dafs der, welcher Etwas erlernt hat, darin unwissend werden könne. Ich denke darüber anders (nemlich ich, Xenophon); denn wie Thätigkeiten des Körpers von denen nicht bewirkt werden können, welche die Körper nicht üben, so auch nicht die Thätigkeiten der Seele (τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα) von denen, welche die Seele nicht üben. Beide können

das nicht thun oder lassen, was sie thun oder lassen sollen, (nemlich ohne Uebung), daher hüten Aeltern ihre guten Kinder vor schlimmen Umgang.*) — Platon sagt:**) Jeder von uns ist Einer. Dennoch besizt jeder in sich zwei Berather, die einander entgegen und ohne Verstand sind, und die wir Lust und Schmerz nennen. Diese und andre Affecten ziehen uns wunderbar dahin und dorthin (nach welchem μύθος der Mensch als θαῦμα erscheint).

An einer andern Stelle***) wird ein (schon älterer) λόγος (Sage) angeführt, dafs in des Menschen Seele etwas Besseres und etwas Schlechteres sey (ὡς τε ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν, τὸ μὲν, βέλτιον φύσει εἶναι, τὸ δὲ χεῖρον) und dafs, wenn das von Natur Bessere über das Schlechtere herrsche, dann Jemand mächtiger als er selbst heisse; dafs hingegen, wenn durch schlechte Erziehung oder irgend einen Umgang das wenige Bessere durch die Menge des Schlechtern beherrscht wird, dann Jemand schlechter oder schwächer als er selbst und unenthaltsam genannt wird. Eben so spricht Platon:†) Man kann sagen, dafs in der

*) *Xenoph. Memor. S.* 1, 2. 19.

**) *De Legibus I. p.* 44. *Bip. De Leg.* 9, 22. 23. heifst es: In der Seele ist der θυμὸς ein πάθος oder ein μέρος, der mit unverständiger (ἀλογίστῳ βίᾳ) Gewalt Vieles umwandelt. Von diesem ist die ἡδονὴ verschieden, die mit entgegengesezter Gewalt verfährt, welche dahin dringt, wo ihre Willkühr zieht.

***) *De Republ. IV. p.* 349.

†) *De Republ. IV. p.* 367. Vgl. *IX. p.* 238 und 240.

Seele etwas zum Trinken Gebietendes und etwas daran Verhinderndes, und dafs Beides ein Andres sey. Das Verhindernde geschieht vermittelst des Verstandes (λογισμός), das Anziehende aber durch die Affecten und Leidenschaften. Beides ist ein Doppeltes und Verschiedenes. Das, womit gedacht wird (ᾧ λογίζεται) nennen wir das Verständige der Seele (λογιστικὸν τῆς ψυχῆς); das aber, womit man hungert und begehrt, das Unverständige (nicht Vernunftlose, wie Tennemann in seiner Gesch. S. 432. will, da bei ἄλογον nicht wie Aristoteles gebraucht wird). So müssen in der Seele zwei verschiedene Formen (εἴδη) bestimmt werden.*)

Hieraus erhält Xenophons Ansicht Erläuterung, und der Sinn wird durch die sokratischen Ansichten des Platon aufgehellt.

In Xenophons ächten Schriften verräth sich der nüchterne Sinn, welcher theils mehrere Beobachtungen in die Reden der von ihm beschriebenen Staatsmänner legen konnte, theils auch die psychologische Sprache seiner Zeit, nach des Sokrates Sprachphilosophie, wohl inne hatte und zu brauchen wufste, obgleich freilich die platonische ungleich philosophischer ist.**)

*) Man vergl. *Platon. Timae. T. IX. p.* 326. 386. 395.

**) Bei dieser Lücke sehe man die Bemerkung des Herausgebers in der Vorrede.

Dritte Periode.

Zeitalter der ersten Aufnahme der psychologischen Versuche in die Philosophie (durch Sokrates veranlafst), und so auch der sorgfältigern wissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenbegriffe, mithin auch endlich der ersten Ideen einer systematischen Psychologie.

Von Platon bis zu dem Orientalismus in der europäischen Philosophie, oder vom ursprünglichen und reinen Platonismus bis zu dem sogenannten Neuplatonismus.

Von 410. vor Chr. (wo etwa Platon zuerst schrieb, bis etwa 210. nach Chr. in welchem Zeitraume daher auch schon die neuern Stoiker und das Ende der griechischen Philosophie in Rom — als heidnische Philosophie — fällt).

Platon.

Platon, der hochverdiente Genialische, hat sich zwar um die Philosophie viel Verdienst erworben, doch (wie Tennemann *) richtig sagt) um keinen Theil derselben so sehr als um die Psychologie, als Theorie der innern menschlichen Natur. Und seltsam genug verscheuchte grade die verdorbene platonische Psychologie später langehin alle ächte Psychologie. Früh ward seine Psychologie eine Grundlage; selbst schon für den systematischen Aristoteles.

*) Tennemanns Geschichte der Philos. Th. II. S. 430.

Erst als im 15. Jahrhunderte Gemistus, mit dem Beinamen Pletho, den Streit über den Vorzug der Aristotelischen und Platonischen Philosophie einleitete, und den Platon zu unbedingt erhob, (um 1440.) ward Georg von Trapezunt (gest. 1486.) ein enthusiastischer Erheber des Aristoteles, und bitterer Herabsezzer des Platon. Gegen diesen trat als ein grosser Vertheidiger dieses philosophischen Geistes und namentlich auch der Seelenlehre des Platon der Cardinal Bessarion*) auf, und stellte zugleich über sie im zweiten Buche seiner Schrift eine interessante Untersuchung an. Vorzüglich fand er das philosophische Genie des Platon durch seine Seelenlehre weit mehr documentirt, als bei Aristoteles, und suchte die Aehnlichkeit der platonischen Seelenlehre mit den erhabenern Vorstellungen des Christenthums, besonders sehr richtig die von der Unsterblichkeit der Seele, zu bewähren.

Die platonische Psychologie verdient aber nicht allein darum, sondern auch wegen der der neuern Philosophie eignen Erhebung des Platon eine sorgfältigere, und vorzüglich eine ächtere Darstellung.

Wir haben zwar mehrere, nicht zu verachtende Vorarbeiten, sogar mit besonderer Vorliebe besonders bearbeitet, erhalten; allein die ältern waren gröfstentheils einseitig, und beschränkten sich nur auf die rationalen psychologischen Behauptungen. Dahin gehören alle die zahlreichen Schriften über Plato's Ideenlehre.

*) Um 1462. Patriarch. — Er schrieb *In calumniatorem Platonis libr. IV.* 1503.

Dahin *J. Andr. Buttstedt Progr. de Platonis corum Reminiscentia, Erlang.* 1761. 4.

Unter den Neuern zeichnen sich aus:

Eberhard's Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. Berl. 1776. S. 193. f.

Reinhold, über die rationale Psychologie des Plato, in d. Brief. über die kritisch. Philos. Bd. 1. 1790. S. 303. 323.

Lilie Diss. de Natura Animi ex Platonis sententia, Goett. 1790. 8.

J. F. Damman, Diss. II. de humanae sentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis, Helmst. 1792. 4.

Tennemann's System der Platonisch. Philos. Bd. 3. Leipz. 1794. S. 48—125. und S. 197—232. (Tennemann sah zuerst mehr auf die empirische Philosophie als Andre, obgleich der eigentliche Beobachtungs-Geist des Platon daraus noch nicht gnüglich erhellt. Vgl. dessen Gesch. der Philosophie Bd. 2. V. S. 430. f.).

Ueber die ersten psychologischen Versuche bei den Griechen, vorzüglich des Plato und Aristoteles, in Schmid's Psychologischem Magazin. Bd. 1. Jena, 1796. N. 6. S. 299—388. (Behandelt nur die rationalen Versuche und nur von den Jonikern an).

Wagner's Wörterbuch der platon. Philosophie, Götting. 1799. S. 191. 128. und 200.

Noch wurde nicht (selbst nicht von Tennemann) die reinplatonische Psychologie, d. i. nicht nur die ächtgriechische, sondern auch die von den Pythagoreismen und Sokratismen abgesondert gedachten Original-Vorstellungen Platons zugleich in ihrem

ursprünglichen, nothwendigen oder zufälligen Zusammenhange mit Unterscheidung des Ihm Wesentlichen und Unwesentlichen, und des auch nur Scheinenden *) in der Seelenlehre noch immer nicht herausgehoben und in das gnügliche Licht gestellt; noch immer konnte nicht vollständig genug dessen empirische Psychologie übersehen werden; noch immer wurde nicht der Beobachtungsgeist Platons von dessen Reflexions-Vermögen gehörig abgesondert oder verglichen.

Man urtheilt gewöhnlich, der Hauptsiz der Platonischen Seelen-Lehre sey in dessen Phädon und Timäos zu finden **). Allein der Timäos sollte (auch von Tennemann) mehr abgesondert betrachtet werden. Beide Schriften sind eigentlich nur für einen Theil seiner rationalen Psychologie wichtig, nemlich für die Ansicht von der Unsterblichkeit der Seele, obgleich der Phädon die Ueberschrift *περὶ ψυχῆς* erhielt.

Die ältern Erklärer des Platon haben den Dialog des ersten Alkibiades — *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* überschrieben, da er doch eigentlich davon handelt, was ein freigeborner Mensch, wie Alki-

*) Wo er besonnen dichtete und also wufste, dafs er nur mythische Hypothesen ausspann (wie im Timäos), und wo er ernst und direct lehrte, wie in den Büchern *de legibus* und *de republica;* — was er nur unentschieden, selbst noch schwankend, hinwarf und was er mit Interesse und im Detail aus einander sezte und bis zu einem Resultate führte.

**) So Buhle im Lehrbuche der Gesch. der Philosoph. Th. 2. S. 145.

biades thun sollte. Namentlich wird darin gezeigt, was es heifst für sich selbst sorgen; er behandelt das ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι (welches sich auf das Delphische γράμμα bezieht). — Es ist eine andre Kunst, sagt dort Platon, durch die man für sich selbst, und eine andre, durch die man für das Seinige sorgt.*) Wir sorgen für uns selbst, wenn wir uns besser machen. Wir wissen jedoch nicht, welche Kunst uns besser macht, wenn wir nicht wissen, wer wir selbst sind. Τὸ γνῶναι ἑαυτὸν kann etwas Leichtes und etwas Schwieriges seyn, und nicht Jedermanns Sache. Der, welcher jene Regel an den Delphischen Tempel schrieb, war kein Dummkopf (Φαῦλον). (Offenbar sah Platon die Selbstkenntnifs für nichts Gemeines an).**) Gewifs ist, dafs, wenn wir erst diese Kenntnifs haben, dann auch einsehen, was zur Sorge für uns selbst gehört. Der Mensch ist etwas Andres als sein Körper;***) denn ein Andres ist der Brauchende (χρώμενος), ein Andres das Gebrauchte (οἷς χρῆται).

Die Seele (ψυχὴ) ist das, was den Körper braucht (τὸ τῷ σώματι χρώμενον). Sie braucht ihn, indem sie über ihn gebietet, da er nicht gebietet. Nur

*) *Plat. Alcib.* 1. p. 56. *Vol. V. Bip.*

**) Wenn der Xenophonteische Sokrates die Selbstkenntnifs im weitern praktischen Sinne nahm, so fafste sie der Platonische Sokrates in einem tiefern und das Selbst bestimmter und schneidender auffassenden Sinne.

***) *Alcib. p.* 58. Ἕτερον ὁ ἄνθρωπος ἐστὶ τοῦ ἑαυτοῦ σώματος.

Nur aber das kann der Mensch seyn, was über den Körper gebietet (τὸ τοῦ σώματος ἄρχον). Der Mensch ist also entweder nichts (μηδὲν) oder nur Seele. (Die Seele war ihm also der eigentliche Mensch.) Wir können nichts Bedeutenderes (Vorzüglicheres, Eigenthümlicheres, Wesentlicheres, κυριώτερον) finden als die Seele. (Wie reinigt sich hier der Mensch; wie ausgeschieden und reinabgesondert ist er schon bei Platon! Hier finden wir die erste Psycho-logie oder nirgends!)*) Daher spricht Seele zu Seele bei Unterredungen, nicht etwa das Gesicht zu dem Andern. Die Seele gebietet uns derjenigen zu erkennen, welcher uns zu kennen gebietet (ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γνωρίσαι ὁ ἐπιτάττων γνῶναι ἑαυτόν). Wer seinen Körper kennt, kennt zwar das Seine, aber nicht sich. Kein Arzt kennt also, blos als solcher, sich selbst, so wenig als ein Fecht- oder Tanzmeister. Wer daher seinen Körper pflegt, der pflegt nicht sich, so wenig als seinen Seele.**) Nur der liebt also den Andern, der nicht dessen Körper, sondern dessen Seele liebt. (Also Seelenliebe leitet er consequent aus Selbstkenntnifs ab!) Sokrates ruft

*) Freilich war es (nach Tiedemann *Argum. p.* 135.) ein zu rascher Schlufs: weil das gemeine Leben sagt, der Mensch brauche seinen Körper, so sey die Seele allein der Mensch; da wir ja auch sagen, man brauche die Seele — und wir dennoch auch diese zu den Menschen rechnen.

**) Hierin liegt also das erste Isoliren der Seele. — Platon war zu der Herabsezzung des Körpers von Pythagoras veranlafst; doch ward daraus erst spät in Alexandrien ein Hafs gegen den Körper.

hier dem schönen Alkibiades zu: „Ich allein liebte Dich, die Uebrigen das Deine. Das Deine welkt mit der Zeit, doch Du beginnst aufzublühn.“ — Doch versteht man damit die wohlgefafste Delphische Inschrift noch nicht, und das was sie anräth. Riethe sie uns: Sieh dich selbst (γνῶθι σαυτὸν) — so müfste man in einen Spiegel blikken, um sich und das Auge zu sehen, oder auch in ein fremdes Auge, in dem sich unser Bild abzeichnet. Will sich aber das Auge sehen, so mufs es in den vorzüglichsten Theil des Auges, durch den eigentlich das Sehen geschieht, in den Augapfel blicken.*) Will also die Seele sich selbst kennen, so mufs sie in eine Seele blicken, in denjenigen Theil derselben, wo der Seele höchste Kraft, die Weisheit ist, und in das ihr Verwandte schauen.**) Nun haben wir kein Göttlicheres der Seele zu nennen, als das, wodurch wir erkennen und überlegen (die Denk- und Ueberlegungskraft). Wer dies beschaut, was dem Göttlichen gleicht, und das ganze Göttliche erkennt, d. i. die Gottheit sowohl als die Verständigkeit (θεὸν τε καὶ Φρόνησιν), der wird eben so auch sich selbst am mei-

*) Ἐν ᾧ τυγχάνει ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ ἐγγιγνομένη — seine eigenthümliche Kraft — p. 65.

**) Man bemerke hier schon ein leichtes Ueberschlüpfen vom Bildlichen zum Wirklichen. — Tiedemann in *Arg. p.* 136. wendete schon ein, dafs wir daraus, dafs wir das Höhere (das Göttliche, das Denkende) kennen, noch nicht das Niedere oder das Ganze kennen. Auch glaubten spätere Theosophen die Gottheit mit den Augen des Geistes als Object zu beschauen, und sich hinein zu versteeken, als ob ein Denkendes ohne Denkthätigkeit wäre

sten erkennen. Diese Selbstkenntnifs ist Weisheit, und wer sich selbst kennt, kennt das Seine und dadurch den Andern, den Staat, u. s. w.

Nachdem Platon bemerkt,*) dafs er zwar dieselben Worte, jedoch für verschiedene Dinge brauche, mithin den Sinn der Sprache erweitere, sagt er auch, er nenne diejenigen gute Richter, welche mit verschiedenen Menschen umgehen, und dadurch verschiedene Talente kennen lernen (οἱ παντοδάπαις Φύσεσιν ὡμιληκότες). Die Aerzte (heilen oder) behandeln, fährt er fort, den Körper nicht mit dem Körper, sondern mit der Seele (ψυχῇ σῶμα); Der Richter beherrscht die Seele mit der Seele (ψυχῇ ψυχῆς ἄρχει). Der gute Richter mufs dabei ein Greis seyn, welcher die Ungerechtigkeit nicht als in seiner eignen Seele einheimisch bemerkt, sondern als eine fremde in fremden Seelen erst spät lernt.**) Es müssen in ihm Muster und Vorbilder (παραδείγματα) einer guten Gemüthsart seyn, wenn er sie verstehen soll. Das Laster kennt weder die Tugend noch sich selbst; die Tugend aber erhält, wenn ihre Anlage mit der Zeit ausgebildet wird, sowohl Einsicht in sich als in das Laster.

Aus diesen Stellen, verbunden mit den auf sie Folgenden, wo Platon das Beispiel vom Musiker ent-

*) *De Republ. III. p.* 306. *s. T. VI. Bip.*

**) οὐκ εἰκῇ ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ ἐγγεγενημένην. — Dafür sagt er dann: οὐκ ἐμπειρίᾳ; — (also das Empirische schon bei Platon p. 308. von der Seele gebraucht) εἰκῇ (der ἐπιστήμῃ, durch Reflexion, entgegengesetzt), ὑπὸ μαθήσεως καὶ ἀσκήσεως.

lehnt, erhellt die Ansicht desselben, in welcher er Alles auf das Innre bezog (wo er die Gymnastik sowohl Uebung für die Seele als für den Körper*) nennt), und in welcher er ein Ideal des Seelenzustandes annahm.**)

Es gibt, nahm er an, ursprünglich ein Doppeltes (Substanz), die Seele und den Körper in der Welt überhaupt.***) Jedes hat seine Eigenthümlichkeit. Ein Drittes ist Keinem besonders eigen.

Die Seele war ihm vom deu Körper durchaus verschieden.†) Dies, sagt er, soll man seinem (idealischen) Gesezgeber glauben, der dies aussagt und hinzufügt: dafs nur die Seele einen Jeden in diesem Leben darstelle, welcher er ist, sie die Unsterbliche. Denn 1) die Seele ist das herrschende (τὸ τοῦ σώματος ἄρχον)††), der Körper das Beherrschte (ἀρχόμενον), oder wie oben, das was der Körper braucht; sie hat die Aufsicht über den Körper, bleibt ihm vorgesezt und erkennt und unterscheidet. Dieses Herrschende ist als solches dem

*) *De Republ. l. I. p.* 310.

**) ψυχὴ — σώφρων καὶ ἀνδρεῖα *De Republ. III. p.* 311. εὐρύθμους καὶ εὐάρμοστος *III. p.* 317.

***) τὰ ὄντα εἶναι δύο, τὸ μὲν ψυχὴν, τὸ δὲ σῶμα. *Epinom. T. IX. p.* 257. Δύο εἴδη τῶν ὄντων, — ἑρατὸν — ἀειδές. — Jenes bleibend, dies veränderlich, — Körper und Seele.

†) *De Legibus XII. p.* 222.

††) Tennemann sagt: Bestimmendes — Bestimmbares, da doch *Phaedon p.* 181. 182. ἄρχειν durch διατάζειν und *Epinom.* durch ἄγειν erklärt. — Als ἀρχικὸν leitet die Seele und schreibt vor. *Epinom. p.* 255. *de Legib. X. p.* 90. *X.* 80.

Göttlichen und Unsterblichen ähnlich und verwandt, mithin dem Intelligibeln (νοήτον, vorstellendes Subject, nach Tennemann), dem Gleichförmigen (μονοειδὲς), sich immer Gleichen und Unauflösbaren (ἀδιάλυτον).*) Das Gegentheil von diesem Allen ist der Körper, gegen den die Seele schöner und göttlicher, und länger ausdauernd erscheint.**)

2) Das göttliche Geschlecht der Seele ist unkörperlich und zwar ohne Oberfläche;***) ihm allein kommt das Bilden und Schaffen zu,†) wie dem Körper das Entstehen und Gebildetwerden.

3) Ihr kommt ferner zu das Nichtanschauliche, das Erkennendseyn (γιγνώσκων), das Vorstellen (νοήτον) der Besiz des Gedächtnisses und der Verständigkeit (μνήμης καὶ λογίσμου μεταβάλων), sowohl in gleichen als ungleichen Veränderungen.

4) Die Seele ist Ursache (αἴτιον) von Allem, der Körper dagegen hat an seinen Erfahrungen keinen Antheil (leidende Substanz).††)

*) *Phaedon. T. I. p.* 182. — Vom „Werkzeuge," welches Tennemann S. 466. a. a. O. anführt, liegt in dieser Stelle noch nichts.

**) *Phaed. p.* 208.

***) *Epinom. l. l.* Tennemann a. a. O. S. 456. „Ohne Merkmale, welche an äussern Gegenständen vorkommen." — Seele ist übrigens wohl in dem weitesten Sinne von allen Lebendigen, ζώοις, genommen.

†) Tennemann System der platon. Philos. 3. Bd. 78. „nach Zwek bearbeiten.

††) *Epinom. p.* 258. In dieser Stelle liegt noch nicht, was Tennemann aufführt: die Seele besizt eine absolute (?)

5) Die Seele ist nicht aus mannichfaltigen Theilen zusammengesezt (ἀξύνθετον), also unveränderlich, wie das Ding an sich (τὸ ὄν), mithin auch einfaches Wesen (ἁπλοῦς, insofern sie sich nemlich nicht verändert); also auch eingestaltig (einartig, μονοειδὲς, insofern ihr Umfang nicht durch Zusammensezzung vieler Theile bestimmt ist). *)

6) Die Seele ist eine Substanz, welche sich selbst bewegen kann,**) und eben diese das Unsterbliche.***) In ihr liegt zugleich das Princip aller Bewegung und Veränderung, und sie ist daher älter, d. i. der Zeit nach früher, als Alles (τῶν πάντων πρεσβυτάτη). Daher entstand unsre Seele eher als unser Körper, und daher ist Alles, was zur Seele gehört, früher, als das zum Körper Gehörige, — früher die Charaktere und Gewohnheiten. — Doch es erscheint auch mythisch ausgedrükt, die Seele älter als jeder Körper, weil das Bessere und Göttlichere vor und über den Niedrigen, wie überall das ἄρχον über dem ἀρχόμενον steht. †)

Alle, sagt nun Platon, haben die Seele nicht gekannt, wie sie ist, und welches Vermögen sie hat (δύναμιν ἣν ἔχει), vorzüglich aber ihre Entstehung,

Kraft, der Körper eine bedingte. Gesch. der Phil. 2 Th. S. 457. oder eine selbstthätig wirkende Kraft. Gesch. der platon. Philos. 3. Th. S. 79.

*) *Phaedon. p.* 178.

**) *De Legibus X. T. IX. p.* 89. f.

***) *Phaedrus. p.* 319.

†) *Epinom. T. IX. p.* 251.

daſs sie vor allen Körpern entstand, und alle Veränderungen und Anordnungen leitet, welche den Körper betreffen. *)

Hier finden wir auch den ersten Versuch, die Immaterialität der Seele nicht blos zu behaupten, sondern auch zu beweisen, (so lange vor Des Cartes). Dies wird um so merkwürdiger, da selbst Anaxagoras den νοῦς zwar sehr fein seyn läſst, doch dem Aether noch zu nahe verwandt. Dagegen erklärte Platon auch πῦρ und ἀὴρ für sichtbare Körper;**) erklärte dagegen nirgends die Seele oder ihre Wirkungen aus irgend einer, nicht einmal aus einer feinern, Materie. Die Seele, die nichts ausser dem Prädicat des Seyns, der Wirklichkeit, der Substanz, mit dem Körper gemein hat, ist ihm auch keine Materie. Zwar lieſs er den Körper nicht aus der Seele, wohl aber die Seele vor dem Körper entstehen. Er fühlte also die doppelte Unmöglichkeit, die Wirkungen der Seele aus der Materie abzuleiten und — beide aus denselben Elementen zu erklären. Man unterscheide nun den Werth der Beobachtung von dem der Erklärung. Er nahm zuerst einen grossen Unterschied und Abstand zwischen den Erscheinungen des innern und äussern Sinnes, wie wir es nennen, wahr, und hatte mithin offenbar die des innern schärfer betrachtet. Dem Materialismus seiner Zeit arbeitete er so zuerst entgegen, und indem er nirgends bestimmt die Seele für eine feine Materie

*) *De Legibus X. p.* 80.

**) *Timaeos p.* 337.

erklärt, so hat er zuerst die Immaterialität als ein für wesentlich gehaltenes Merkmal der Seele gedacht, aus dem er die Unsterblichkeit folgerte.

Nun aber erklärte er jenes Factum aus der Annahme, dafs Körper und Seele zwei Substanzen und zwar durchaus verschiedene Substanzen seyen. Und diese Annahme war bei ihm so in Ueberzeugung übergegangen, dafs er darauf zugleich die Unsterblichkeit baute und zu gründen suchte. Dabei hatte er freilich noch zu viele Schwierigkeiten zu überwinden, um diesen neuen Begrif der Immaterialität nach allen in ihm gegebenen Merkmalen zu entwickeln, da der Begrif von einem ausgedehnten Wesen selbst, als der Entgegengesezte, noch nicht vollständig zergliedert war. Dennoch kann man diesem Philosophen wenigstens den reinern Begrif des Geistes um so mehr zuschreiben, da er die eigenthümlichste Kraft der Seele in die Vernunft sezte. Freilich sind aber seine Beweise für die Spontaneität und Einfachheit der Seele wenig haltbar. Nirgends bestimmt er, welches der Grund des Wirkens der Seele sey. Die Wirksamkeit der Seele aber reicht nicht hin, um aus ihr das innere Wesen abzuleiten. Ob er gleich die Gottheit die Seelen bilden läfst, so nennt er sie dennoch, wie Gott, ein selbstständiges Wesen. Noch wurde die Seele von ihm als eine erkennbare, nicht blos als eine denkende, Substanz behandelt.

Die Seele, stellt Platon ferner dar, ist auch kein Resultat aus den Bestandtheilen des Körpers, keine Harmonie. Einige vor ihm

(Pythagoras und Philolaus) behaupteten, die Seele sey die Uebereinstimmung, welche aus der wohlgeordneten Zusammensezzung und Mischung gewisser Elemente, des Warmen und Kalten, Feuchten und Troknen bestehe *). Dagegen Platon: 1) die Seele hat reine, durch keine Erfahrung entstandenen Begriffe. Dies beweist ihr früheres, vom Körper unabhängiges Daseyn. 2) Keine Seele ist mehr Seele, oder weniger Seele als die Andre, ihrem Wesen nach. Diese Behauptung gilt hier das Merkwürdigste, andeutend die Gleichheit der Seelen **). 3) Die körperlichen Bestandtheile, von denen die Harmonie abhängt, bestimmen nicht nothwendig die selbstthätige und gesezgebende Seele ***).

Platon bearbeitete noch die rationale und empirische Psychologie vermischt. Er fand theils verworrene und noch ganz unbestimmte, theils materialistische Vorstellungen über das We-

*) *Phaedon. p.* 210, 8.

**) *Phaedon. p.* 211. 212. *cap.* 42. *ed. Fischer.* „Man kann von der Seele nicht sagen, dafs sie auch in dem Kleinsten etwas Anderes sey als eine andre Seele, sey es nun mehr oder minder, weder stärker noch schwächer den Graden nach (ὡς κατὰ τὸ σμικρότατον μᾶλλον ἑτέραν ἑτέρας ψυχῆς ἐπὶ πλέον καὶ μᾶλλον, ἢ ἐπ' ἔλαττον καὶ ἧττον, αὐτὸ τοῦτο εἶναι ψυχήν). — P. 213. πᾶσαι ψυχαὶ πάντων ζώων ὁμοίως ἀγαθαὶ ἔσονται· εἴπερ ὁμοίως ψυχαὶ πεφύκασιν αὐτὸ τοῦτο ψυχαὶ εἶναι.) Die Seelen sind also nur dadurch unterschieden, dafs in ihnen mehr oder minder Tugend oder Laster ist.

***) Auch *Aristoteles* widerlegte es; *de anima*, 1, 4. Vgl. *Cicer. tusc. q.* 1, 10.

sen der Seele vor. Dies fühlte er. Er leitete sogar aus den groben Vorstellungen zum Theil die atheistischen Behauptungen ab, und Untersuchung der Natur der Seele erschien ihm als ein eben so dringender als interessanter Gegenstand. Er speculirte jedoch darüber, ohne die Schranken des Erkennens zu wissen. Die erste Seelenmetaphysik war mit kosmologischen und theologischen Vorstellungen vermischt; daher manche Säzze unhaltbar sind. Dennoch darf man mitten in diesen Transcendenten die ächten Aufklärungen nicht übersehen. Dies um so weniger, da, wenn wir nur das Bessere herausheben, wir leicht dem Platon höhere Vorstellungen zutrauen könnten, als er hat.

Der Ausdruk ψυχὴ hatte bei ihm noch einen möglich grössern Umfang, als wir jezt unser: Seele brauchen. Sein Sinn davon war grofs, denn er umfafste zugleich alles Lebendige im Weltall.

Seine Ansicht vom Menschen läfst sich aus Folgendem zusammenreihen:

Das menschliche Geschlecht (ἀνθρώπινον γένος) nahm er als jenseits fortdauernd an und stellte es dem reinern θεῶν γένος und dem γένος der Thiere entgegen *).

Der Mensch heifst ein zahmes Thier**), den Wilden entgegengesezt. Erhielt er als solches eine glükliche Natur (Φύσις εὐτυχὴς) und eine gehörige Bildung (παιδεία ὀρθὴ), so wird er das göttlichste der zahmen Thiere, (θειότατον ἡμερώτατων ζώων). Wird er dagegen nicht gehörig oder nicht gut erzogen, so wird er das Wildeste (ἀγριώτατον) was die Erde erzeugt *).

*) *Phaedon p.* 187.

**) *Sophista T. II. p.* 212. ἀμφὶν — ὄχειν.

Platon tadelte**) die Eintheilung der ζώων in Thiere und Menschen als ungereimt, weil sie nur Theile eines Ganzen, nicht Arten einer Gattung seyen. Allein er übersah dabei, dafs man das als Arten ansehen und eintheilen könne, was beständig einen Unterschied zwischen den Individuen Eines Geschlechts bestimmt. Er theilt nemlich dort alle γιγνόμενα ein in ἔμψυχα und ἄψυχα. „Wollte Jemand das ἀνθρώπινον γένος in zwei Theile scheiden, wie viele Einheimische es theilen in τὸ Ἑλλήνικον und τὸ βάρβαρον, (ob sie gleich hier unzählich, und gegenseitig weder durch Geburt noch Sprache verbunden sind), so wäre es, als ob Jemand eine Zahl in zwei Theile theilen wollte, und für die eine Art zehn Tausend wählen, alle übrigen aber durch Einen Namen bezeichnete. Besser wäre es, wenn man das τῶν ἀνθρώπων γένος in ein männliches und weibliches theilte. — Wenn man behauptete, es gebe zwei ζώων γένη und das eine ἀνθρώπινον nennte, das zweite aber für alle θήρια bestimmte, so wäre dies so viel, als wenn ein andres ζῶον, z. B. die Kraniche, das Geschlecht der Kraniche den andern ζώοις entgegensezte, alle übrigen aber mit den Menschen in Eins

*) *De Legibus VIII. T.* 8. *p.* 279.

**) *Politicus T. VI. p.* 12. 8.

fafste und durch θήρια ebenfalls bezeichnen wollte. Man theilt ferner das ganze ζῶον in ein zahmes (τιθασσὸν) und wildes (ἄγριον), von denen man Jene noch ἡμερὰ nennt, da sie die Anlage zur Bezähmung haben (τὰ μὲν ἔχοντα τιθασσεύεσθαι Φύσιν). Noch fügt er einen andern Eintheilungsversuch hinzu, nach welchem die gehenden Thiere (τὸ πεζὸν) in zweifüssige und vierfüssige einzutheilen sind; und jene in befiederte und in nakte und unbefiederte.

Merkwürdig ist die Bemerkung, dafs etwas Thierisches (θηριωδὲς ζωογενὲς) in der Seele sey, die Begehrungen, welche der Mensch mit den Thieren gemein habe *).

Ueber den Körper und die Seele stellte er Vergleichung in Hinsicht des guten Zustandes von beiden an und sagte hierüber **): Sowohl Körper als Seele haben eine gewisse gute Beschaffenheit (εὐεξίαν). Viele glauben nun, eine gute Constitution des Körpers zu haben, bei denen auch das Gegentheil Niemand glauben würde, ausser dem Arzte oder einem Lehrer der Gymnastik. So kann auch in der Seele Etwas bewirken, dafs sie sich wohl zu befinden scheine, ob sie es gleich nicht ist. Zwei Künste besorgen den Körper, Gymnastik und Iatrik, die Seele — Eine; die Politik, d. i. die Nomothetik und die Moral (δικαιοσύνη).

*) *De Republ. IX.*, 76. *Polit.* 114.

**) *Gorgias T. IV. p.* 39.

Eben so vergleicht und parallelisirt er die gute Behandlung Beider. Die Körperbeschaffenheit, sagt er *), wird durch Ruhe und Faulheit verdorben, durch Bewegung und Uebung dagegen sehr verbessert; die Seelenbeschaffenheit wird durch die Bewegungen des Unterrichts und Studiums, durch die Ruhe des Nichtlernens und Nichtstudirens eben so vervollkommt und vernachlässigt. Er bemerkt, dafs nach der Seele auch der Körper durch Mässigkeit und Enthaltsamkeit zu stählen sey **), und sagt: Auch der beste Körper macht durch seine Vollkommenheit nicht die Seele gut, sondern im Gegentheil stellt eine gute Seele durch ihre eigne Vollkommenheit den Körper bestmöglichst dar. (Eine Andeutung von psychischer Diät). Haben wir den Verstand gehörig gepflegt, so übergeben wir ihm die genaue Sorgfalt für den Körper, Wachsamkeit über Massigkeit ***).

*) *Theaetet. T. II. p.* 71.

**) *De Republ.* 3. *p.* 262 und 296. *T. VI.*

***) Bei der Vorschrift, dafs der Körper durch Gymnastik Gesundheit erhalten müsse, wünschte Platon, in seinem Staate der Aerzte immer weniger nöthig zu haben; nur die gefährlichsten Krankheiten sollten durch Arzneien von den Aerzten geheilt, die übrigen durch Diät behandelt werden. Vgl *Timaeus p.* 429. — Die Arzneikunde fand er überhaupt auf Meinungen beruhend (was Sprengel in seiner allgem. Gesch. übersehen hat). S. *Epinomis p.* 242. *T. IX.*

Als die Göttersöhne, sagt Platon *), das unsterbliche Princip mit dem sterblichen Thiere verbanden, bildeten sie aus allen Theilchen Einen Körper und banden an ihn die Schwingungen (περιόδους) der unsterblichen Seele. Dadurch wurden die Körper ordnungslos bewegt und diese Bewegungen drangen auch in die Seele, daher sie Sinne (αἰσθήσεις) genannt wurden. Rühren jene äussern Sinne stärker, dann herrschen sie über den Körper. Daher ist die Seele anfangs, als sie an den sterblichen Körper gebunden wird, verstandlos, bis bei geringer Nahrung des Körpers die Seele immer verständiger wird. — Teleologisch zeigt nun Platon **), wie die einzelnen Theile des Körper den einzelnen Thätigkeiten der Seele entsprechen.

Die Götter, fährt er fort, bildeten den Kopf nach der sphäroidischen Gestalt der Welt. Dieser Theil aber ist der über Alles in uns herrschende und göttlichste; ihm unterwarfen die Götter den ganzen übrigen Körper. Dieser obere Theil macht den Siz des Göttlichsten und Heiligsten aus. Dem Kopfe gaben die Götter vordere Organe für die Voraussicht der Seele und ihre Herrschaft ***).

Im Gehirne selbst konnte Platon noch keinen Grund auffinden; wohl aber läfst sich bei ihm ein Seelenorgan nachweisen, da er im menschlichen

*) *Timaeus p.* 329.

**) *Timaeus p.* 332.

***) Man vgl. hiermit noch *Timaeus p.* 451.

Körper das εὐκίνητον und das δυσκίνητον unterschied, das man schon als die feinere und gröbere Organisation annimmt *). — Nerven kannte er noch nicht, sondern nur Bänder (νεῦρα) und Sehnen (ἐπίτονοι). Nerven und Bänder galten ihm vielmehr noch für einerlei, und erst nach Aristoteles fand Herophilos von Chalcedon in den Nerven die Werkzeuge der Empfindung.

Unter allen Arten von Krankheit und Gesundheit fand er keine grössere Unregelmässigkeit und Symmetrie als die der Seele zu dem Körper Eine starke Seele, sagt er **), in einem starken Körper wohnend, gibt erst ächte Schönheit. Ist die Seele um vieles stärker als der Körper, so bewegt sie ihn innerlich und füllt ihn mit Krankheiten. Geht sie in einige Untersuchungen mit Anspannung ein, so entkräftet sie den Körper. Auch löfst sie ihn auf, wenn sie ihn durch innere Kämpfe erhizt. — Ist ein grosser und träger Körper zugleich mit einem kleinen und schwachen Verstande geboren, dann machen die niedern Begierden den Menschen ungelehrig und vergefslich und hinfällig, oder bewirken die gröfste Krankheit, die Unwissenheit.

Ein Heil ist für Beide, weder die Seele ohne den Körper, noch den Körper ohne die Seele zu bewegen, d. i. zu bethätigen, damit sie sich durch gleiche Kraftanstrengung beide ge-

*) S. Iths Anthropologie Th. 1. S. 169. 2te Ausg.

**) *Timaeus p.* 426. f.

sund erhalten. Wer daher ein Geistanstrengendes Studium, z. B. Mathematik, treibt, mufs zugleich Gymnastik betreiben, oder den Körper bewegen. Wer dagegen seinen Körper sorgfältig ausbildet, mufs zugleich die gehörige Bewegung oder Thatigkeit der Seele durch Musik und Philosophie herbeiführen. So werden im Innern keine feindlichen Kämpfe entstehen. Die beste Bewegung oder Thätigkeit ist die, welche in uns von uns selbst geschieht, denn sie ist der verständigen Bewegung des Weltalls am verwandtesten; minder ehrwürdig ist die Bewegung von Andern, vollends bei den Körper.

In Hinsicht der Anlagen und ihre Ungleichheit, scheint Platon in der Natur allerdings auch manchen Hang zur Unnatur angetroffen zu haben, allein es ist dabei noch immer zu fragen, ob er nicht die zweite Natur (Angewöhnung) versteht. So gibt es, sagt er *), Bürger, welche nicht an männlichen Sitten theilnehmen können, sondern von der Gewalt einer schlimmen Natur zu Uebermuth und Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit fortgerissen werden. Diese bestraft der Gesezgeber mit Verweisung oder Tod. Die Uebrigen aber, welche durch Bildung zu dem Edlern tüchtig sind, (doch sezt er hinzu: παιδείας τυγχανέσαι,) diese schüzt er. Manche Sitten werden vom Anfang an, schon durch die Geburt gut; Mancher aber

*) *Politic. p.* 113. T. 6.

aber kann ursprünglich eine muthlose Gemüthsart erhalten, oder eine kräftige, zum Unmuth geneigte *).

Er sagt ferner: die Menschen sind verschieden. Die von Gott zum Herrschen bestimmten gleichen dem Golde; die Volksvertheidiger dem Silber; die Handwerker dem Eisen. Doch zuweilen entsteht aus dem Golde Silber und aus dem Silber Gold, je nachdem die Herrscher ihre Kinder beobachteten oder nicht **).

Die Prüfung der Köpfe (φύσεις ἐκλέκτας) rieth er an, wie die Anstellung eines jeden Talents an den diesem Talente angemessenen Plaz ***). Schon Kinder, sagt er, sind in dem Unterricht nicht mit Gewalt, sondern spielend, d. i. in ihrer freien Thätigkeit zu bilden; doch dies nur darum, damit man mehr im Stande sey wahrzunehmen, wozu ein Jeder geboren sey †).

Auch unterschied er Beschäftigungen, Gewerbe und Künste, welche mehr und weniger Talent forderten. So sagte er von der Kunst des Kriegsanführers, dafs sie vieles Glückes (εὐτυχία) bedürfe und mehr durch natürliche Manneskraft (ἀνδρεῖα κατὰ φύσιν) als durch Weisheit (σοφία) vollendet werde ††).

*) *De Republ.* 3. *p.* 312. *T. VI.*

**) *De Republ.* 5. Vgl. *Tiedemanni Argumenta p.* 188.

***) *De Republ.* 7. *p.* 168.

†) καθορᾶν ἐφ' ὃ ἕκαστος πέφυκεν. *de Rep.* 7. *p.* 172.

††) *Epinom. p.* 241. *T. IX.*

Es gibt ein ungewöhnliches, wenigstens auffallendes Vermögen, fährt er fort, welches die Menge wohl mehr Natur als Weisheit nennen dürfte. Dieses trift man da, wo Jemand etwas leicht fafst, was er lernte, und Vieles und genau sich erinnert, namentlich dessen, was Jedem nüzlich ist und da wo es nöthig ist. Dies Alles würden Einige Natur, Andre Weisheit, noch Andre Schnellfafslichkeit der Natur (ἀγχίνοιαν Φύσεως) nennen. Doch ein Vernünftiger wird dieser Fertigkeiten wegen Niemanden wahrhaft weise nennen, wenn er auch Manchen weise schiene. Das Menschenthier (τὸ ζῶον τὸ τῶν ἀνθρώπων) erscheint als das ἀνοητότατον καὶ ἀφρονέστατον, wo ihm Weisheit fehlt, d. i. die Vermögenheit der Berechnung nach Einheit.

Zu vier Dingen, Namen (ὄνομα), Definition (λόγος), Beispiel (εἴδωλον) und Wissen (ἐπιστήμη) fand er eine schlechte Anlage; allein nicht die Seele des Schreibenden oder Redenden schien ihm daran Schuld zu seyn. Die gewöhnliche Beschaffenheit der Seele, sagt er, ist in dem grossen Haufen schlecht fürs Lernen wie fürs Handeln. Ist Jemand so beschaffen, so wird auch der scharfsichtigste nicht bewerkstelligen, dafs ein Solcher sehen lerne. Auch wird weder die Leichtigkeit des Lernens, noch des Gedächtnisses bewirken können, dafs er eine Sache einsehe, für die er nicht geboren ist, und in andern Dingen wird er nie die Oberhand behalten. Wer also für das Schöne nicht geboren ist, wenn er auch in manchem Andern sich sehr gelehrig und leichtfafslich zeigt, wird nie zu

der höchstmöglichen Wahrheit der Tugend gelangen *).

An Universalgenie's scheint Platon nicht geglaubt zu haben und wohl nicht mit Unrecht, da es leicht ist, in Einzelnen Wissenschaften, unmöglich aber in Allen gleich grofs zu werden. Er sagt: Jeder kann zwar Ein Gewerbe gut betreiben, doch nicht Viele. Will dies Jemand wagen, so wird er in Keinem ausgezeichnet seyn. Des Menschen Natur scheint in noch kleinere Theile zerstückelt, d. i. seine Talente gehen nur auf ganz besondere und einzelne Dinge; sie kann nicht Vielerlei anfangen, nicht einmal Vielerlei gut nachahmen. Daher wohl einer ein guter Trauerspieler, aber nicht Lustspieler seyn kann **).

Darum war auch Platon gegen die Combination mehrerer Gewerbe in Eine Person, da kein menschliches Talent zwei verschiedene Künste genau betreiben und vervollkommen könne ***).

Die Kraft der Rede war ihm eine Seelenleitung (ψυχαγωγία), daher der, welcher ein Redner werden will, nothwendig wissen müsse, wie viel Arten die Seele hat. Sie ist aber bald so, bald anders beschaffen; daher auch Menschen durch diese und jene Reden leicht überredet werden,

*) *Epistol.* 7. *T. XI. p.* 134.

**) *De Republ.* 3. *p.* 278.

***) Δύο δὲ ἐπιτηδεύματα ἀκριβῶς διανενεῖσθαι, σχεδὸν ἀδύνατα φύσεις ἱκανὰ τῶν ἀνθρώπων. *De Leg.* 8. *p.* 434. *T. VIII.*

Andre aber aus einer andern Ursache schwer *). — Wenn du, sagt er, von Natur rednerische Anlage erhalten hast, so wirst du ein berühmter Redner werden, sofern du noch Wissenschaft und Uebung hinzufügst (ἐπιςήμην τε καὶ μελέτην) **).

Berühmt und im Phädros am meisten gefeiert ist Platons Mythos von der Natur der Seele und ihrem vorzeitigen Daseyn. In ihm sind mehrere oder vielerlei Vorstellungsarten verwebt; namentlich stammen mehrere Ausdrücke aus den Mysterien her. Aus Pythagoräismen kann in dem Mythos von der menschlichen Seele so wenig, als die platonische Lehre von der Wiedererinnerung abgeleitet werden ***). Die Seele bewegt sich selbst, sagt Platon, hat also Quelle und Ursache der Bewegung, wie des (unsterblichen) Lebens in sich selbst. Er vergleicht sodann die Seele mit einem geflügelten Wagen oder Gespann und dessen Führer. In uns zügelt ein Führer das Gespan; das eine Rofs (die muthigere Seele) ist lenksam, das Andre nicht, weil es, von schlechterer Abstammung, leicht zum niedern Boden herabdrükt, ohne gehörige Lenkung. Alles, was Seele ist, waltet über alles Unbeseelte und durchzieht den ganzen Himmel, in verschiedenen Gestalten sich zeigend. Die vollkommene Seele ist befiedert, und waltet durch die ganze Welt; eine Andre hat ihre Flügel verloren, ist entfiedert, und

†) *Phaedros p.* 373. *T.* 10.

**) *Phaedros p.* 369.

***) S. Schleiermachers Einleitung zu der Uebersezzung des Phädros, 1. Band der Werke Platons. S. 80.

schwebt umher, bis sie einen Leib findet, wodurch ein Ganzes entsteht, das man ein sterbliches Thier nennt. Das Gefieder der Seele nährt sich und wächst durch das Schöne, Weise und Gute, oder das Göttliche, als wohin die Kraft des Gefieders uns hebt. Der Seele Führer, die Vernunft, hat allein das wahre und reine Wesen der Seele zum seligen Beschauer. Hat sich die Seele davon erquikt, so taucht sie wieder in das Innere des Himmels als ihre Heimath. Durch Schuld schlechter Führer der sträubenden Rosse werden Viele verführt. Diese scheuen nicht das Feld der Wahrheit. Die dem edelsten Theile der Seele angemessene Weide stammt aber her aus den göttlichen Wiesen, und des Gefieders Kraft, durch welches die Seele gehoben wird, nährt sich hievon. Das ist das Gesez der [gerechten] *Adrasteia*, dafs, welche Seele einmal in der Nähe der Gottheit etwas erblikt hat von dem Wahrhaften und dies wiederholt immer unverlezt bleibe. Wenn sie aber, unvermögend es zu erreichen, nichts sieht, sondern von Vergessenheit und Trägheit übermannt, das Gefieder verliert und so zur Erde fällt, dann kann sie in verschiedene Keime eingepflanzt werden. Und führt sie dann auf der Erde ein philosophisches Leben ohne Falsch, und zwar dreimal in verschiedenen Körpern, so kann sie, aber auch nur des Philosophen Seele, nach drei Tausend Jahren befiedert wieder heimkehren, die Uebrigen nicht vor zehn Tausend Jahren. Eine Seele, die nie die Wahrheit erblikt, kann nie diese Gestalt annehmen, denn der Mensch mufs auf das Ganze sehen und dies ist Erinnerung von jenem, was einst unsre Seele

gesehen, Gott nachwandelnd und das übersehend, was wir jezt für das Wirkliche halten. In solchen Erinnerungen lebend, wird er von den Leuten für einen Verwirrten gehalten, doch dafs er ein Begeisterter sey, begreifen sie nicht. Manche der niederen Seelen senken sich bis in die Thiere. Doch jede gebildete Menschliche hat das Seiende geschaut; je länger einst, desto besser, desto weniger kann sie es vergessen.

Welche grosse Gedanken hierdurch von Platon ausgesprochen wurden, bedarf kaum der Andeutung.

Dafs keine Psychologie ohne Naturphilosophie sey, finden wir auch im Platon. Er läfst Sokrates fragen: „Glaubst du die Natur der Seele richtig begreifen zu können ohne des Ganzen Natur?“ *) Phädros antwortet: „Wenn man dem Asklepiaden Hippokrates glauben soll, auch nicht einmal die des Körpers ohne ein solches Verfahren. Jedes andre Verfahren, sagt darauf Sokrates, wäre nur eines Blinden Wanderung gleich. Wer also eine rhetorische Kunstlehre geben will, mufs 1) zuerst genau lehren, ob die Seele Eins ist und sich überall ähnlich, oder auch im Verhältnifs zur Gestalt des Körpers vielartig; denn eben das heifst die Natur eines Dinges zeigen. Er mufs 2) lehren, worauf und was sie ihrer Natur nach wirkt; wovon und was für Wirkungen sie erfährt; und 5) Vergleichung der Arten der Seele mit den Arten der Reden, welche auf jene wirken sollen, anstellen. Die jezzigen rhetorischen Schriftsteller verbergen nur listig, wie wohl sie sich auf die Seele verstehen.“

*) *Phaedros p.* 371. *T.* 10. Ψυχῆς ἓν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι εἶδε δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;

Für Platon war die Seele göttlicher und menschlicher Natur *). Jenes ist ihre Selbstbewegung, und da diese unentstanden ist, auch ihre Unsterblichkeit. Unbeseelt ist der von Aussen bewegte Körper. — Die Idee der Seele (d. i. ihr Wesen an sich) zu bestimmen, blieb ihm eine göttliche und unbegränzte Untersuchung; (also nur analog verfuhr er).

Die Seele, sagt er ein andermal, hat einen göttlichen Theil — und — einen thierischen. Nach dem Gesezze der Verwandtschaft bindet ein Staatsoberer jenes mit göttlichen, dieses mit menschlichen Banden. Jenes thut er, wenn er die Seele mit wahren Vorstellungen von dem Schönen und Guten erfüllt; dann wird sie göttlich in einem dämonischen Geschlecht; widrigenfalls verwildert sie **).

Platon stellt nun eine dreifache Zertheilung der Seele auf, nemlich (in dem Mythos vom Gespann der Seele) ***) zwei rofsgestaltete Theile und einen dem Führer Aehnlichen (εἴδη δύο ἱπτομόρφω, ἡνιοχικὸν εἶδος τρίτον), und beschreibt das bessere und das schlechtere Rofs. Jenes ist schöngegliedert, schwarzäugig, ehrliebend, mit Beson-

*) *Phaedros* 10. 318. ψυχῆς φύσις θεῖά τε καὶ ἀνθρωπίνη.

**) *Politic.* 6. *p.* 124.

***) Vgl. *Phaedros p.* 336.

nenheit und Schaam, wahrhafter Meinung Freund, ohne Schläge lenkbar. Das Andre ist schlecht gebaut, kurzhalsig, mit aufgeworfener (nicht gebogener) Nase, rothunterlaufenen Augen, aller Wildheit und Starrsinnigkeit Freund, taub, kaum der Peitsche gehorchend. Die Führer erwärmt die Seele mit Empfindung beim Erblicken einer liebreizenden Gestalt; das eine Rofs hält sich dann zurük, das schlechtere dringt vor. Erblikt nun der Fuhrmann die Gestalt, so trägt seine Erinnerung ihn zum Wesen der Schönheit und wiederum sieht er sie mit der Besonnenheit auf heiligem Boden stehen (μετὰ σωφροσύνης). Von Ehrfurcht durchdrungen beugt er die Rosse zurük; da befeuchtet das Bessere vor Schaam die ganze Seele mit Schweifs, das Andre schimpft zornig auf Führer und Spanngenossen. Erst nach wiederholtem Hineilen dieses bösen Rosses und seiner gewaltsamen Zurükdrängung legt es seine Wildheit ab, folgt gedemüthigt des Führers Vorsorge und zittert beim Anblik des Schönen von Furcht.

So fand Platon in des Menschen Seele auch zweierlei, etwas Besseres und etwas Schlimmeres. Wenn die von Natur bessere Seite über die schlimmere Macht bekommt, dann heifst Einer stärker als er selbst. Wenn sie dagegen durch schlechte Erziehung oder Gesellschaft von der Menge des Schlechtern übermannt wird, so heifst er schwächer als er selbst, d.i. ein Unmässiger *).

*) *De Republ. 4. p. 349. T. VI.*

Sehr merkwürdig ist der von Platon dargestellte Mythos von Prometheus und Epimetheus *). Als für die Sterblichen die vorherbestimmte Zeit ihrer Schöpfung gekommen war, da bildeten sie die Götter aus Erde und Feuer und zwar innerhalb der Erde. Sie trugen dem Prometheus und Epimetheus sodann auf, Jeden, wie es sich zieme, mit Kräften auszustatten und auszuschmücken. Prometheus bat den Epimetheus, ihm dieses Ausstattungsgeschäft zu überlassen; doch sollte er die Aufsicht über seine Vertheilungsart haben. Indem nun Epimetheus die Kräfte vertheilte, so pafste er an Einige Stärke ohne Geschwindigkeit, den Schwächern dagegen schmükte er mit Schnelligkeit aus; Andre bewafnete er, für die Unbewafneten ersann er keine andre Kraft zu ihrem Besten. Die Kleinern am Körper liefs er sich theils durch Flügel erheben, theils auf der Erde kriechen; die Grössern schüzte er durch ihre Grösse; und so ausgleichend vertheilte er das Uebrige. So ersann er nun auch [für diese Thiere] Bekleidung durch Haare und Nahrung verschiedener Art. Da aber Epimetheus nicht eben sehr weise war, so entging es ihm, dafs er die Kräfte an die vernunftlosen Geschöpfe verschwendete, und so blieb ihm noch der Menschen Geschlecht ungeschmükt übrig. Indem er ungewifs war, was er brauchen sollte, kam Prometheus **) hinzu, der Aufseher seiner Ver-

*) *Protagoras p. 107. f. T. III.*

**) Sokrates führt im *Philebus p. 219.* einen Prometheus ein, durch welchen θεῖον δόσις zugleich mit dem leuchtenden Feuer zu den Menschen gekommen sey.

theilung, und sah zwar die andern Lebendigen mit Allem reichlich versorgt, doch den Menschen nackend, unbekleidet, wehrlos und ungeschüzt. [Also ward der Mensch ursprünglich allerdings hülflos gedacht!] Nun war aber bereits der verhängnifsvolle Tag angebrochen, an welchem auch der Mensch aus der Erde an das Licht hervorgehen sollte. [Dies also schon vor Aristoteles!] Prometheus nun, ungewifs, welche Hülfe er für den Menschen finden sollte, stahl des Hephästos und der Athene kunstreiche Weisheit nebst dem Feuer, denn ohne dieses Feuer konnte er jene weder besizzen, noch brauchen. Durch dieses Geschenk besafs nun der Mensch die Weisheit für das Leben, d. i. für den Unterhalt, doch hatte er noch nicht die politische; denn diese war beim Zeus, dessen, ohnehin furchtbar bewachte, Burg Prometheus noch nicht ersteigen durfte. Prometheus trug aber nachher, wie man sagt, des Diebstahls Strafe wegen des Epimetheus.

Da nun der Mensch göttlicher Gabe theilhaftig worden war, so glaubte er, dieser Verwandtschaft mit der Gottheit wegen unter allen Lebendigen allein an die Götter und richtete ihnen Altäre auf. Dann ordnete er bald künstlich die Stimme und die Namen, er fand Häuser Kleidung und Nahrung. — Diese so anfangs zubereiteten (οὕτω παρεσκευασμένοι κατ' ἀρχάς) Menschen wohnten noch zerstreut und da sie überall die [äusserlich] Schwächern (ἀσθενέστεροι) waren, so wurden sie von den Thieren vernichtet. Noch hatten sie die politische Kenntnifs nicht (πολιτικὴν τέχνην), deren Theil die Kriegskunst (auch gegen die

Thiere) ist. Auch die Erbauung von Städten hinderten noch nicht Spaltungen und Trennungen unter den Menschen. Da sandte nun Zeus sorgend für unser Geschlecht, dafs es nicht ganz verdurbe, den Hermes, um den Menschen zuzuführen die Schaam und das Recht. Nicht blos Einzelnen, (wie die Künste, z. B. die Heilkunde) sondern Allen wollte Zeus diese Unterstüzzung der Staaten verleihen.

Auch diese Frage kam bereits zur Sprache, ob der Mensch zugleich Eines sey und Vieles, d. h. (in unsrer Sprache) zugleich Gattungswesen und Individuum; — nicht blos, indem man ein Individuum als ἕνα γεγονότα φύσει und doch zugleich grofs, klein, leicht oder schwer betrachte, was sich von selbst verstehe, da diese in Einem Begrif zu fassen wären, — sondern auch dafs man das τὸ ἓν nicht unter die Erscheinungen rechnete, welche entstünden und vergingen *).

Bei Platon finden wir, dafs die Alten vorzüglich Dichter, wenn auch nicht als Genie's geboren, doch von der Gottheit begeistert werden liessen, so wie späterhin erst philosophische Genie's. Sokrates zeigt dem Rhapsoden Jon, dafs vorzügliche Dichter nicht durch Kunst, sondern durch göttliche Eingebung entstehen. Dort spricht er zu Jon: „Ueber den Homeros gut zu reden wohnt dir nicht als Kunst bei, sondern als eine göttliche Kraft, welche dich bewegt. Es macht die

*) *Philebus p.* 215. f. *T. IV.*

Muse zuerst Begeisterte (ἐνθέους ποιεῖ) und an diesen begeistern sich Andre (wie Rhapsoden am Homeros). Alle ächte Dichter alter Sagen sprechen als Begeisterte und Besessene (κατεχόμενοι) die schönen Gedichte, mithin bewufstlos (ἐκ ἔμφρονες); durch sie spricht der Gott zu uns wie durch die Wahrsager." — Von einem ächten Philosophen hatte Platon einen zu erhabenen Begrif, als dafs er das philosophische Genie hätte häufig finden sollen. Nur selten, bemerkt er *), entstehe eine solche φύσις für einen vollkommnen Philosophen, ja sie werde sogar oft verdorben, denn grade die besten Seelen (besten Köpfe) würden bei einer schlechten Erziehung die schlimmsten.

Ausgezeichnet ist Platons Bestimmung von Kraft. Die Kräfte soll man als eine Art der Dinge benennen, durch die auch Wir Alles vermögen, was wir vermögen und Jedes das vermag, was es vermag. So rechnete er das Gesicht und Gehör zu den Kräften. „Ich sehe freilich, sagt er, weder die Gestalt noch Farbe der Kraft, und es ist eine und dieselbe Kraft, welche dasselbe bewirkt, und wieder eine Andre, die ein Andres bewirkt. Vermögen ist das, was den Grund der Möglichkeit des Wirkens und Leidens ausmacht." Ihm war wohl das Vermögen mehr eine praktische Vermögenheit, Fertigkeit und Gewandheit, als ein logisches Vermögen oder eine nach einem geheimen Eintheilungsgrunde abgesondert gedachte Kraft**).

*) *De Republ.* 5. *p.* 60. *T. VII.*

**) So heissen die Sinne δυνάμεις τοῦ σώματος *Theaetet p.* 184.

Ueber seine Eintheilung der Seelenkräfte ist eine Stelle darum classisch, weil sie uns ganz offen den Gang darstellt, wie er sich darauf geholfen hat. — Es ist, sagt er *), ein nicht geringer Streit über die Seele, ob sie drei Arten **) in sich habe oder nicht. Diese Untersuchung wird nun, für eine schöne und für schwer erklärt. Er geht davon aus, dafs nothwendig in uns dieselben εἴδη τε καὶ ἤθη seyn müssen, wie im Staate; in diesen sind sie nicht anders woher gekommen. So entstand in den Staaten τὸ θυμοειδὲς (das Hizzige, Muthige, Zornige, denn θυμοειδὲς θυμὸς bezeichnet einen rüstigen Affect) aus der Gemüthsstimmung ihrer einzelnen Bürger, wie z. B. bei den Thraken und Skythen. Nun kommt er auf die von ihm selbst schwierig genannte Frage: Ob diese einzelnen Thätigkeiten Dieselben, desselben Stammes, unter sich sind (ob es also ganz Eine und Dieselbe Thätigkeit sey) oder — ob es verschiedene, namentlich drei sind? Auf diese Frage antwortet er sehr gut: Dasselbe kann nicht

ἡδονῆς δύναμις das Wesen des Vergnügens *Phileb. p.* 44. *Steph.* Es brauchte also Platon zwar δύναμις als Kraft, aber mehr von der sinnlichen Natur, z. B. des Körpers der Lust, als von dem Geiste, oder der ganzen Seele. Nie sagt er δυνάμεις ψυχῆς, sondern εἴδη, αἰτίαι.

*) *De Republ.* 4. *p.* 358. *T. VI.*

**) Εἴτε ἔχει τὰ τρία εἴδη ταῦτα ἐν αὐτῇ εἴτε μή. Τὸ εἶδος ist (wie *Species*) für Art gebraucht, als untergeordnet der Einheit der Gattung, *Parmen. p.* 77. *T. X.* γένη καὶ εἴδη. *De Republ. l. l. p.* 359. wird dafür αἰτία gebraucht, so wie *p.* 371 und 375. γένη.

zugleich das Entgegengesezte thun oder leiden, so wie es unmöglich ist, zugleich still zu stehen und — bewegt zu werden *). Gesezt, derselbe Mensch stünde, bewegte aber zugleich die Hand oder den Kopf, so müssen wir doch sagen, dafs das Eine an ihm stehe, das Andre bewegt werde. Nicht also kann Dasselbe, indem es Dasselbe bleibt, Entgegengeseztes leiden oder thun.

Die erst allmälich gefundenen drei *Species* waren:

1. (ἐπιθυμία) *cupiditas* — το ἐπιθυμητικὸν (als ἀλόγιϛον) — ᾧ περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἑπτόηται.

2. λόγος, *ratio* — (ᾧ μανθάνομεν) — τὸ λογιϛικὸν τῆς ψυχῆς **), — λογισμὸς — ᾧ λογίζεται.

3. (θυμὸς) *iracundia*, d. i. heftige, rüstige Affecten, Zorn, Muth — τὸ ᾧ θυμόμεθα — θυμοειδὲς, *animosum* (nicht *ira* wie Tiedemann übersezt).

Zum ἐπιθυμητικὸν wird nach Platon gerechnet: Hungern und Dursten, Wollen und Wählen (τὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι). Das, was die Seele begehrt, dazu ist sie hingeneigt (ἐφίεται, entgegenstehend dem ἀπαρνεῖσθαι, versagen); was sie erwählt, das treibt sie herbei (προσάγεσθαι, entgegenstehend dem ἀπαθεῖσθαι); was sie sich gereicht haben will, dem neigt sie sich zu (ἐπινεύειν, dem ἀπο-

*) In dieser Opposition liegt eine Ahndung des reinen Gegensazzes des Dualismus.

**) *Pag.* 360 und 367. *Pag.* 577. wird es umschrieben ἀρχικὸν γένος.

νεύειν entgegengesezt). [Hier bemerke man den Dualismus innerhalb des Begehrungsvermögens durch *Opposita.*] So rechnen wir auch das Gegentheil, das ἀβαλεῖν, das μὴ ἐθέλειν und das μὴ ἐπιθυμεῖν zu der Verwerfung, (εἰς τὸ ἀπωθεῖν, Abscheu). Also — sagen wir, es gebe ein εἶδος ἐπιθυμιῶν, und unter diesem am offenbarsten: Hunger und Durst, und hier wiederum (immer dualistisch aus dem Gegensazze) Durst nach warmen oder kalten Getränken, nach vielen oder wenigen; und jenen Durst nach Warmen, blos in dem, welcher Kälte fühlt, und nach Kalten blos in dem, welcher Hizze hat. Wohl könnte man noch sagen, da Alle das Gute begehren, dafs man, wenn man einen Trunk etc. begehre, eigentlich nicht diesen, sondern nur ein Gut [einen Genufs] begehre. Und wer dies sagt, der sagt Etwas! [Platon erkannte, um es kurz auszudrücken, specifische Differenzen der Gemüthsarten an]. Daher will die Seele des Dürstenden *), nichts anders als Trinken. Wenn also zuweilen die Dürstende etwas zurükhält, so mufs dies in Ihr etwas Anders seyn, als was dürstet, und was sie, wie ein Thier (θηρίον), zum Trinken treibt. Denn unmöglich kann dasselbe in demselben Kreise das Entgegengesezte thun. Finden wir ferner Dürstende, welche, obgleich dürstend, dennoch nicht trinken wollen (ἐθέλειν), so müssen wir annehmen, dafs in ihrer Seele Etwas sey, was zum Trinken anmahnt (τὸ κελεύον), aber auch Etwas, was abhält (τὸ κωλύον). Dieses Lezte ist ein Andres und herrscht über das

*) *De Republ. l. l. p.* 366.

Anmahnende. Dieses Abhaltende ist in der Seele [anderwärts hergenommen, nemlich] ἐκ λογισμοῦ; das Antreibende dagegen wohnt ihr bei (διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων) vermöge der Affecten und Leidenschaften, und gehört dem unvernünftigen Theile, welcher Freund ist von gewissen Anfüllungen und Lüsten (πληρώσεων τινῶν καὶ ἡδονῶν.)

Als Platon auf das Dritte, den θυμὸς, kommt, wirft er selbst den Zweifel auf, ob es nicht dem ἐπιθυμητικῷ verwandt (ὁμοφυές, d. i gleichen Ursprungs und Stammes) sey? Dennoch schienen sie ihm verschieden, weil die ὀργὴ, der Unmuth (der nach den dabei aufgestellten Beispielen mit Schauder begleitet ist) zuweilen mit den ἐπιθυμίαις im Kampfe ist. „Eben so finden wir oft, dafs, wenn Jemanden diese Begierden unvernünftig anstürmet, er über dieses in Ihm Anstürmende schilt und entrüstet ist, und dafs bei zwei Streitenden der θυμὸς eines Solchen ein Mitstreiter des λόγος wird. Gesellt sich aber der θυμὸς zu den ἐπιθυμίαις und der λόγος wählt, so wirst du weder in Dir [Es berief sich also Platon im weckenden Gespräch auf Selbstbeobachtung!], noch in einem Andern bemerkt haben, dafs der θυμὸς sehr dagegen wirke. Glaubt Jemand unrecht zu handeln, so wird er, je edler er ist, desto weniger zürnen (ὀργίζεσθαι) können, wenn er von dem Etwas leidet, von dem er glaubt, dafs er mit Recht hungre; gegen diesen will sein θυμὸς (*ira*) nicht aufsteigen (οὐκ ἐθέλει ἐγείρεσθαι). Wenn hingegen Jemand zu leiden glaubt, dann kocht der θυμὸς auf, er wird unwillig und streitet mit für das, was

was Recht scheint. Er wird Hunger, Kälte und alles Aehnliche leiden, und ertragend siegen, und von dem Edlen nicht lassen, bis er es vollendet hat, oder gestorben ist, oder er (gleich dem Hunde von dem Hirten) von der Vernunft (λόγος) zurükgerufen, besänftigt wird.“

„Allein das θυμοειδὲς ist von dem ἐπιθυμήτικον so unterschieden, dafs es noch weit mehr in dem Aufruhr (στάσις) der Seele die Waffen für das λογιστικὸν ergreift. Es entsteht die Frage: ist es wohl von dem Lezten unterschieden? oder ist es eine Form des λογιστικὸν, so dafs nur zwei εἴδη in der Seele wären, das λογιστικὸν und ἐπιθυμήτικον? oder ist auch in der Seele (wie im Staate drei Gewalten sind) das θυμοειδὲς die dritte Species, welche ihrer Natur nach (Φύσει) der Beistand des vernünftigen Theils wäre (ἐπίκουρος τῷ λογιστικῷ) wofern sie nicht durch schlechte Erziehung verdarb? Gewifs! Es ist nicht schwer wahrzunehmen; denn auch an den Kindern [also ward auf diese schon von Platon verwiesen] kann man es sehen, dafs sie, kaum geboren, des Zornes voll (θυμοῦ μεστὰ) sind; die Vernunft dagegen (λογισμὸς) scheinen Einige nie, Andre spät zu empfangen. Auch in den Thieren ist dies dasselbe. Und so ist gewifs, dafs dieselben Arten (γένη) im Staate wie in eines Jeden Seele seyen, und auch gleich an Zahl.“*)

*) Wenn Jemand die θυμοειδῆ φύσιν erhielt, so schwächt diese Anlage das Gemüth, τὸν θυμὸν, macht dieses Gemüth auch ἐξύβριστον, d, i. leicht zur Heftigkeit hinreissen, von Kleinigkeiten leicht entflammt und wieder erstikt. Wer also statt θυμοειδὴς ein ἀκρόχολος und ὀργίλος (also statt des *animosi*

Doch daran schliefst Platon noch praktische Folgerungen. „Dem λογιστικὸν (der vernünftigen Kraft) kommt es zu, (da sie weise ist und die vorsorgende Aufsicht über die ganze Seele hat) zu herrschen oder zu befehlen. Dagegen dem θυμοειδὲς, zu gehorchen (unterthänig zu seyn) und des vernünftigern Theiles Mitkämpfer zu seyn. Diese beide werden, wohl gebildet, die Aufsicht führen über das (dritte) τὸ ἐπιθυμητικὸν, als welches in der Seele eines Jeden das Meiste, und von Gütern, oder Geld am vollsten ist. Man mufs daher sorgen, dafs es nicht durch Sättigung mit körperlichen Lüsten noch viel mächtiger werde, und nicht blos um das Seine bemüht sey, sondern auch sogar wage, dasjenige sich zu unterwerfen, was es doch nicht beherrschen soll. — Wir nennen daher denjenigen tapfer (ἀνδρεῖος) hierin, wessen θυμοειδὲς unter Lust und Schmerzen, das von der Vernunft (λόγος) Befohlne beobachtet. Es ist Tugend, dafs die Arten der Seele nicht Alles gegen einander treiben, sondern das Eigne wohl vertheilen, sich selbst beherrschen und ausschmücken, und sich Freund werden, und so jene Drei harmonisch stimme, wie drei Scalen der Harmonie. Dagegen ist's Ungerechtigkeit, wo alle drei im Aufruhr unter einander wirken. Recht schaffen (τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν) heifst dafür, Alles in der Seele ordnen, dafs es einander gebiete und gehorche.“

---

ein *iracundus* und *morosus* wird), der wird lästig. *de Rep. III.* 312. Hier ist offenbar, dafs θυμὸς nicht θυμοειδὲς, und dieses nicht Zorn übersezt werden darf.

So stellte Platon trefliche Bemerkungen über den Streit der sinnlichen Gefühle und der Vernunft, über das Streben nach Veränderung und Beharrlichkeit auf!

Aristoteles.

Aristoteles (geb. in Macedonien 386. v. Chr.), der Sohn des königlichen Leib-Arztes, noch im 17ten Jahre, wo er nach Athen kam, mit der Arzneikunde und Apothekerkunde beschäftigt, wurde sehr natürlich Anatom der Körper wie der Seelen, und dies insbesondere bei der nachherigen günstigen Gelegenheit, da er durch Alexander eine Menge Thiere erhielt, die er zerlegte, und für seine Thiergeschichte zu einer vergleichenden Anatomie benuzte. Früh ward sein Geist zur Naturbeobachtung gewöhnt.

Bei ihm finden sich daher mehrere neue, obgleich naturhistorische und physiologische Charakterunterschiede des Menschen von den Thieren. Er unterschied ihn so von den Affen durch die Bildung einzelner Theile des Körpers, namentlich der Knochen des Schädels; so fand er die Betastung bei den Menschen am zartesten; daher er das klügste Thier sey.*) So bemerkte er, dafs kein Thier, wie der Mensch, auf dem Rücken schlafe; so entdekte er, dafs der Mensch verhältnifsmässig das gröfste Gehirn habe. So ahndete er wenigstens an Thieren eine Verbin-

---

*) *De anima* 2, 9.

dung der Augen durch Kanäle mit dem Gehirn, obgleich erst Herophilos die Nerven zuerst für Werkzeuge der Empfindung hielt.

Zwanzig Jahre lang, von seinem 17ten Jahre bis zu Platon's Tode, genofs er Platon's Unterricht, und schon dies spricht sehr für Platon, wenn auch nicht manche billigende Aeusserung des Aristoteles neben mancher kleinlichen Uebergehung platonischer Aeusserungen für ihn spräche. Er brachte aber schon einen empirisch-prosaischen Geist nach Athen, und sammelte ferner, um dann das Gegebene vielseitig zu zergliedern.

Sein Umgang mit Fürsten, mit den beiden Macedoniern, wie mit dem Fürsten Hermias in Klein-Asien, verbunden mit seiner äussern Eleganz, gab ihm Gelegenheit zur grössern und geschmeidigern Versezzung in fremde Denkarten und Sitten. Acht Jahre hindurch, bis in sein 42stes Lebensjahr, bildete er Alexander; zwölf Jahre lehrte er von seinem 50sten Jahre an in Athen in den schattigten Gängen beim Lyceum, und zwar noch nüchterner, prosaischer, kürzer und präciser in der Sprache als der poetische Platon. Er starb 322. vor Chr., in Einem Jahre mit Demosthenes.

Die drei Bücher περὶ ψυχῆς scheinen eine der lezten Schriften zu seyn, welche Aristoteles schrieb; denn nur in der Schrift περὶ ἑρμηνείας werden sie erwähnt. Wahrscheinlich sind sie erst nach der Ethik, sogar nach der Metaphysik geschrieben. Diese erste eigentliche Psychologie ist fast ganz von

dem unsystematischen wiederholenden Vortrage seiner übrigen Schriften frei, und vielleicht auch darum eines seiner reifsten Producte. Wirklich hatte er aber grade dazu das rechte Talent sich erworben. Denn auf der einen Seite stand ihm eine grosse Masse von Erfahrungen, mithin Stof, zu Gebote; auf der Andern hatte er das Talent, das Gegebene zu zergliedern, durch Induction und Abstraction von dem Besondern zu dem Allgemeinen sich zu erheben. — Nun sieht zwar auch seine Seelenlehre (nemlich diese, seine eigne Schrift) einem Aggregate, oder einer Abhandlung über einzelne Zweige der Seelenkunde ähnlicher; doch hat sie schon eine bestimmte Ordnung. Es ist eine Art von Topik für die empirische Psychologie, welche die Gesichtspuncte und Vermögen angibt, unter welche einzelne Wahrnehmungen zu ordnen wären. Ob er aber gleich hier die Seele nach ihrem Wesen und gewissen Vermögen zum erstenmal zum Gegenstande einer eignen Untersuchung und Abhandlung machte, so ist dennoch von ihm nicht zu sagen, dafs er zuerst die Psychologie als besondere Wissenschaft erkannt habe. Zwar nennt er sie τὴν περὶ ψυχῆς ἱστορίαν, die Untersuchung von der Seele, und nennt sie ein durch Akribie ausgezeichnetes Wissen, oder Erkenntnifs; aber eben daher scheint er sie schon und zwar sehr treffend nicht als Wissenschaft im strengern Sinne (wie schon Tennemann bemerkte) betrachtet zu haben. Gesezt aber auch, er hätte sie schon als strengbegränzbare Wissenschaft angesehn, so stellt doch sein Buch darüber noch kein begränztes System, keinen gehörig vertheilten, geschweige im Wesentlichen, vollständigen Entwurf

auf. Zwar war er methodischer Dialektiker genug, um bei jeder Abhandlung propädeutische Fragen vorauszuschicken, und so auch bei diesen; allein einmal sind die Bestandtheile nicht blos dogmatisch, sondern zugleich polemisch kritisch, der Charakter ganz logisch, d. h. in ihm theils Begriffe bestimmt, theils zergliedert, sodann fehlt, was sehr merkwürdig ist, in dieser Psychologie nicht blos das Gefühlsvermögen, sondern auch das Begehrungsvermögen. Die scharfsinnigen Untersuchungen des Platon über die Gefühle sind nicht einmal angeführt, geschweige benuzt. Er begeht hier schon einen Fehler des systematischen Fachwerks (wie Tennemann richtig sagt), da er in der Ethik davon handelt. Dafür war Ihm aber auch, dem analytischen Kopfe, das Erkenntnifs-Vermögen etwas so Erhabenes, dafs er es von den übrigen Vermögen, wie das Ewige von dem Sterblichen trennte, und daher als eine eigne Art von Seele betrachtete,*) ja die höchste Kraft des Erkenntnifsvermögens sogar ganz von allem Einflusse des Körpers isolirte.

Was den Geist dieses Buchs von der Seele betrift, so ist es merkwürdig, dafs er Seele in einem noch sehr weitem Sinne fafst, so dafs er zugleich von dem beseelten Körper oder von körperlichen Vermögen neben dem geistigen spricht, und dafs er dennoch der Seele eine (fast Stahlische) Macht über den Körper einräumt. — Vorzüglich verdient er das Lob, welches die spätern systematischen Psychologen sich wieder entzogen, ob

*) *De Anima* 1, 4.

sie gleich darin dem Aristoteles vorzüglich hätten folgen sollen, dafs sehr wenige rationale Säzze und auch diese nur als Hypothesen von ihm eingewebt wurden. Eben daher findet man nichts von Unsterblichkeit darin, von der er auch sonst Weniges bemerkte. An dieses Verdienst der Abhaltung der rationalen Stoffe schliefst sich unmittelbar das Verdienst an, dafs er in dieser Erkenntnifs von der Seele den innigsten Zusammenhang mit der Wahrheit von der Natur, obgleich freilich aus dem Grunde ahndete, weil die Seele das Princip (ἀρχή) aller lebendigen Wesen sey.*) Uebrigens macht die Neuheit des Gegenstandes die besondere, dem Aristoteles eigne, Kunstsprache dieser Bücher schwer zum Verständnisse.

Der Plan für die Bücher von der Seele, die überhaupt einer kritischen Behandlung bedürfen, ist Folgender. Das erste Buch handelt historisch-kritisch von der Würde, dem Nuzzen und den Schwierigkeiten einer wissenschaftlichen Kenntnifs von der Seele, dann (Cap. 2.) von den Meinungen der Alten über die Seele; von der Widerlegung einzelner Vorstellungen von ihr (Cap. 3—8.), und von der Einheit und den Functionen der Seele (Cap. 9.).

Das zweite Buch handelt von Seele und Sinnlichkeit. Cap. 1 und 2. Seele — die Form des Körpers. Cap. 3. Vom Vermögen der Seele. C. 4. Vom Vermögen der Ernährung. C. 5. Vom

*) Ob Aristoteles, wie Tennemann S. 177. seiner Geschichte sagt, die Seelenlehre überhaupt als einen Theil der Naturlehre und Naturbeschreibung betrachtet habe, steht als Frage noch zu beantworten.

Empfindungsvermögen. C. 6. Von den Empfindbaren Gegenständen. C. 7. Von dem Sichtbaren und Durchsichtigen. C. 8. Von Ton und Stimme. C. 9. Vom Riechbaren, — Geruche. C. 10. Vom Schmekbaren und Geschmaks - Werkzeuge. C. 11. Vom Fühlbaren und dem Gefühle. C. 12. Von dem Gemüth überhaupt.

Das dritte Buch spricht vom Gemüth und Erkenntnifsvermögen. — C. 1. Ausser diesen fünf Sinnen gibt es keinen andern mehr. C. 2. Innerer Sinn. C. 3. Empfinden und Denken ist nicht einerlei. C. 4. Einbildungskraft. C. 5. Verstand. C. 6. Vernunft. C. 7. Doppelte Wirksamkeit des Verstandes. C. 8. Praktischer Verstand. C. 9. Vergleichung des Verstandes mit der Sinnlichkeit und Phantasie. C. 10 und 11. Ueber das Vermögen der Bewegung. C. 12. Vergleichung der ernährenden, empfindenden und vergleichenden Seele.*)

*) *Caelius Sec. Cur. II. epp. p.* 349. wagte es, dies Werk dem Aristoteles abzusprechen. Man vgl. Gassendi's Urtheil in dessen *Exercitt. paradox.* 5, 10. 6, 9. 7, 10. 8, 7. — Ausser den Commentaren, welche gänzlich und wie der Commentar von *Alexander Aphrodisiens.* bis auf einige Stellen verloren gegangen sind, besizzen wir noch den gelehrten Commentar des Simplicius *(Venet.* 1527. *fol.)* und des Joh. Philoponus. In späterer Zeit commentirten das Werk *Fr. a Vico Mercato (Venet.* 1574. *fol.)*, *Petr. Martinensius (Segunti* 1575. *fol.)*, *Bonaventura Belluti (Venet.* 1643. 4.), *Thomas Aquino* (1649. *fol.)*. Eine Paraphrase lieferte Themistius. Von den Ausgaben S. *Fabricii bibl. graec. Vol. III. p.* 235. *s. ed. Harles.* — Der Verfasser der neuesten Uebersezzung (Aristoteles über die Seele. Aus dem Gr. übers. und mit Anm. begleitet, von Michael Wenzl Voigt,

Manche verlorne Schrift würde auch hieher gehören. So: ein Dialog — Eudemos, der von der Seele handelte, und von dem Simplicius mehrmals angeführt wird. Vgl. *Cic. de div. I. C.* 25. In demselben erklärte er sich unter andern gegen die Vorstellung von der Seele als einer Harmonie, handelt von dem Zustande der Seele nach dem Tode. Ferner die Schrift περὶ ἀνθρώπου Φύσεως. Vgl. *Laert.* 5, 25. Die Schrift περὶ ἐπιςημῶν (die vielleicht aber in der Metaphysik 2. und 4. Buche enthalten war). Die θέσεις περὶ ψυχῆς, Vgl. *Diog.* 5, 24. Die Werke περὶ πάθων ὀργῆς. Vgl. *Diog.* 5, 25.; Zwei Bücher περὶ ὄψεως; περὶ Φιλίας.*)

Frkft. und Leipz. (Prag) 1794. 8. Neue Aufl. (neuer Titel) Leipz.) hat sich durch diesen ersten fleissigen Versuch wohl verdient gemacht, hätte er nur zuweilen minder sclavisch übersezt, um deutlich zu werden; auch vergleicht er zu unbedingt die Worte der kantischen Philosophie, ohne dem Aristoteles aus ihren Ideen Licht zu verschaffen. — Schüz Betrachtungen über die Psychologie des Aristoteles in der Uebers. des analyt. Versuchs über die Seelenkräfte von Bonnet, Leipz. 1770. S. 307—322. — Fülleborn lieferte einen Anfang einer empirischen Psychologie aus Aristot. sämmtlichen Schriften gesammelt und zu einem Ganzen verbunden in seinen Beiträgen zur Gesch. der Phil. 1796. St. 7. N. 8. S. 177—188. Dies ist aber ein unvollendetes Stük und nur beschränkt auf Erkenntnifsvermögen und Gedächtnifs.

*) *Diog. Laert.* führt 5, 22. noch ein Buch περὶ ψυχῆς auf, wenn dies nicht die auf uns gekommenen sind. *Albertus Magnus* wollte wissen, dafs Aristoteles ein Buch *de motu animae* an Alexander geschrieben habe, das vieles gegen die Priester gesagt habe, und von diesen auch vernichtet worden sey.

Andre hieher gehörige, noch übrige Schriften, werden theils in den 11. Büchern, welche *Parva Naturalia* (*Φύσικα*) benannt werden, enthalten; theils in der ersten Natur-Geschichte (und Menschheitsgeschichte), *περὶ ζώων ἱστορίας*, in welcher die vier ersten Bücher auch von dem Sinne, Gedächtnisse und den Eigenschaften des Menschen und der Thiere handeln; theils in den Schriften *περὶ ἀκουστῶν*, im *Φυσιογνωμονικὰν*, in der Ethik und Politik.

Bei Aristoteles war freilich noch immer Körper und Geist, Thier und Mensch nicht genug geschieden, so wie die Trennung der rationalen und empirischen Behandlung einer schärferen Trennung bedurfte, da er Beobachtungen und Speculation vermischte. Die Erklärungen der Seele blieben bei ihm metaphysisch, und die Erklärungen der Seelenerscheinungen physiologisch. Seine Demonstration ging auf das Intellectuelle; denn Sinne, Empfindung und Gefühle schlofs er davon aus. Lange hielt ihn das Selbstbeobachten zurük.

Als Systematiker und Dialektiker täuschte und beschränkte er auf lange Jahrhunderte hin. Seine dogmatischen Säzze, welche die unerforschlichen Seiten des Ichs betrafen, beschäftigten in der Folge die denkenden Köpfe mehr als seine Beobachtungen über den Menschen.

Mannichfaltig aber sind Aristoteles Verdienste. Bei ihm finden wir die erste abgesonderte Behandlung der Seelenlehre nebst einem allgemeinen Fachwerke oder einer Art psychologischer Topik,

und den ersten, wenigstens relativ, vollständigen Entwurf. Sein systematischer Geist machte die Seele nach deren Wesen und Vermögen zum Gegenstande einer eignen Untersuchung, und in sofern ist er freilich Vater der empirischen Psychologie als System, wie er zugleich Kritiker von den Meinungen der Vorfahren ward.

Von ihm erhielten wir viel scharfsinnige Unterscheidungen und feine Zergliederungen und Entwiklungen des Gegebenen, wodurch er die Psychologie mit neuen Begriffen und mit manchen neuen Wahrnehmungen von der thierischen Welt, wie mit Anwendungen derselben bereicherte. Seine nüchterne Vernunft entfernte aus der Naturlehre der Seele zuerst die theologischen Voraussezzungen, lösste die Personificationen der wirkenden Ursachen in Götter, und sezte zuerst an ihre Stelle den abstracten Begrif von Kraft, *δύναμις*. Für die Seele selbst suchte er einen Begrif, der aber freilich noch sehr weit seyn mufste, damit er auf Thiere und Pflanzen zugleich passen konnte, wie auf die organischen Verrichtungen. Dennoch hat man seine Erklärung lange verkannt, weil man nur bei der strengen und ersten Wortbedeutung stehen blieb. Die Seele nannte er *ἐντελέχειαν*, was schon Cicero einseitig *continuam motionem* übersezte; diese Bewegung in der Seele aber läugnete Aristoteles anderwärts ab. Zwar betrachtet er sie als Beschaffenheit des Körpers, jedoch als eine nothwendige, als *actus*, die Thätigkeit eines organischen Körpers, dem leeren Können und Vermögen entgegengesezt, und — so war ihm Seele eine theils ruhende, theils thätiglebendige Kraft eines belebten Naturkörpers,

mithin das in ihm selbst befindliche Princip der Thätigkeit und Ruhe. Hieraus aber folgert er sogar, dafs die Seele kein Körper sey, wohl aber nicht ohne einen Körper seyn könne.*)

Verdienstlich war sein weiterer Begrif des Lebens und die schärfere Unterscheidung mehrerer Seelenvermögen, — in der Pflanze Vegetation, in dem Thiere Empfinden und Begehren, und im Menschen Denkkraft. Daran knüpfte er die Begriffe von Materie und Form. — Ein andres Verdienst erwarb sich Aristoteles durch die Beiträge zur allgemeinen und namentlich zur Special-Psychologie, in seiner Ethik, seiner Rhetorik und Politik. Hier finden wir Aufschlüsse über Alter, Geschlechte, Nationen und allgemeine Charakteristik. Darauf machte Baco aufmerksam. Grösser mufste dies Verdienst erscheinen in Vergleichung mit seinen Zeiten, kleiner, wenn man die Folgen des durch sein Studium für Jahrhunderte aufgeregten Beobachtungsgeistes vergleicht. — Endlich bleibt ihm ein Verdienst in den Bemerkungen zur Physiognomik und Mimik (in denen er Manches vor Gall aufstellte). Aus Mienen schlofs er auf geistige Fertigkeiten.

War Platons Psychologie mehr ein Theil der Metaphysik, so ward die des Aristoteles mehr Physik, jedoch im Geiste der damaligen Physik.

*) *Aristot. de anima* 2, 2.

Nach Stobäos Angabe*) soll Aristoteles die Frage: was ist der Mensch? aufgeworfen und also beantwortet haben: ἀσθενείας ὑπόδειγμα (ein Beispiel der Schwäche), — μεταπτώσεως εἰκών, φθόνου καὶ συμφορᾶς πλάστιγξ· τὸ δὲ λοιπὸν φλέγμα καὶ χολή.

Aristoteles unterschied a) die Anlage, die innre Möglichkeit oder den Grund zu Affecten, — Vermögen (δυνάμεις); b) Gemüthszustände und Veränderungen (κινεῖσθαι) — Leidenschaften (πάθη); c) erworbene, bleibende Fertigkeiten (ἕξεις).**) — In Hinsicht der moralischen Anlage urtheilte er, dafs auch das Göttliche seyn könnte, was durch Freiheit erworben sey oder wobei menschlicher Fleifs mitgewirkt habe. Geistige Thätigkeit gehöre nicht unter die Gerichtsbarkeit des Glüks und das Vortreflichste könne nicht vom Zufalle abhängen.***) Wenn wir von Tugend reden, sagt er, so reden wir von Tugend des Menschen, wie sie durch seine Natur bestimmt wird, nach seinen Anlagen möglich ist. In dessen Geiste aber liegt die Tugend, nicht in seinem Körper;†) doch ist keine Tugend dem Menschen angeboren oder ein Werk der Natur, sondern der Uebung und frühen Gewöhnung. — Auch unterscheidet er die Naturvermögen, z. B. die Sinne, welche vor der Thätigkeit da sind, von den sittlichen Fertigkeiten, welche erst nach der Handlung entstehen.††)

*) *Sermon.* 96. *p.* 533. *Gesner.*
**) *Nicomach.* 2, 5.
***) *Ethic. L. I. c.* 9.
†) *Ethic. L. I. c.* 13.
††) *Ethic. L. II. c.* 1.

Von Natur, sagt er, sey der Mensch ein Sclave, welcher nicht sich, sondern einem Andern angehöre; allein der sey kein Mensch, welcher einem andern angehöre (κτῆμα).*)

Er unterschied, nach Platon, eine vernünftige und vernunftlose Seele, Vernunft und Sinnlichkeit. In dieser fand er a) einen Theil, welcher dem Menschen mit Thieren und Pflanzen gemein ist, die vegetabilische und das Wachsen bewirkende Kraft, Princip der Ernährung und des Wachsthums. Diese Kraft ist allen organisirten Wesen eigen, und erreicht ihre eigenthümliche Vollkommenheit. Im Schlafe wirkt dieser Theil am meisten, in welchem alle selbstthätige Handlungen der Seele aufhören und nur die Traumvorstellungen rege werden, wenn gewisse Sinneseindrücke im Schlafe bis zur Seele gelangen, und in der Einbildungskraft Bilder beleben. Deutliche Vorstellungen, mithin auch die Vernunft, haben auf diesen Theil keinen Einfluss, und er steht nur der Organisation des Körpers vor, in Wiederherstellung der abgegangenen Theile.

b) Ein andrer Theil der Sinnlichkeit ist ihm derjenige, in welchem sich die sinnlichen Empfindungen und Begierden befinden, welche jedoch nicht ohne alles verständige Bewufstseyn sind. Dieser Theil ist fähig den Einfluss der Vernunft anzunehmen und ihm zu gehorchen.

Die vernünftige Seele ist durch sich selbst vernünftig, und ihr Wesen besteht im deutlichen Denken. Dabei vergleicht Aristoteles die verschiedenen Richtungen der Glieder des Körpers und der Theile der Seele. Bei dem Körper sei Alles sichtbarer und deutlicher, da man das Widerstreben des einen Theils in der Seele wider den Andern nicht wahrnehme.*) — In diesen sind als Theile: Denken und Wollen, eine theoretische und praktische Vernunft enthalten.**)

*) *Politic. L. I. c. 4*

Unter ähnlichen, sagt er, muss das Gesez der Gleichheit in der Erziehung herrschen; alle Menschen, selbst Regenten, müssen zuerst gehorchen. Nun ist der Körper eher vorhanden als die Seele; daher kommt der sinnliche Theil der Seele eher zum Vorschein als der vernünftige. So zeigt schon ein neugebornes Kind sowohl Begierden als auch Unwillen, dagegen lernt es erst mit zunehmendem Alter denken und schliessen. So muss aber die Erziehung erst auf den Körper, und dann auf die Seele gerichtet seyn, eher für die sinnliche als für die vernünftige Seele sorgen. — Dabei nimmt er noch Rüksicht auf die verschiedenen geistigen Anlagen in den Geschlechtern.***)

Den Pflanzen legt er Leben bei, doch nennt er sie nicht lebende Wesen (ζῶα), welche Bewufstseyn oder, nach ihm, Empfindung (αἴσθησις) haben.†) — Von der erzeugenden und ernährenden Kraft der Seele unterscheidet er die Denkende; doch zwischen

*) *Ethic. L. I. c. 13.*

**) *Politic. L. VII. c. 15.*

***) *Politic. L. VII. c. 14.*

†) *De anima L. II. c. 2.*

ihr und der Empfindung findet Aehnlichkeit statt, da diese das Vermögen die Formen der Gegenstände aufzunehmen, jene, das Vermögen die Formen der Vorstellungen der Gegenstände aufzunehmen, ist.

Er unterschied ferner einen thätigen und einen leidenden Verstand (wie Neuere Denkkraft und Denkvermögen). Der leidende Verstand steht mit dem Empfindungsvermögen in Verbindung, der Thätige macht, von dem Körper ganz abgesondert, aus der Vorstellung des Gegenstandes etwas wirklich Gedachtes. In dem leidenden Verstand wird die besondere Einbildungskraft und das Gedächtnifs enthalten, indem sie nicht nur einzelne Wahrnehmungen bewahren, sondern die von der Wahrnehmung der Gegenstände gewonnene Vorstellung enthalten.

Endlich unterscheidet er auch sinnliches und vernünftiges Begehren.*) Zwar trennt er auch die willkührlichen Handlungen der Thiere von denen der Menschen, allein auch Thieren und Kindern schreibt er Willkühr zu. Nur etwas spricht er Beiden ab, und dies ist die Wahl (προαίρεσις), diese höhere Aeusserung der Willkühr, wo man sich selbst zu einer Handlung mit Bewufstseyn bestimmt. Diese Wahl ist aber auch vom Wollen verschieden, in so fern der Wille auf Zwecke, wie in Wünschen auf unmögliche Dinge, die Wahl aber auf die Mittel zum Zwek geht, und auf das was in unsrer Gewalt ist. Die

*) *De anima L. III. c. 10.*

Die Wahl hingegen macht vernünftiges Begehren (ὄρεξις) aus; nicht sinnliches (ἐπιθυμία), und durch dasselbe entstehen freie und überlegte Handlungen.

Theophrastos.

Unter den Philosophen, welche auf Aristoteles folgten, und die übrigens von diesem abwichen, zeichnet sich Theophrastos aus. Was unter seinen Namen, wahrscheinlich unächt, auf uns gekommen, zeigt, dafs er individuelle Charakterschilderungen aufstellte. Seine Χαρακτῆρες sind Schilderungen der lächerlichen Narrheit seiner Zeit. Von Attischen Menschen zog er sie ab. Die Beobachtungen enthalten Interessantes; am dürftigsten aber stehen die Definitionen voran, da in ihnen meistens zu allgemeine Merkmale angegeben werden, und der specifische Unterschied unberührt bleibt.*)

Epikuros.

Epikuros (geb. 241. v. Chr., gest. 271. v. Chr.) suchte, je weniger er einen so vollkommenen Un-

*) Sehr schäzbar sind die psychologischen Erörterungen von Hottinger, bei dessen Uebersezzung des Theophrasto in Wielands Attischem Museum. I. Bd. und Neuem att. M. I. 1 und 2. Heft.

terricht als ein Platon und Aristoteles genofs, um so mehr, ein Autodidaktos zu seyn.

Schon war ihm der wichtigste Theil der Philosophie der praktische. Selbst die Physik betrachtete er als Befreierin von abergläubischer Furcht. Seine Philosophie ward ein dreuster und seichter Dogmatismus; daher in seiner Psychologie noch mehrere rationale, ja transcendentale Säzze vorkommen. Dennoch hatte er das Verdienst, die Erfahrung und die Evidenz der Anschauung erhoben zu haben, und nur das Erfahrungsmässige begreiflich zu finden, ob er gleich noch metaphysische Hypothesen wagte. Reiner zeigte sich jedoch in ihm der Empirismus, als in Aristoteles, da bei ihm alles Uebersinnliche grundlos und Vergnügen störend schien. Blinde Nothwendigkeit ist's, was in seinem System herrscht.

Auf willkührlich erdichteten Hypothesen baute er einen groben Materialismus, und in der Materie und der willkührlichen Zerlegung derselben in Atome fand er das Bestimmende. Merkwürdig aber ist's, dafs an seinem Materialismus nicht blos der Kopf (nicht im Geistigen, sondern nur in den Atomen fand er etwas Reales), sondern auch das Herz Antheil nahm, da seine Einbildungskraft ihm die Schrekbilder von einem Zustande nach dem Tode mit den schwärzesten Farben mahlte.

Die Unkörperlichkeit, wie die Einfachheit und Unsterblichkeit der Seele galten ihm für einen Wahn, und er behauptete, gegen Platon, dafs sie vielmehr eine körperliche, obgleich feine,

Substanz sey, bestehend aus den rundesten und feinsten Atomen (aus feinen Theilchen, λεπτομερής).*)

Diese Atome benannte er als die Beweglichsten. (Hier also ein Rükschritt zu Demokritos, ja zu den ältern Volksvorstellungen von der Seele als Rauch.) Dennoch ergibt sich, dafs er den Körper noch von der Seele unterschied, und Beide zwar in der innigsten Verbindung und gegenseitigen Mitleidenschaft, aber doch als zwei verschiedene Subjecte dachte. Sein subtiles Wesen war, auf ungleiche Art und nach den einzelnen Stoffen der Wärme und der Luft, in den gröberen Körper verbreitet (der verständige Theil der Seele, λογικὸν, safs ihm in der Brust, weil da die Affecten sich auffallend äussern — gleichsam die Seele des Seelenwesens).**) Daher entstehen, wachsen und vergehen die Seelen wie der Körper, ja die Seele ist noch auflösbarer, aus je feineren Theilen sie, gleich dem Nebel, zusammengesezt ist. Allein hierbei sah er selbst ein, dafs in den Elementen keine Empfindung sey.***)

Die Vorstellungen der Sinne, wie die der Phantasie sind entstanden aus Ausflüssen und Abflüssen gewisser Theilchen von den Körpern, welche die Gestalt dieser Körper annehmen als Bil-

*) *Diog. Laert. X. §. 63.*

**) *Lucret. III. 138. sq.*

***) *Lucret. III. 204—307. Stobaeus Eclog. Phys. p. 798.*

der, und die Sinnorgane berühren oder (stärker, gröber) afficiren. Nur sind die Bilder der Phantasie feiner, weil sie die Seele berühren, ob sie gleich nur zufällig entstanden und leicht vergänglich sind. — So erscheinen bei ihm die Vorstellungen ganz abhängig von der äussern Natur, und an materielle Ideen reihte er Alles an.

Das Hauptvermögen der Seele war ihm die Empfindungskraft und die willkührliche Bewegung, so wie er nicht auf die vernünftige, sondern auf die sinnliche Natur des Menschen den höchsten Werth sezte. Von der sinnlichen Empfindung fand er alles Denken abhängen, wie Aristoteles; doch sezte er hinzu: Kein Sinn täuscht; alle Sinne sind wahr, denn sie urtheilen nicht, sondern empfinden nur das Gegenwärtige. Das Sinnliche war ihm aber sogar Fundament aller Erkenntnifs (gegen Demokritos), nur das Urtheil wahr und falsch.

Er behauptete eine *πρόληψιν*, d. i. wörtlich: Vor-be-griffe, konnte aber nach seinem System darunter nicht Vorstellungen *a priori* meinen. Diese Anticipation ist vielmehr ein vorher aus einem durch die Sinne aufgefafsten Eindrucke entstandene allgemeine Vorstellung, welche man von Etwas haben mufs, wenn man davon spricht.

Das Vergnügen (*ἡδονὴ*) lag nach seiner Annahme entweder in der Thätigkeit (*ἐν κινήσει*) oder in der Ruhe (*καταστηματικὴ*), von welchen dieses grösser sey. Schmerzlosigkeit hingegen sey

das gröfste Vergnügen, und zwar entweder als körperliche, oder als geistige, die jedoch aus dem Körper entspringe *). Stärker an Extension und Dauer, sagt er, ist Lust und Unlust des Geistes als Lust und Schmerz des Körpers, weil die Seele zugleich vom Vergangenen und Zukünftigen afficirt wird. — Uebrigens gab es für ihn keinen Mittelzustand zwischen Lust und Unlust.

Die Bedürfnisse (Begehrungen) theilte er ab: in a) natürliche und nothwendige, — nothwendige, in so fern ihre Befriedigung Vergnügen schaft; b) in natürliche und nicht nothwendige; c) in nicht natürliche und nicht nothwendige. — Die Quelle des Begehrens lag ihm in den angenehmen und unangenehmen Sensationen, was später die Stoiker angriffen.

Das Verdienstliche, welches Epikuros bei der Annahme seines Systems besafs, war, dafs er die Erfahrung zu berüksichtigen suchte, ob er gleich Manches noch in sie hineintrug, dafs er consequenter bei ihr verblieb, dafs er dann den Menschen von dem Einflusse zwingender Naturkräfte durch den Einflufs der Vernunft frei nannte und mithin auch vom Aberglauben loszuketten suchte, und endlich dafs er die teleologischen Naturbetrachtungen vermied. In dieser lezten Hinsicht nahm er daher an, das Auge z. B. müsse nicht grade zum Sehen gemacht seyn, sondern es habe das Werkzeug diese Fertigkeit durch

*) *Cicero de fin. I.* 17.

Zufall (d. i. doch durch freie menschliche Uebung) erlangt.

Stoische Schule.

Die Akademiker und Peripatetiker hatten einen weiterführenden Weg der Beobachtung eingeschlagen, und wurden genauere Beobachter des Menschen von Kindheit an *). Die Epikuräer und Stoiker zogen darauf die Vergleichung der Menschen und Thiere mehr hervor; Jene blieben aber bei dem stehen, was den Menschen mit dem ververnunftlosen Thieren gemein ist, die Stoiker hingegen erhoben sich zu dem, was die Menschen von den Thieren unterscheidet, und was denselben, den Vergötterten, mit der Gottheit gemein ist.

Zenon (auf der Insel Kypros ohngefähr zu gleicher Zeit mit Epikuros geboren, 261 vor Chr. gest.), der Schüler von Xenokrates und Andern, war ein praktischer Geist und Urheber des Schlusses einer ehrwürdigen Philosophie: Folge der Natur!

Auch ihm war die Erfahrung die Grundlage aller Erkenntnifs. Seine Physik, deren Theil die Psychologie war, blieb materialistisch, so sehr

*) Vgl. *Cicero de fin* V. 20.

er auch in der Moral auf das Geistige baute. Dennoch nahm er in die Moral einen Parallelismus der äussern und innern Natur des Menschen auf und fand in der Natur die göttliche Intelligenz als einzig wirkende Kraft.

Die Seele war ihm (gegen Platon und Xenokrates) ein substantielles, materielles Wesen (σῶμα) und zwar aus dem schöpferischen Feuer bestehend *); alle Seelen — Theile der belebenden und vernünftigen Weltseele, und daher auch göttlichen Ursprungs. Indem er von der Weltseele alle andre Thätigkeiten ausgehen liefs, verrieth er deutlich ein Streben nach Einheit. Ein feuriges Luftwesen nannte er die Seele und daher die Luft oder den feurigen Aetherhauch (πνεῦμα) das Vehikel aller Seelenthätigkeit in der Hinführung der Eindrücke zur Denkkraft; sie selbst hiefs sterblich.

Acht Theile machten die Bestandtheile der Seele aus, nemlich die fünf Sinne und die drei σπερματικοὶ λόγοι, d. i. die zeugenden und bildenden Vermögen, oder Zeugungsvermögen, Sprachvermögen und die denkende Grundkraft **). — Das ursprüngliche objective Vorstellen (φαντασία — Ideenbilder) entsteht, nach seiner Annahme, durch leidentliche Einwirkung von den Objecten auf die

*) *Plutarch de physic. Phil. decr. L. IV. c. 3. Cic. Tusc. Quaest. L. I. c. 9.*

**) *Plutarch l. l. L. IV. c. 4.*

leere Tafel der Seele. Durch die Einwirkung der Objecte erfolgt eine nothwendige Modification der Seele und dies gibt Erkenntnifs. Jeder Begrif (κατάληψις) wird durch die Sinne gewonnen, und welche Begriffe durch richtige Erkenntnifs der Objecte gewonnen werden, diese bilden den gesunden Verstand (ὀρθὸς λόγος).

Sonach unterschied weder Zenon noch die übrigen Stoiker das Empfinden gehörig vom Denken, vielmehr war ihm sowohl das sinnliche Wahrnehmen, das Urtheilen und die Gemüthsbewegungen, als auch das Begehren und Wollen die Wirkung des Einen Denkvermögens. — Der Mensch, schlofs Zenon, ist eigentlich (ethisch) blosses Vernunftwesen, und er soll frei seyn von sinnlichen Neigungen.

Zenon und seine Nachfolger achteten daher vorzüglich auf die moralische Natur und moralische Anlage des Menschen, so inconsequent es auch mit ihren metaphysischen (geerbten) Annahmen zusammenpafste. Das Empirische und Reine blieb jedoch immer in der Moral gemischt.

Die Begehrungen theilt er in unvernünftige, d. i. Gemüthsbewegungen und Leidenschaften, welche irrige Urtheile sind, die zugleich lebendige Kraft auf den Willen äussern (πάθη), und vernünftige (ὁρμὴ) oder den Willen (βούλησις), welcher dann von Andern subtil in Vorsaz und Entschlüsse zergliedert ward, und zwar entweder als Streben nach

einem wohlgefälligen Gegenstande (ὄρεξις) oder von Mifsfallen begleitet (ἔκκλισις) *).

Das Ideal des Seelenzustandes, welches Zenon vom Tugendhaften entwarf; enthielt a) Gesundheit der Seele (ὑγίεια τῆς ψυχῆς) — richtiges Verhältnifs der Urtheile der Seele; b) Stärke der Seele (ἰσχὺς) — zureichende Kraft im Realisiren ihrer Entschlüsse; c) Schönheit der Seele (κάλλος) — Symmetrie der Vernunft und ihrer Functionen unter einander und zum Ganzen; überhaupt aber Leidenschaftlosigkeit.

Das Ideal des Weisen und des Thoren welches, er entwarf, zeugt von vielen tiefern Blicken in die moralische Natur des Menschen; nur trug er es zu rasch auf die wirkliche Welt über. Der gute Mensch, sagte er, ist stark, grofs, reich, ein König, ein Gott, frei; — ein Bild einer veredelten Menschheit! Krankheiten der Seele waren ihm die Leidenschaften, sowohl die begehrenden als auch die verabscheuenden, weil sie immer Fehler ausmachen und Ausgeburten einer verdorbenen Vernunft sind, welche der Mensch ablegen kann und soll. Als Seelenschwäche galten sie für Kränklichkeiten (ἀῤῥωστήματα), wie der Hang zum Vergnügen **). Besonders bemühte sich nach Zenon, Chrysippos, welcher die Leiden-

*) *Stobae. eclog. ethic. P. II. p. 162. Cic. de finib. bon. III. 7.*

**) *Diogen. Laert. VII. §. 115.*

schaften sehr spizfindig behandelte, die Analogie der Krankheiten der Seele mit denen des Körpers durchzuführen *).

Wenn der Epikuräismus mehr eine Untersuchung der fühlenden und sinnlichen Natur des Menschen einleitete, so ging der alte Stoicismus mehr auf die begehrende und vernünftige Natur, und wenn Epikuros den Menschen mehr erniedrigte, so erhob ihn Zenon wieder.

Unter den Aerzten hatte sich schon früherhin eine dogmatische und empirische Schule getrennt, welche Trennung nun erst in die philosophischen Schulen überging. Gegen den dogmatisch theoretischen Geist der Stoiker erhoben sich Aerzte mit der Stimme der Erfahrung, so wie die Skepsis der alten Pyrrhonier, welche wie Aenesidemos die Sinne für trügerisch annahmen und die Caussalität für einen leeren Begrif hielten.

Wohlthätig erhob sich gegen den bisherigen Dogmatismus bald auch der Scepticismus der Akademiker.

Arkesilaos (geb. um's J. 318 vor Ch.) läugnete ein sicheres Kennzeichen ab, um das, was in den Vorstellungen subjectiv und objectiv sey, zu

---

*) *Cicero Tusc. quaest. IV.* 10.

unterscheiden. Dies sprach er aber gegen Zenon, welcher die Vorstellungen von den Gegenständen ableitete.

Der Stoiker Ariston von Chios nahm schon an, dafs nicht nur die Metaphysik, sondern auch die (dynamische) Physik ausser dem Erkennen liege *). Er sprach von Seelenheilkunde und unterschied zwischen dem Wahnsinne, welchen der Arzt, und dem, welchen der Philosoph zu heilen habe, indem jener mehr auf den Körper wirken müsse. Seneca sezte späterhin hinzu, dafs selbst bei Wahnsinnigen auf die Seele gewirkt werden könnte.

Kleanthes (um das J. 281 vor Chr.) schlofs auf die Materialität der Seele von der Gleichheit der Anlagen und Neigungen der Kinder und Aeltern, da sich von der Unkörperlichkeit nicht Gleichheit oder Aehnlichkeit prädiciren lasse, sondern einzig von dem Körper. Eindrücke in die Seele waren ihm Copieen und Abbildungen, wie in Wachs; was aber schon Chrysippos verwarf.

Chrysippos (geb. 280. gest. 208. vor Chr.) trat als der originellste unter den Stoikern auf. In seiner Logik waren zugleich psychologische Lehrsäzze aufgenommen worden, da ihm λόγος das Denken und Reden bezeichnete. Auch er nahm die Seele als körperlich an, bestehend aus einem feinen

---

*) *Stobaeus Serm.* 78. *Sext. Empir. adv. Mathem. VII.* 12.

Stoffe von Aether, der in den Saamen befindlich sey. Diese Seele durchdringt nach seiner Annahme den ganzen Körper und bestimmt den Ton des Charakters im Menschen *). Zugleich war Chrysippos auch Determinist. Er führte die Lehre vom πνεῦμα zur Erklärung der meisten Functionen des thierischen Körpers ein. Vom Herzen wandere es aus durch die Sinnkanäle. — Von verschiedenen Gegenständen liefs er die Seele verschieden afficiren und Vorstellung (φαντασία) eine Veränderung der Seele (ἑτεροίωσις ψυχῆς), welche zugleich das Object, was ihr zum Grunde liegt, anzeigt, seyn **). Phantasmen waren ihm Vorstellungen, welche kein reelles Object haben ***). Uebrigens theilte er die Vorstellungen in sinnliche und unsinnliche †), und unterschied Vorstellungen im wachenden und im träumenden ††), im gesunden und im wahnsinnigen Zustande. Bei dem Lezten war ihm der Eindruk auf die Empfindung schwächer, daher sie selbst dunkler erschienen. — Mit vieler Feinheit definirte und classificirte er die Leidenschaften und behielt die Analogie der körperlichen Krankheiten im Auge *). Der Selbsterhaltungstrieb und die Selbstliebe gilt dabei als Grundtrieb der Thiere und des Menschen, doch unterscheidet die Vernunft, als Bildnerin der Begierden, den Menschen von dem Thiere **).

*) *Diogen. Laert. VII.* 159. *Stobae. ecl. phys. T. I. p.* 376.

**) *Sext. Empir. adv. Math. VII.* 230.

***) *Plutarch. de phys. Philosoph. decr. IV.* 12.

†) *Diogen. Laert. VII.* 51.

††) *Cicero academ. quaest. II,* 16. 17.

Karneades, der Akademiker (in Rom 158 v. Chr.) fand in der Vorstellung die Veränderung eines empfindenden Wesens, welche sich selbst und noch etwas von ihm Verschiedenes zum Bewufstseyn bringt. Bestimmter gab er das Objective und Subjective in ihr an, und dadurch zeichnet er sich von seinen Vorgängern aus ***). Ueberhaupt aber sezten doch erst die Akademiker das Subjective der Vorstellung heller ins Licht. — Karneades läugnete, dafs der Mensch über die Dinge an sich Etwas behaupten könne, weil wir keinen Maafsstab zur Bestimmung des objectiven Gehaltes der Vorstellungen haben. Mehreres Scharfsinnige sagte er über das Wesen und den Zusammenhang der Vorstellungen.

Panätios, der Stoiker, ein Freund des jungen Africanus, mit welchem er reiste, hatte das Eigene, dafs er von dem Vermögen der Seele das Zeugungsvermögen ausschlofs und es zu einer Ei-

*) *Diogen. Laert. VII.* 111. *Cicero Tusc. quaest. IV.* 5. 10.

**) *Diogen. Laert. VII,* 85. *sq.*

***) *Sext. Empiric. adv. Math. VII,* 163—165.

genschaft des organischen Körpers machte. Dagegen ordnete er das Sprachvermögen der willkührlichen Bewegung unter.

Poseidonios mifsbrauchte die Idee von der Verwandtschaft menschlicher Seelen mit der Gottheit zur Beschüzzung der Mantik. Dadurch zog er zugleich das Schwärmende wieder begünstigend hervor.

Antiochos (168 J. vor Chr. gest.) fand aufs neue in der Sinnenerkenntnifs die höchste Wahrheit, wenn die Sinnorgane gesund und stark sind und gehörig geübt wurden. — In der Selbstliebe nahm er ein Streben nach Erhaltung eines naturgemässen Zustandes an. — Für Antiochos lag sowohl im Körper als auch in der Seele der Menschen Etwas, was sie von den Thieren unterschiede; — so wie er die Vollkommenheiten des Geistes und des Körpers trennte. Von jenem, nahm er an, sind Einige das Werk der Natur oder Talente; Andre, wie alle Vollkommenheiten des Willens, sind erworben. Doch gab auch die Natur die Anlagen zu diesen Tugenden, uns selbst überliefs sie nur die Vollendung und Ausbildung derselben. — So trat Antiochos als Akademiker fast ganz zu den Stoikern über.

Diese durch den Streit zwischen den Stoikern und Akademikern, so wie durch die Bearbeitung der Moral veranlafsten Untersuchungen über das Vorstellen, über die Triebe und Gemüthsbewegungen waren nur isolirt und zu keinem wissenschaftlichen Ganzen vereint. Dies mangele, so

wie für uns viele Erörterungen der Stoiker über das Begehrungsvermögen verloren sind.

Neue Stoa.

Beim Uebergange zur neuen Stoa war die Richtung, welche die Denker einschlugen, praktischer. Die Annahme der Unsterblichkeit der Seele machte nun einen charakteristischen Zug aus, so wie man sich zum Platonismus neigte.

Epiktetos (um d. J. 94. nach Chr.) erkannte, dafs die Erregung der Begierde und Verabscheuung nicht von den Gegenständen selbst, sondern von unsern Vorstellungen von ihnen abhange. In unsrer Gewalt, sagte er, ist minder der Körper als es unsre Entschliessungen und freien Ueberlegungen sind. Alle Dinge ausser uns sind die mächtigsten Tyrannen, sind nur insofern furchtbar als wie sie furchtbar machen. Die innern Tyrannen aber auszutreiben, liegt uns stets ob. Es kann der Wahnsinn zu Entbehrungen stimmen, allein die Vernunft vermag noch mehr uns zu denselben zu gewöhnen. — Es wies Epiktetos ferner auf die ursprüngliche Güte des Menschen, hier und fand dafs, die Menschen von Natur das Gute suchen und nur aus Irrthum fehlen.

Die Römer konnten unter sich nicht speculative, metaphysische Köpfe erzeugen, da diese sich nur in Frieden und in Schulen bilden. Unter Kriegen und durch Umstände herbeigeführten Staatseinrichtungen war diese Nation nicht zur wissenschaft-

lichen Gewandheit des Geistes gelangt, wie früher die Griechen; daher auch ihre Sprache unbiegsam blieb. Die Philosophie gedieh unter ihnen nicht, ob es gleich nicht an Kopf zum Philosophiren gebrechen konnte. Sie suchten eine eigne Philosophie zu erwerben und begannen daher mit der Philosophie des gesunden Menschenverstandes und seiner reifen Urtheilskraft der Geschäftsmänner. Die aufgenommnen Superstitionen waren mit Naturbeobachtungen verbunden; politische Klugheit erwarben sie sich durch lebendigen Umgang und Routine. Das Studium der griechischen Philosophie begann aber erst, als Scipio Africanus und Cälius die gelehrtesten Griechen an sich zogen, und ihr folgte das Studium der Dilettanten. Mehrere griechische Philosophen lebten zu Rom und Jeder gewann seine eignen Anhänger, daher sich mehrere philosophische Parteien erhielten.

Der alten römischen Nation war eine andre Philosophie angemessen als den Neuern und Verfeinerten. Jene eigneten sich den Stoicismus an und die vortreflichsten Römer von Scipio und den Catonen bis auf Antoninus und Seneca wanden Studium auf ihn und auf die Sokratik. Daher blieb den Römern auch anfangs der Epikuräismus gleichgültiger, obgleich Lucretius schon früh für dessen Verbreitung sorgte. Hierbei aber beschränkten sie sich auch vorzüglich auf die Physik des Epikuros, welche den Römern eine leere Speculation scheinen mufste.

Den Stoicismus umfafste M. Aurelius Antoninus der Kaiser (161 nach Ch.). Seine Memoiren waren Selbst-

Selbstbetrachtungen und Selbstgespräche, und eigentlich nur für ihn selbst und sein Privatleben, nicht für das Publicum niedergeschrieben. Dieser für seine sittliche Vollendung unermüdlich thätige Kaiser legte hier einen erhabenen moralischen Sinn und praktischen Geist dar. Er erkannte ein Göttliches im Menschen; sein Vaterland war ihm die Welt. Alle Menschen, sagte er daher, sind Bürger Eines göttlichen Staates. Sein Geist der Humanität zeichnete sich aus und empfahl selbst die Feindesliebe. Dennoch verhielt er sich in mancher Hinsicht seiner Zeit gemäfs, wie im Glauben an Träume und Magie. In den Menschen nahm er drei besondere Theile an und bezeichnete sie als τὰ σαρκία, τὸ σωματικὸν und τὸ ἡγεμονικόν.

C. Annäus Seneca, der Stoiker, warf einen kurzen Blik auf die Gegenstände der bisherigen psychologischen Untersuchungen und fand, dafs sie den Ursprung, den Siz, die Ausdauer und die Eintheitheilung der Seele betrafen. Gelehrsamkeit und Umgang mit der grossen Welt hatten ihn weiter geführt, doch war ihm auch trüber Ernst eigen, bei einer Erhabenheit über den Wechsel des Schiksals. In seinen Schriften legte er einen Schaz von psychologischen Beobachtungen nieder, welche hoch zu achten sind. Namentlich behandelte er einzelne Affecten, wie er eine vollständige Specialhandlung vom Zorne schrieb *).

*) Prof. J. G. C. Klotzsch lieferte in s. L. Annäus Seneca, Wittenberg 1799. 8. ein Beispiel von zu weit gehenden Com-

Die Zahl ausgezeichneter psychologischer Köpfe ist unter den Römern nicht gering; denn sie waren praktische Menschenkenner und ihre Beobachtungen oft scharfsinnig.

M. T. Cicero hatte besonders um die Anwendung der Philosophie auf das Leben, und auf hetrurischen Aberglauben, wie um die liberalere und unpedantische Darstellung der ernsten griechischen Philosophie Verdienst. Daher trug er das Licht der Philosophie besonders in praktisch schwierige Verhältnisse, z. B. in die Collision der Pflichten, in den Widerstreit des Nüzlichen und Sittlichen. Und so verbreitete er Philosophie, die er vorzüglich, um ein grosser Staatsredner zu werden studirte, mehr, als er selbst entschied. Dabei verlohr er ein Schwanken nie, wie es darin offenbar wird, dafs sein Unkörperliches der Seele doch noch eine feine Materie ausmacht. Seine physiognomischen Malereien sind psychologisch schäzbar.

Historiker und Dichter zeichneten sich aus: unter jenen Livius, Sallustius, Ammianus Marcellinus, Cäsar, dessen Lebensphilosophie reichhaltig ist, Suetonius und Tacitus, ein tiefer psychologischer Kopf.

---

binationen von Factis und Grundsäzzen oder Lehren eines Mannes; demohngeachtet kann es als sinnreiche Charakteristik des Seneca gelten, in welche dessen Selbstbeobachtungen verwebt sind.

In Quinctilianus dachte ein gesunder Verstand mit Scharfsinn, und seine psychologischen Urtheile sind treffend und voll psychologischer Wahrheit. Seine Mnemonik ist hierzu Beweis, wie schon die Behauptung, dafs die Menschen von Natur gleiche Anlagen haben.

Horatius läfst in sich ächte Weisheit des Lebens mit tieferem Scharfblicke in die Quellen herrschender Thorheiten auffinden. Er, der feine Weltmann und Gesellschafter, voll Sinn für das Schikliche, war, bei seiner Geschmeidigkeit mit Liberalität, zugleich Philosoph. Mit hellem Auge schaute er in das Gewirre der Welt. Vorzüglich gehören hieher seine Sermonen, erfüllt von seiner Individualität und voll von Reflexionen und Sittengemälden, in denen er die damals herrschenden Leidenschaften darstellt. *Serm. II.* 2. nennt er die Seele *divinae particulam aurae*, was späterhin die Kirchenväter den Manichäern und Marcion übel deuteten, da die Seele nur εἰκὼν τοῦ θεοῦ sey.

Persius hatte seine Bildung mehr von der Schule als von der Welt erhalten, und er betrachtete ruhiger seinen Gegenstand. Weniger war dagegen Juvenalis Philosoph, dessen Darstellungen oft von Hafs und strenger Bitterkeit zeugen. Doch liefern Beide treffende Beobachtungen.

Erst zwischen dem zweiten und fünften Jahrhunderte entstand der Liebesroman, mehr durch die Sprache als durch den Geist ausgezeichnet. Durch ihn kamen neue Beobachtungen ans Licht. Warum sich aber überhaupt der psychologische Liebesro-

man, dessen Schäzze das gewöhnliche Leben sind, nicht bildete, hat Manso*) aus der häuslichen Lage der Griechinnen und dem geringen Grade ihrer sittlichen Bildung richtig abgeleitet. Auch kannten die Griechen noch nicht genug die Natur.

*) S. dessen Abhandlung über den Roman: in, s. vermischten Schriften. Th. 2.

Geschichte der Psychologie.

Zweite Abtheilung.

Vierte Periode.

Von der Oriæntalisirung des Pythagoras und Platon bis auf Baco (gest. 1626.)

oder:

von einem neuen metaphysischen Rationalismus bis zu dem physischen Empirismus.

Eklekticismus — dogmatisch metaphysische Seelenlehre.

Schon durch die Römer war für diese Periode ein Synkretismus verschiedener griechischer Systeme vorbereitet, und die Philosophie wurde Object historischer Gelehrsamkeit. Hierbei aber bewährte sich kein freies Wirken des Geistes, sondern ein dauernder Stillstand trat ein.

In Alexandrien, diesem Zufluchtsort aller damaligen Nationen, verband sich ägyptischer Aberglaube und jüdische Religionsphilosophie mit griechischer Philosophie und zoroastrischer Theurgie. Wir bemerken dort verunglükte Vereinigungsversuche gewisser Schulen, bei welchen sich aber im Rükgange zum ägyptischen Pythagorismus und Platonismus nur

Schwäche zeigte; denn der daraus entstandene Neuplatonismus war die Benuzzung platonischer mifsverstandner und mit andern Systemen verworrener Vorstellungen. Schon der Platonismus liefs die Menschen den Göttern nahe verwandt seyn; dies aber gab der damaligen versunkenen Menschheit eine gewaltige Regierung überirdischer Wesen, für welche der Körper nur eine Hülle war. Und so konnte man von physiologischen Erklärungen freier, an transcendentalen reicher werden. Asketik fand man bei Einsiedlern, allein ohne Menschenkenntnifs; daher diese, wie andre Alexandriner, sich in schwärmender Vernünftelei der Phantasie zeigten.

Alexandriner.

Philon.

Philon, ein nach den Griechen sich bildender, religiöser Philosoph, verband in sich ein Gemisch Entlehnungen. Vorurtheile, welche selbst seine Menschenkenntnifs nicht vertilgen konnte, begleiteten ihn zum Studium der griechischen, namentlich der pythagoräischen und platonischen Philosophie, und liefsen ihn oft von Vielen nur Weniges annehmen. In Ekstasen, in denen er sich als Werkzeug der Gottheit ansah, schrieb er seine Schriften, welche daher überhaupt viel Dunkelheit haben.

Auf platonische Grundsäzze pfropfte er aristotelische. Mannichfach entlehnend stellte er mehrere Eintheilungen der Seele auf. Er spricht von der stoischen Abtheilung der Seelenkräfte, und gebrauch

zugleich aristotelische Begriffe (von δύναμις, ἐνέργεια und ἐντελέχεια). — In der Welt nahm er überhaupt eine Seele an und ein Unbelebtes, so wie er den Menschen aus zwei Haupttheilen, Körper und Seele, bestehen liefs. So kennt er auch zwei Geschlechter der Menschen, ein himmlisches (οὐρανιὸς κατ' εἰκονα θεοῦ τετυπώς) und ein irdisches (γήϊκος), ein Plasma aus Samenmaterie.*) Seine Eintheilung der Seele hat einmal zwei Theile, durch welche der Mensch überhaupt ein vernünftig sterbliches Thier sey, — den sterblichen Theil, oder das Unvernünftige (τὸ ἄλογον), zu welchem das Begehrende (τὸ ἐπιθυμητικὸν) und das Leidenschaftliche (τὸ θυμικὸν) gehört, — und den unsterblichen Theil, das Vernünftige (τὸ λογικόν). Zu diesem zählt er das Empfinden der fünf Sinne (αἴσθησις, ψυχὴ αἰσθήτικη), das Sprechende, oder das Werkzeug der Stimme (λόγος, Φωνητήριον ὄργανον), und den Verstand oder die Vernunft (λόγος, τὸ λογικὸν — νοῦς, ψυχὴ τῶν ψυχῶν).

Eine andre Eintheilung von ihm nimmt drei Theile an. Diese sind νοῦς, θυμὸς und ἐπιθυμία.**)

---

*) *Leg. Allegor.* 1, 46. Die Ahndung von der doppelten Natur des Menschen zeigt sich auch in der Schrift: *de eo quod det. potiori insit. p.* 170. *B. Frfc.* Jeder von uns, sagt er dort, ist zweierlei, Lebendes (ζῶον) und Mensch; Jedem von diesen wird eine verwandte Kraft (συγγενὶς δύναμις) in die Seele gegeben, jenem die Lebenskraft (ἡ ζωτικὴ), diesen die Vernunft (ἡ λογικὴ). Jene besizzen auch die Thiere (τὰ ἄλογα, in denen das Blut die οὐσία ist), diese ist das πνεῦμα, von dem Gott das Urbild ist.

**) *De lingu. confus. p.* 323.

Nach einer dritten Eintheilung nennt er acht Theile, den Stoikern folgend, nemlich νοῦς, λόγος, fünf αἰσθήσεις und τὸ γόνιμον, d. i. das schöpferische Vermögen.*) Und so zeigte er also Vielseitigkeit in Zergliederung, nicht blosse Zergliederung des Menschen.

Die Entwiklung des Menschen stellte Philon theils psychologisch, theils mythisch dar, und fand ein Gleichgewicht in der ursprünglichen Einrichtung der Seele, durch welche die einzelnen Theile harmonisch zusammengehalten werden. Ihm war der Mensch das einzige Wesen gemischter Natur,**) in welchem die Gottheit Gutes und Böses vereint.***) Die Geschöpfe, sagt er, sind entweder keiner Tugend und keines Lasters fähig, wie die Pflanzen und Thiere; oder sie können nur tugendhaft seyn, wie die unkörperlichen Seelen und Gestirne; oder sie sind zugleich der Tugend und des Lasters fähig, und dies ist allein der Mensch. Nicht in den Sinnen aber wies er den Siz des Bösen nach, da diese indifferent seyen, und nur böse oder gut werden können, sondern in den unvernünftigen Theil des Menschen, in den Begierden und Leidenschaften, namentlich im Geschlechtstriebe, von welchem er die Abartung der Menschengenerationen ableitet. Dieser Theil, sagt er, ist, wie der Körper, böse und der Gottheit verhafst, der Körper selbst aber das schmuzige Gefängnifs, ja das Grab der Seele, dessen Wächter die

*) *De Opif. p. 27. de Alleg. I. p. 42.*

**) *De Opif. p. 16.*

***) *De Allegor. III. p. 74.*

Lüste und Begierden sind.*) Vor der Verbindung mit dem Körper und ursprünglich besizt der νοῦς noch reine Natur.**) Zum Gegengewicht dienen drei besondere Tugenden, welche aus der Güte des Charakters stammen, nemlich den Begierden die Mässigung, den Leidenschaften die Tapferkeit, dem Verstande die Klugheit und Allen die Gerechtigkeit, welcher der reinste Zustand heifst.***)

Als verschiedene Zustände der Seele nahm Philon einen verweltlichten Zustand, den Zustand der ersten Menschen, und den Zustand der folgenden Generationen an. Dabei mischte er rationale und mythische Psychologie. Hierüber aber sezt er Folgendes fest: Der unsterbliche Theil der Seele war vor dem sterblichen Theile vorhanden, und ihn (νοῦν) bildete die Gottheit sich selbst oder ihrem Logos völlig ähnlich, oder sie machte ihn zum Ebenbilde (εἰκών, ἀπεικόνισμα, τύπος) des Logos. Dadurch ist der Mensch mit der Gottheit verwandt, wie sein Körper mit der ganzen Natur. Kein Mensch wurde ganz unfähig zum Guten erschaffen, sondern vielmehr mit einer von den Gesezzen der Nothwendigkeit freien Seele, welche nach Willkühr gut und böse handeln kann. — Dennoch nennt Philon auch eine Menge Uebel, welche den Menschen aus Nothwendigkeit (ἐξ ἀνάγκης) angeboren sind, und welche er mildern, obgleich nicht austilgen kann. Dies sind

*) *De Allegor. 3, 71. 73. 82. de migr. p. 389. de ebriet. p. 265.*

**) *De Alleg. III. p. 80. Quid rer. div. p. 516.*

***) *De Allegor. p. 52—54. de Opif. p. 31.*

die Lüste und Begierden.*) Durch die Geburt schien ihm selbst das Sündigen in die Natur verwebt.**)

Der erste Mensch war, wie es scheint, allen seinen Nachkommen an Schönheit, Feinheit und Reinheit des Körpers überlegen; wie seine Seele das schönste Ebenbild des göttlichen Logos und von Leidenschaften nicht geschwächt war.***) In den folgenden Generationen scheint der Mensch theils an der Seele, theils am Körper ausgeartet zu seyn, wie der Magnet seine Anziehungskraft in den fernsten Gliedern verliert. Dennoch blieb uns noch einige Aehnlichkeit mit dem Stammvater, nemlich die Aehnlichkeit der Seele mit der Gottheit.

In Hinsicht der angebornen Uebel gibt es Ausnahmen, nemlich vollkommen göttliche Männer, welche gleich nach der Geburt von der Gottheit unterstüzt werden und durch Natur oder unmittelbar von Gott die Weisheit erhalten. Ein Beispiel hiervon ist Isaak, Moseh.†) — (Hierbei ist die Ansicht merkwürdig, nach welcher das Unnatürliche mit der Geburt eintritt, das höhere Genie vor der Geburt durch die Gottheit verliehen wird).

Die Menschenalter stellte Philon unter genauere Unterschiede, und zeigt dabei tiefe Blicke. Das erste Menschenalter in den ersten sieben

*) *De nom. mut. p.* 1051.

**) *De vita Mosis p.* 675.

***) *De Opif. p.* 31 und 34.

†) *De Alleg. III. p.* 76. *De congr. p.* 429. *De sacrif. Abelii p.* 149. *De agric. p.* 202.

Jahren nach der Geburt begreift eine noch unverdorbene Natur, da die Seele noch ungebildet, und ihr noch nicht der Charakter des Guten oder des Bösen eingeprägt ist. Im zweiten Menschenalter, oder im Knabenalter, beginnt das Böse aus der Seele, ohne Anleitung oder durch Anleitung Andrer, der ersten Lehrer und Erzieher, d. i. durch Aeltern, Wärterinnen und herrschende Sitten.*) Damit nun in der Fruchtbarkeit an Lastern die Seele nicht vernichtet werde, sendet die Gottheit den Menschen ihren Geist, der bei ihnen bleibt, wenn sie sich vom Körper loszureissen streben.**) — Das dritte Menschenalter verlangt Vorübung durch Erlernung (μάθησις) der Vorbereitung zur Philosophie, oder durch Schärfung des Verstandes,***) obgleich niemand so seelenlos (ἄψυχος) ist, dafs er nie den Gedanken des Besten willkührlich oder unwillkührlich fassen sollte, wenn er auch nicht vermag ihn festzuhalten.†) Es erfordert dies Alter aber auch Vorübung durch angestrengte Uebung (ἄσκησις), oder einen anhaltenden Kampf zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, bis die Gottheit dem Guten das Uebergewicht gibt. — In der Periode des hohen Alters belohnt ein stilles Hingeben an die Betrachtung die Tugendhaften, deren Leben in frühern Jahren rein und thätig war.††) — Den Greisen empfahl übrigens

*) *Quis rer. div. haer. p.* 523. vgl. *de congressu. p.* 436.

**) *De Gigant. p.* 291.

***) *Quis rer. div. h. p.* 522.

†) *De somniis p.* 588. 590.

††) *De praemiis p.* 917. *de profugis p.* 454.

Philon eine strenge theoretische Moral, wie er das ächte Alter als εὐβουλία καὶ ϛαθερότης ψυχῆς angab.*)

Die Wanderung in andere Körper scheint er nicht nur als Rükschritt, sondern auch als die Folge einer falschen Anhänglichkeit an den bösen Körper angesehen zu haben.**) Tod war ihm zweierlei, einmal Trennung der Seele vom Körper (τὸ κατὰ τὸ τεθνᾶναι), und dann das Ersterben in Leidenschaften, eine Art ewiger Tod.***)

Die Seele nahm Philon als Substanz an; allein er schwankt bei Bestimmung des Grundstoffes. Bald läfst er sie an der ätherischen, d. i. feurigen Natur Theil nehmen, und versteht unter πνεῦμα θεῖον den ätherischen Theil der menschlichen Seele;†) bald läfst er sie nach Aristoteles mit den Gestirnen geschaffen werden, und verneint ihre Bildung aus Aetherstof.††) Dennoch erkennt er in ihr immer etwas Feines und Göttliches.

Die Materie des sterblichen Theils der Seele (als Lebenskraft) bestand ihm, dem alten Test. gemäfs, aus Blut. Die Materie des Verstandes aber war ihm göttlicher Geist (πνεῦμα θεῖον), oder ein unzertrennlicher Theil der seligen Natur der Gottheit.†††)

*) *Quis rer. div. h. p.* 522. *B.*
**) *De ling. confus. p.* 331.
***) *De praem. p.* 921. *de eo quod det. etc. p.* 180.
†) *De allegor. p.* 90 und *p.* 47. *de opif. p.* 30.
††) *De eo quod deterius. p.* 170—172. *de somniis I. p.* 570—578.
†††) Vgl. *De opif. p.* 33.

Aus der Idealwelt ging ihm die Sinnenwelt hervor. Vor Allem, nahm er an, war der λόγος, von welchem die Gottheit und Menschheit einen doppelten hat, nemlich einen, welcher bei den Urideen, aus denen die Idealwelt entspringt, und einen zweiten, der bei den Nachbildern jener Ideen, bei den sichtbaren Dingen weilt. Der λόγος im Menschen ist entweder ἐνδιάθετος, d. i. das vom Verstande eingeprägte Denken, welcher seinen Siz in der vernünftigen Seele (τὸ ἡγεμονικὸν) hat; oder er ist προφορικὸς, das sich Aeussernde, durch Worte Ausgedrükte, dessen Siz die Sprachwerkzeuge sind und der in Jenem seine Quelle erkennt.*) Wie ein Baumeister, überlegte die Gottheit mehrere Modelle oder Vorbilder der Welt, aus denen sie nach Construirung der Idealwelt (κόσμος νοητὸς) die Sinnliche vollendete, jene zum Vorbild gebrauchend. So ist die Idealwelt oder der Logos das Muster der Sinnenwelt und das erste Product der göttlichen Thätigkeit.**)

So wurde nun die Ewigkeit der Materie aufgegeben, und man liefs sie aus der Gottheit entspringen, indem eine Emanation aus dem unendlichen göttlichen Licht (wie vor Zoroaster) angenommen wurde. Dennoch war die Emanation aus Licht noch etwas Materielles. Der Nuzzen, welcher aber

*) *De vita Mosis III. p.* 672. Vgl. *de immutat. dei. p.* 289.
**) *De Opific. p.* 3— *de ling. confus. p.* 345. Die Bildung jener Ideen nennt er γένεσις, das Bilden ποιεῖν und ἐπεργάζεσθαι. Die Gottheit drükte die Ideen wie Siegel in die Materie unbeschadet ihrer ewigen Natur. *De Monarch. I. p.* 817. B.

aus dieser Lehre hervorging, war, dafs sie abstrahiren lehrte und das Unterordnen übte.

Der göttliche λόγος, welcher Werkzeug bei der Weltschöpfung und Weltregierung ist, bleibt der Lehrer der Menschen;*) wie in der Gottheit die Urquelle aller Weisheit liegt.**)

Philon nahm eine eigne Anschauung im mystischen Sinne an, welche eine durch Enthaltsamkeit und Tugendübung erwerbbare Fertigkeit ausmache. Ihr Besizzer hiefs ein Asket. Die Anschauung der Gottheit lag ihm in einem Zustande der Ekstase und der damit verbundenen Belehrung der Gottheit. — Von vollendeten Menschen oder Geweihten sagt er, dafs sie sowohl schlafend als wachend die Zukunft voraus ahnden.***)

Ueber den Sinn spricht er also: In dem Menschen, τῷ βραχεῖ κόσμῳ, der kleinen Welt, pflanzte der Schöpfer die αἰσθήσεις (d. i. die einzelnen Empfindungen). Eine Jede sezte er wie eine zarte Pflanze in den Körper, das Gehör in das Ohr, das Gesicht in das Auge, den Geruch in die Nase und die übrigen Empfindungen in ihre eigne und angeborene

*) *De profugis p.* 461. *de somniis II. p.* 1142. Die Belehrung der Menschen wird auch dem Geiste der Gottheit (θεοῦ πνεῦμα) zugeschrieben. *De Gigant. p.* 286.

**) πήγη σοφίας *de sacrific. Abel. p.* 141. 148. Die Weisheit erhält bei der Gottheit und bei den Menschen verschiedene Beziehungen nach den Gegenständen, auf die sie gerichtet wird, wie δύναμις ἠθική, πολιτική, *etc. De ebr. p.* 253.

***) *De migr. p.* 417.

Sizze.*) Das Sehen geschieht theils durch die Augen des Körpers, theils durch das Auge der Seele, die Vernunft — die Anschauung.**) Durch die Augen wird das Nahe und Sichtbare aufgefafst, die Vernunft aber sieht auch das Unsichtbare und Zukünftige. Diese Sehkraft der Vernunft, welche scharfsinniger als die des Körpers ist, wird von Manchem durch Sinnlichkeit und Unwissenheit abgestumpft.***) Die Vorstellungen, welche die Seele durch das Sehen erhält, sind φαντασίαι. Da aber der Körper das (innere) Sehen verhindert, so mufs sich die Seele von ihm losreissen und sich den Gegenständen selbst (und auch der intellectuellen Substanz, ja der Gottheit selbst) nähern. — Andre in den Gliedern des Körpers wohnende δυνάμεις liefs der Schöpfer edle Sprösslinge seyn, die Besseren und Vollkommneren, tiefer in dem herrschenden Theile des Menschen. Diese sind νοήσις, κατάληψις, εὐσοχία (Trefkraft), μέλετη, μνήμη, ἕξις, διάθεσις (Stimmung, Neigung), βεβαιότης ἐπιστήμων (Festigkeit des Wissens), τῶν ἀρετῆς ἀπάσης θεωρημάτων ἄληστος ἀνάληψις (das unauslöschliche Auffassen der Grundsäzze jeder Tugend). — Ausser der αἴσθησις besizt die Seele jedes Thiers noch φαντασία und ὁρμή, welche die Pflanze entbehrt. Die αἴσθησις als εἴσθεσις führt die Erscheinungen dem νοῦς zu, und alles, was die Sinne auffassen, wird in dieses allumfassende Magazin (ταμεῖον) niedergelegt. Die φαντασία macht das Bil-

*) *De plantat. Noe. p.* 218. *C.*

**) *De Abr. p.* 358. Die Sinne heissen Trabanten der Vernunft. *de somniis p.* 569. *quod det. etc. p.* 170. *E.*

***) *Leg. ad Caj. init.*

den in der Seele (das Einprägen, τύπωσις); denn was jeder Sinn hineingeführt hat, dem giebt sie, gleich einem Siegelringe, ein eignes Gepräge. Der νοῦς bewahrt das Eingeprägte, bis es die aufreibende, abglättende Vergessenheit verdunkelt. Die ὁρμὴ macht das πάθος aus, welche man als die erste Bewegung der Seele bestimmt, d. i. als das, was das Gepräge eindrükt *). Die Seele nimmt aber als Naturanlage die φαντασία und ὁρμὴ an, von denen diese auch den Unvernünftigen eigen ist, so wie auch die Nichtlebendigen, die Steine, Fertigkeit (ἕξις) besizzen, und die Pflanzen φύσιν erhalten haben, oder eine schon bewegte Fertigkeit, d. i. eine erregte Naturanlage **).

Es zeugt von Philons Natursinn, wenn er behauptet, dafs die Menschen das wirklich Wunderbare nicht achten, weil es gewöhnlich sey, und dafs sie bei dem Ungewöhnlichen um der Neuheit willen staunen, wenn es auch unbedeutend sey ***). Dabei zählt er die Wunder in dem Menschen auf.

Den Verstand der Menschen, namentlich der Weiber, fand er gewöhnlich schwach, da sie nichts Vernünftiges, ausser dem, was in die Sinne fällt, zu fassen vermögen. (Doch nahm er die Julia Livia aus, welche über ihrem Geschlecht stand †).

*) *Pag.* 299. 500.

**) *Pag.* 1091 u. f.

***) *De vita Mosis p.* 635. Vgl. *de leg. p.* 992. 1026.

†) *Legat. ad Cajum* c. 82. *De Temulentia p.* 277. *E.* sagt er:

Die Aufrichtigkeit der Seele, welche bekennt, dafs sie sich nicht auf Scheingüter richten möge und die sie doch einzeln ehrt, findet Philon bewunderungswürdig *). Auch läfst er den selbst verschlossenen Kaiser Caligula sagen: Es ist ein Merkmal eines freien und edlen Gemüths, nichts von dem, was man denkt, zurükzuhalten oder zu verbergen **).

Dafs Philon den Menschen im praktischen Leben beobachtet hatte, bezeugen mehrere treffende Bemerkungen. Er sagt: reizbare und grosse Naturen verstehen sich auf wahrscheinlichen Vorwand und sind erfinderisch ***). — Das Volk oder der Pöbel ist unstät oder unbeständig, in Anschlägen, Worten und Thaten †). — Alle Menschen schüzzen ihre eignen Gewohnheiten, wie vor Allen die Juden, welche von früher Jugend an die Gesezze als göttliche Aussprüche betrachten ††). — Im Unglücke ist der Mensch reich an Worten, daher wir

dem Weibe sei eigen τὸ ἄρρεν πεπεῖσθαι, τὸ ἄρρεν aber der Theil schwächerer und weibischer Seele. Der Natur zu folgen, komme den Männern und einem starken Verstande zu; Allen aber hängen noch weibliche Gewohnheiten an.

*) *De temul. p. m.* 247. 248.

**) *Legat. ad Cajum. c.* 84.

***) *Ibid. c.* 14. M. vgl. seine Charakteristik der Alexandriner als Meister der Verstellungskunst. c. 44.

†) *Ibid. c.* 17.

††) *Ibid. c.* 55. Hierin liegt die Ahndung von der Macht der jugendlichen Eindrücke. Man vgl. c. 68.

dann ausschütten, was Ueberlegung uns eingibt*).

Die Seele, sagt er, erkrankt bei Muth und Hofnungslosigkeit; in der Begierde wird sie geblendet, vorzüglich wenn sich mit Ehrgeiz und Eifersucht grosse Gewalt verbindet **). — Auch werden von ihm Kriterien des Wahnsinns angegeben ***).

Troz seiner Bildung durch Griechen, blieb Philon noch Jude darin, dafs er den Nationalstolz nährte und das israelitische Volk unter den wenigen wahrhaft guten Menschen begrif, welche die Gottheit sich auserwählt habe. Dennoch lafst sich bei ihm auch die Ahndung einer ganz reinen Menschheit auffinden †).

In ihm vereinte sich auf eine psychologisch merkwürdige Weise ein Enthusiast, von platonischer Phantasie und dunkeln Bildern erfüllt, mit einer feinen philosophischen Bildung und einem Zartsinne, welcher die höhern Ansichten nicht zu dem Gemeinen herabwürdigte. Er hing an Bildern, personificirte die Kräfte, und kämpfte mit der Doppelsinnigkeit der Sprache. Ohne Rüksicht auf den Zusammenhang verbindet er das Heterogene. Was ihn bildete, war die griechische alexandrinische Philosophie, auf welche

*) *Legat ad Caj. c.* 50.

**) *Ibid. p.* 11. und *c.* 50. Pathognomische Beobachtungen hierüber s. *c.* 65.

***) *Ibid. c.* 9. *c.* 23.

†) *De praem., p.* 922.

che er sich oftmals beruft. Vieles war bei ihm von den Griechen entlehnt; von dem Pythagoras die Ansicht des Körpers als Grab; von Platon die ἰδέαι der Urtypus der Welt im göttlichen Verstande und Andres. Dies verschmolz er mit der Amphibolie der hebräischen Sprache. Bei aller Kenntnifs der griechischen Weisheit aber konnte er nie die Vorliebe zu seiner Nation und Moseh (was er zum Theil aus seiner frühern Bildung beibehielt) verläugnen. Einseitig urtheilte er über Weiblichkeit, mit Vorliebe für Einsamkeit und bei dem Versuche alle Laster auf Wollust zurükzuführen. Sein hoher Werth aber liegt darin, dafs er tieferer Beobachter war als alle Juden vor ihm; und dadurch gewann er als Psycholog einen grossen Vorschritt. Die Selbstbeobachtung ward in ihm bis zur unmittelbaren Selbstanschauung und Anerkennung des Göttlichen gebracht, in einem Zustande der Exstase, welcher den Mangel des Erwachens herbeiführte. Dieser war oft willkührlich herbeigeführt und durch Fasten, Wachen, Enthaltsamkeit von der Gesellschaft vorbereitet und erfullt von dem Verlangen nach einer bessern Welt.

Es erhob sich Philon auf einen freiern, viel umfassenden Standpunct, indem er die ganze Natur zusammenfafste, von der Pflanze bis zur Geisterwelt, und dann die verschiedenen Menschenalter vollständig darstellte. Der Mensch erschien ihm an sich schwach und klein, aber grofs als eine Welt im Kleinen, und als Beschauer und Werkzeug der Gottheit. Fein analysirte er, wie er dies an den verschiedenen Acten der göttlichen Vernunft darthat. — Den reinen Menschen fand er dadurch, dafs er ihn in Gott

nachwies, da in dem göttlichen Verstande der reinste Entwurf zu dem Menschen lag. So ahndete er ein vor der Geburt eingepflanztes Schema, und gab den angeborenen Individuellen dadurch Werth, dafs er es als ein Ursprüngliches, d. i. Allen im Zustande der Präexistenz Eingepflanztes betrachtete.

Josephos.

Josephos, der jüdische Geschichtschreiber, hatte in einer begünstigenden Lage und unter mannichfaltigen Schiksalen die Vielseitigkeit eines gewandten Weltkenners erlangt. Zu dieser Bildung trug der Umgang mit Philosophen jeder Secte und mit den Einsiedlern, sein Leben in Rom und in Verbindung mit mehrern Kaisern Vieles bei. Er ward Pharisäer und Vertheidiger seiner Nation; unter seinen politischen Geschäften widmete er auch der griechischen Mythologie und Philosophie sein Studium.

Seine Schrift von dem Makkabäern und vorzüglich die Einleitung dazu stellt seine Menschenansicht dar, mehr als seine historischen Werke, in denen er nur wenig pragmatische Bemerkungen vortrug. Bei jener Schrift schwebt ihm als Zwek vor, aus der Erfahrung und Geschichte zu beweisen, dafs die Selbstherrschaft über die Affecten durch ein frommes Nachdenken begründet werde. Er findet den Menschen mit Vernunft und Selbstmacht von Gott ausgerüstet, erfüllt von Affecten und Handlungsweisen. Von Gott, sagt er, wurde die Vernunft zum Führer der innern Sinnesvermögen erhoben und der Vernunft ein Gesez zur Herrschaft verliehen. — Als Affecten nahm er Vergnügen und Schmerz an, in gleicher Beziehung auf Körper und Seele. Dem Vergnügen sezt er die Begierde, dem Schmerze die Furcht voraus, so wie jenem die Freude, diesem die Traurigkeit nach. Als gemeinschaftlichen Affect des Vergnügens und des Schmerzes führt er den Zorn an. Die Begierden, welche theils körperliche theils geistige sind, beherrscht nach ihm, die Vernunft, in der Bezähmung und Zurükwendung von der Lust.

Josephos gelangte durch die Ansichten in der Moral der Stoiker zu einer naturgemässeren Darstellung des subordinirten Systems der Menschenkräfte und stellte mit mehr philosophischer Bestimmtheit die Selbstmacht der nach Gesezzen thätigen Vernunft über die Nothwendigkeit der Begierden und Gewohnheiten des Körpers und der Seele, da er in ihr die Kraft der Selbstbeherrschung fand. Die Seele selbst, welche er als unsterblich bezeichnet, wohnte ihm als ein Theil Gottes und von Gott aufbewahrt im Körper. Zwischen Beiden aber, dem Körper und der Seele, fand er die gröfste Verträglichkeit *).

Dafs mitten unter jenen Schwärmereien sich einzelne bessere Köpfe retten konnten, welche sich mit heiterm Sinne über sie erhoben und den gesunden Menschenverstand ehrten, lehrt Lucians Beispiel. (Er lebte 174. nach Justinus und Galenus). Gewifs ist er eine desto seltnere und selbst psychologisch merkwürdige Erscheinung. Mitten aus seiner Sa-

*) *De bello judaico III.* 85.

tyre drang ein gesunder moralischer Geist und Geschmak. — Apulejus stand nicht so hoch über dem Zeitgeiste. Indefs er die Zauberei durchzog, glaubte er an die Einwirkung der Dämonen auf den Menschen. Vielleicht hatte er sich in den spätern Jahren auch mehr von dem Aberglauben befreit. Eben so verhält sich Plutarchos, in seinen Biographien und moralischen Schriften.

Im Neuplatoniker Alkinoos finden wir wenigstens die Annahme der Unkörperlichkeit der Gottheit. Zugleich aber beginnt hier die ausgebildetste platonische Dämonologie und eine hyperphysische Denkart des Zeitalters. Denken und Erkennen werden verwechselt; die Vernunft phantasirt.

Jezt, da durch die gegebenen theologischen Systeme die Vernunft mit ihrer Thätigkeit gleichsam verabschiedet war, schuf die Phantasie und die veränderte Lebensart aus den gegebenen Stoffen neue Menschen, d. i. Geister, die den Geistern in der Theologie ziemlich ähnlich sahen. Doch vergeistigte man dadurch die zum Theil materiell gewordene Psychologie. Es war Schwärmerei der Neuplatoniker, die Erscheinung der Seele durch Dämonen zu erklären, Einige nahmen ein nächstes Organ der Seele (ὄχημα) an. Wie viel konnte sich aber wohl jezt die Psychologie versprechen, wo vom Morgenlande her eine Reihe Wunder kam und der Wunderglaube fast alles Natürliche übersehen hiefs! Das Schädlichste für die Psychologie war, dafs man jezt von der Denkbarkeit einer Sache auf ihre Wirklichkeit schlofs.

Aerzte.

Archigenes (97 nach Chr.) ein Arzt, nahm blos die Meinung der Stoiker von dem Siz der Seele im Herzen an. Eben so hatte die eklektische Methode Aretaeus gewählt (81 nach Chr.). Die Spuren des pneumatischen Systems zeigen sich in ihm, da er 3 Bestandtheile des Körpers annimmt: feste, flüssige und Geister. Wie Aristoteles, läfst er das Pneuma aus den Lungen zum Herzen (Siz der Seele) gezogen werden.

Claud. Galenus aus Pergamus (geb. 131. n. Chr., gest. in einem hohen Alter in Rom), war noch mehr Philosoph und Gelehrter als Hippokrates, ja ein Vielwisser ohne Gleichen, ging zu Hippokrates zurük und suchte ihn mit Platon und Aristoteles zu vereinigen. Doch war er eitel genug, zu sagen, Hippokrates habe die Bahn gebrochen, doch Er habe sie geebnet*). Ob er gleich eine Zeitlang in Alexandrien lebte und Eklektiker wurde, so blieb er doch frei von der mystischen Schwärmerei der Alexandriner. Davor schüzte ihn sein Studium der Erfahrung und sein praktischer Sinn. Sein gröfstes Verdienst um die Philosophie besteht daher (wie Buhle richtig angab) in der Aufklärung der empirischen Psychologie, und dies zunächst durch Ergründung einer richtigern Theorie der thierischen Verrichtungen des Körpers und der Theorie der Empfindungen. Durch unwidersprechliche anatomische Beweise zeigte dieser Arzt, dafs alle Ner-

*) *S. Nemesius p.* 382. *ed. Matth. Not.* und *p.* 125.

ven, die zur Empfindung dienen, aus dem Gehirne stammen, indefs er die, welche zur Bewegung dienen, aus dem Rückenmark ableitete. Manche Empfindungsnerven werden nach seiner Meinung in ihrem Fortgange bewegende Nerven; Andre dienen auch in ihrem kleinsten Aesten zur Empfindung. Gegen Aristoteles Ansicht vom Gehirne erklärt er, das Gehirn sey wahrscheinlich der Siz der vernünftigen Seele, so wie das Herz der Siz des Muths und des Zorns und die Leber der Siz der Liebe. *) Wie bereits Erasistratos das πνεῦμα ζωϊκὸν von dem πνεῦμα ψυχικὸν unterschied, so unterstüzte Galenus diese Theorie durch noch mehr empirische Data. Das physische Pneuma wird nach ihm in den Gehirnhöhlen gezeugt, und ausgeathmet. Vermöge desselben werden die Geschäfte des im Gehirn wohnenden Seelengeistes vollbracht, und dieser Seelengeist ist das erste und vornehmste Vehikel der Bewegung und Empfindung. Daher sind alle Veränderungen des Gehirns tödtlich, weil dann der Seelengeist verfliegt. Ein Product dieses Seelengeistes macht die Vernunft aus. — Von diesem Seelengeiste unterscheidet er den Lebensgeist, eine flüchtige Flüssigkeit, die durch das Einathmen der Luft unterhalten

*) Uebrigens hielt, was Buhle übersah, Herophilos, der die Gelegenheit menschliche Leichname zu sehen, sogar besser benuzt hatte als Galenus, zuerst (307. vor Chr.) die Nerven für Werkzeuge der Empfindung, und Erasistratos (304. vor Ch.) unterschied schon die Empfindung und das Bewegungsvermögen. — Eben so leitete schon Herophilos den Ursprung der Nerven aus dem Gehirne ab.

wird, welcher bei Thieren das Seelenorgan begreift, und die Ursache der den Menschen und Thieren gemeinschaftlichen Begierden und Leidenschaften ist. Das πνεῦμα läfst er mit dem Blute zum Gehirne gebracht werden, daher es begreiflich sey, wie die Seele mit dem Körper geändert wird, und wie überhaupt alle Vorstellungen blos Resultate der Bestimmungen des Körpers sind.

Galenus begründete übrigens einen richtigen Zweifel bei Dingen, die nicht Gegenstand der Erfahrung sind, und namentlich bei der Natur der menschlichen Seele. Er glaubte über die ἐσίαν der Seele nicht einmal bis zur Wahrscheinlichkeit kommen zu können. Dennoch liefs sich auch dieser Kenner der Natur von dem Geiste des Zeitalters oft zu dem lächerlichsten Aberglauben hinreissen, namentlich zum Glauben an höhere Eingebungen. Er glaubte aber doch an die Macht des Willens über manche, sonst für unwillkührlich gehaltene Muscularbewegungen, z. B. sich durch das Athmen ersticken zu können.

Maximus Tyrius.

Obgleich Maximus Tyrius (ums Jahr 190.) nicht hoch von der menschlichen Natur dachte, so kam er wenigstens auf eine Stufenfolge der Seelen oder vielmehr Geister, von der passibeln und lebenden Pflanze bis zur unpassibeln Gottheit hinauf. Die Dämonen wurden hierbei bestimmter und schärfer als Mittelklasse gedacht. Jene Stufenfolge aber bewies er indessen noch nicht aus der Erfahrung, sondern er suchte sie *a priori* aus den

allgemeinen Eigenschaften Gottes und der Menschen abzuleiten, insofern zwischen den unwandelbaren Unsterblichen und den wandelbaren Sterblichen eine Classe von Wesen fehlte, die von Beiden Etwas hat, also unsterblich ist und doch veränderlich. Er war der Urheber dieses Philosophems von der Stufenleiter der Wesen, dessen Wahrscheinlichkeit die Erfahrung bestätigt, das sich aber aus Begriffen nicht erweisen läfst, ob es gleich für Teleologie und als Princip der Naturgeschichte späterhin gebraucht wurde.

Gnostiker und Manichäer hatten eine beschränkte Ansicht der menschlichen Natur und verdammten die Materie als bös.

Die Emanation war schon in der Ableitung des Lebens aus dem Urstrahl eine feinere; allein noch weiter von physiologischen Erklärungen entfernend was sie in den Ausflüssen des Geistes aus Geist oder in (Plotins) logischer und mit dem Reellen verwechselter Emanation der Begriffe aus Ideen, der eingeschränkteren Vorstellung aus dem Allgemeinen. Doch behandelte man freilich diese logischen Begriffe objectiv als wirkliche Wesen. Da kam aus dem höchsten einfachen Wesen ein höchster Verstand, aus dem Begriffe der Welt überhaupt eine Weltseele, und man gelangte von der Weltseele zu Menschen- und Thierseelen.

Damit hing die theurgische (psychologische) Cur der Krankheiten zusammen. Das Gebet, wie das Bannen der Dämonen und das Heilen war Eins.

Plotinos.

Der Aegyptier Plotinos, (geb. um 205. gest. 270.) in dem sich die transcendente neuplatonische Philosophie am charakteristischsten und systematisch zeigt, gilt als ein mystischer und doch tiefsinniger Vernunftschwärmer. Mitten in Rom war er fastender Eremit und Lehrer, zugleich aber auch streng sittlicher Mensch; in ihm trat Ueberspannung der Phantasie und höchste Abstraction in Verbindung. Seine psychologischen Ansichten und Lehrsäzze sind Folgende:

Entzückung und Enthaltsamkeit ist die Vorbereitung zum Zwek der Philosophie, zur seligsten Anschauung des Einen, höchsten Gottes, dieses absoluten, durch nichts bestimmten, freien Seyns. Jenen Gefühlszustand der Exstase, in der nur Ein Gegenstand alle Vermögen der Seele anzieht und concentrirt, nannte Plotinos Vereinfachung (ἁπλωσιν) der Seele, (eigentlich eine Exaltation der Phantasie, die er mit dem reinen Selbstbewufstseyn verwechselte).

Diese dialektische Philosophie führt die mannichfaltigsten Arten auf Eine Gattung zurük, da Alles sich in Einem Princip vertieft, nemlich in dem realen Seyn, dem kein Vermögen beigelegt werden kann. (Hier trat nun bei Plotinos ein Intellectualisiren aller Erscheinungen ein.)

Das Seelenprincip des Himmels erhält eine Form. Es wohnt in der Materie, die es belebt. Die Weltseele waltet durch die ganze Natur verbreitet und kein Körper ist ohne dieselbe. In ihr liegt die

Quelle des Lebens und der Form der Welt, der unvergänglichen Materie. Die von den ältern Philosophen sogenannte Weltseele war dem Plotinos das Princip der Form und die Quelle der Vernunft. Die Weltseele hat nur innere Empfindung, doch kein Gedächtnifs. Ihr Wesen ist Denken. — Aus dem ersten göttlichen Verstande emanirte zunächst die intellectuale Weltseele, dann die Denk- und Begehrungskraft, das Vermögen der Empfindung und thierischen Ernährung aber aus der Seele der Sinnenwelt. Von einer vollkommenen Seele steigt die Seele zu Andern fort.

Drei Theile werden in dieser Weltseele, welche einander in höhern und niedern Kreisbewegungen einschliessen, enthalten. Der oberste Theil der Seele ist die Vernunft, die sich zunächst um das Gute als das oberste Weltprincip herumbewegt. An diesen besten Theil gränzt der empfindende Theil der Seele, der sich in einem entferntern Kreise um das Weltprincip dreht. Auf ihn folgt der vegetirende Theil der Seele.

Die Pflanzen- und Thierseelen sind von der menschlichen nur dem Grade nach verschieden, nicht aber der Art nach, da sie Alle unkörperlich, untheilbar und unsterblich sind. Die Natur der vernünftigen Seele besteht im Denken, wozu ein äusseres Empfindungsvermögen nicht nothwendig ist, obgleich keine Empfindung ohne körperliche Werkzeuge möglich wird. Empfinden aber heifst, durch den Körper Etwas wahrnehmen.

Die Seelen sind numerisch verschiedene Subjecte nur nach ihrem Stoffe, nicht nach ihrer Form;

denn ohngeachtet ihrer verschiedenen Wirkungen bleiben alle mit der Weltseele Eins und idealisch. Die Weltseele erscheint in jeder einzelnen Seele als dieselbe. Die empirisch verschiedenen Aeusserungen des Seelenwesens aber werden für blosse Modificationen der Weltseele erklärt. Nicht die Seelen erscheinen vielfach, nur die Materie.

Die Seele tritt aus der intellectualen Region in die Region des Sinnlichen und nimmt nur ihren Schatten wahr, den sie zu ihrem Körper umbildet. Durch blosses Denken macht also die Seele auch den Körper, wie ein Mathematiker die Figuren, wirklich.

Das Wesen der Seele selbst ist unmateriell, nicht zusammengesezt; denn sie ist unveränderlich, nimmt nicht zu und ab, wie der Körper. Nur in der Materie hat die Veränderlichkeit des Körpers ihren Grund. Auch mufs die Seele als empfindbares Subject einfach seyn, da jeder Gegenstand nur einfach empfunden wird. Das empfindende Subject kann aber nicht eine empfindende Substanz ausmachen, da mehrere Eindrücke auf ein Wachs verschmelzen würden, das Gedächtnifs getilgt würde. [So früh also schon trat man Bonnet's Gedächtnifseindrücken entgegen.] Diese Geistigkeit der Seele erschien dem Plotinos wenigstens begreiflicher als ihre Körperlichkeit, und dies ist der zweite strengere Spiritualismus nach Platon.

Plotinos war ferner einer der ersten Philosophen, welche an dem Problem der Möglichkeit einer Verbindung und Wechselwirkung zwi-

schen Geist und Körper anstiessen und eine Lösung desselben versuchten. Die Seele ist nur reine Form (sagte er nach Aristoteles), deren Charakter aber Unveränderlichkeit und Unzerstörbarkeit ausmacht. Die Veränderungen, welche sie vom Körper empfängt, sind nur Veränderungen des Körpers, die von der Seele wahrgenommen werden, welche selbst unverändert bleibt. Dennoch nahm er eine gewisse innige Mischung der Seele mit dem Körper an. Auch hier suchte seine Phantasie durch Gleichnisse mit dem Lichte, das alle Körper durchdringt, aufzuklären. Materielle Abdrücke in der Seele, von den Gegenständen empfangen, nahm er nicht an; vielmehr sieht die Seele, nach seiner Annahme, jeden äussern Gegenstand ausser ihr; sie nimmt die intellectuellen Abbildungen der Gegenstände wahr, welche durch Einwirkung der Objecte auf die Organe entstehen.

Plotinos unterschied nicht gehörig, was der Erfahrung und was der reinen Vernunft gehörte. Ferner nicht, was in einer Thatsache Täuschung war und was es nicht war. Er ahndete nicht die praktische Natur der Seele und hofte doch auch Vieles begreiflich machen zu können, bei dem es unmöglich ist. Er verwechselte die logische Entwiklung von Begriffen aus einem Höheren mit der realen Entwiklung der Substanzen aus einem Urwesen. Dennoch dachte er die Seele reiner und bot den mechanischen Theorien die Spizze.

Das Vermögen durch Gegenstände afficirt zu werden hat, nach ihm, theils Beziehung zum

Körper und in sofern ist es theilbar, körperlich, empfindbar; theils Beziehung zur Seele, und insofern ist es untheilbar, und blos denkbar. An sich hat es aber keine Theile.

Das Gefühlsvermögen war ihm der Siz der Begierden; eine Begierde aber werde erst dadurch zur Begierde, dafs wir sie als eine solche empfinden. Die Seele selbst als unveränderliche Substanz schien ihm keines Leidens fähig.

Die Begierden nennt er zum Theil körperliche, welche blos dem Körper angehören und vorzüglich in der Leber ihren Siz haben (die bei der thierischen Vegetation am geschäftigsten ist). Doch weifst er den Ursprung des Zorns in der Galle, deren Maafs die Geneigtheit zu ihm bestimmt, an. Diese sinnlichen Begierden gehören zur vernünftigen Seele. Andre Bestrebungen entstehen aus der vernünftigen Seele, die jedoch auch jene wahrnimmt.

Das Gedächtnifs, sagt er, kann nicht auf zurükbleibenden Spuren von Eindrücken beruhen, denn sonst würde uns die Erinnerung weit leichter werden, und ein Besinnen sogar unnöthig seyn, oder das Gedächtnifs müfste, bei der unaufhörlichen Veränderung des Körpers, mit dem Körper verloren gehen. Nun sezt das Gedächtnifs eine Succession voraus, welche dem reinen, wandelbaren Vernunftsubjecte nicht zukommen kann. Das Gedächtnifs mufs also seinen Grund in einer besondren Seelenkraft haben, und dies ist die Einbildungskraft. Vermittelst derselben wird die Empfindung zum Bilde, und dieses Bild bleibt in der Seele. Ist die Em-

pfindung schwach und rasch, so ist auch die Dauer des Bildes kurz. Nur diejenigen Producte der Denkthätigkeit gelangen zum Bewufstseyn, bei denen die Einbildungskraft mitwirkt, die also auch hier Grund des Gedächtnisses ist. Dennoch liefs Plotinos das stärkere oder schwächere Gedächtnifs nicht blos von der Seelenthätigkeit, sondern auch von der verschiedenen Beschaffenheit des Körpers abhängen.

Plotinos nahm bereits ein Seelenorgan an und es galt ihm als der Seele beständig zugehörig, zugleich aber als Empfindung der neuern Platoniker. S. *Plot. Ennead. IV. L.* 2. 3. Die Modification der Organe war ihm Empfindung.

In der göttlichen Seele nahm er schon Gedanken ohne Bewufstseyn an (wie nachher Des Cartes und Leibniz). Ueberhaupt aber scheinen Begehrungsvermögen, Verstand, Einbildungskraft und Simlichkeit die Stufen der Seelenvermögen gewesen zu seyn, nach denen er selbst die Stufenfolge der Welten festsezte. Daher mufste auch die Seele beim Aufsteigen zur Anschauung Gottes diese Stufenfolge durchlaufen *).

Porphyrios.

Porphyrios, Plotinos Schüler (geb. 233. zu Tyrus) und wie sein Lehrer von feuriger Phantasie, erklärte gegen Jenen das thierische und menschliche Seelenwesen für identisch. Die Thiere,

*) Bergers Geschichte der Religionsphilosophie. S. 332.

nahm er an, haben Sprache wie die Menschen, freilich die ihrige; daher aber mufs ihnen auch Vernunft zukommen. So fand er in den Menschen und den Thieren einerlei und ähnliche Sinne, Begierden, Krankheiten, ja dafs die Thiere oft eine grössere Klugheit als die Menschen verrathen.*)

Die Verbindung der Seele mit dem Körper war ihm ein blosses Verhältnifs (σχέσις), welches durch die niedern Seelenkräfte in Thätigkeit kommt, obgleich die Seele zu ihrer Wirksamkeit keiner körperlichen Berührung bedarf. — Die Ahndungen leitete er von den Dämonen ab.

Jamblichos.

Jamblichos (lebte 310.) schrieb περὶ ψυχῆς, wie sein Lehrer Porphyrios. Diese Schrift ging verloren, doch sind viele Bruchstücke daraus beim *Stobaeos. Eclog. I. cap. LII. de anima p.* 790. 858. *etc. Heeren.* Gröfstentheils historisch referirend 1) handelt er von der Seele und ihren Kräften; 2) von ihrer Herablassung in den Körper und ihrer Erlösung, Reinigung, Vergeltung.

*) Er schrieb 1) von den Kräften der Seele. Der Anfang dieses Werks ist von *Stobaeos Eclog. p.* 826. *Sq. Heeren* erhalten. Dort werden die Meinungen mehrerer älteren Philosophen aufgeführt. 2) περὶ ψυχῆς. Hier handelt er vorzüglich von der Unsterblichkeit, nach Platon und gegen Aristoteles. Viele Auszüge daraus hat Eusebius. 3) περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, d. i. von der Freiheit des Willens. *Stobae. Eth. Serm. p.* 366. 378. *etc.*

Julianos.

Kaiser Julianus war bei allem theurgischen Aberglauben doch Feind der Sophistik und sprach für Ausbildung des gesunden Verstandes. Auf seinen Zügen bemerkte er sorgfaltig den auffallenden Unterschied der Fähigkeiten der Nationen, die er von dem Geiste der Religion der Aegypter, Gallier, Germanen, Griechen und Römer abzog. In der Rede wider die ungeschikten Cyniker zeigte er, dafs es nur Eine Philosophie gebe, deren Grundsaz Erkenntnifs unsrer selbst, deren Zwek aber Aehnlichkeit mit den Göttern sey.

Proklos.

Proklos (geb. 410. gest. 485.) konnte in seinem Neuplatonismus, den er bis zum Unsinne trieb, nicht freie Umsicht gewinnen. Er verfolgte eifrig die Visionen in Träumen, und konnte eine Manie, welche von einem Dämon herrührte, für besser achten als den Menschenverstand.

Christliche Philosophen. — Kirchenväter.

Die Kirchenväter, durch falsche Ansicht mancher frühern philosophischen Systeme, so wie mancher Schriftstellen verleitet, erklärten die Seele ziemlich materialistisch. Anders aber verhalten sich die griechisch-morgenländischen, und anders die lateinisch-africanischen Kirchenväter, da bei jenen die Menschenwürde anerkannt wurde. Die reinere Gnosis war ihnen gleichsam das, was die Seelenreinigung des Pythagoras und

und Platon war. — Bei den ersten Kirchenvätern steht die Seele, wenigstens ihr geistigerer Theil, als freiwählender ziemlich hoch über den gebrechlichen Körper. Doch ist sie eben nicht sehr unkörperlich, vielmehr nicht minder substantiös als die Gottheit selbst. Theodoret glaubte sogar, die Seele in einiger Rüksicht ein σῶμα nennen zu müssen. *)

Die eigentliche kirchliche Psychologie bildete sich nicht sogleich und fast erst mit Augustinus. Vor der, doch mifsverstandenen, Bibel, in der noch Wunder galten, konnte keine reine (aus blosser Erfahrung geschöpfte) Psychologie aufkommen, nicht einmal eine, wie in Homers Zeitalter. Man mischte in die ohnehin schon zusammengesezte Philosophie noch biblische Bruchstücke ein, und so war es nicht einmal rein biblische Psychologie. Die Ingredientien der kirchlichen Psychologie waren gröfstentheils aristotelisch.

Späterhin wurde daraus eine Schulpsychologie, wodurch sie noch mehr zum stehenden Buchstaben wurde und von der Lebensphilosophie immer weiter abwich. Dazu kam das von Arnobius und Augustinus eingeleitete und besonders seit dem 14. Jahrhundert zunehmende Mifstrauen gegen die Vernunft und selbst die Sache der Religion, woraus zwar für die Psychologie ebenfalls der Gewinn erfolgte, dafs man einsah, es lasse sich über die Naturgränzen der menschlichen Seele hinaus im Reiche des Uebersinnlichen nichts willkührliches festsezzen und vermuthen, aber auch der Nachtheil,

*) Vgl. *Beckii Commentarii histor. decret. rel. christ. p.* 345.

dafs man die Menschenkräfte selbst gering zu schäzzen anfing, und nun auch desto weniger das Können des Menschen zu beobachten und abzuwägen werth hielt.

In den frühern Vätern findet man noch oft eine sehr interessante Verbindung griechischer Philosophen mit psychologischen Bibelstellen, wie es schon in Philon und Josephos begann.

Zuerst von den morgenländischen Kirchenvätern.

Justinos, der Märtyrer (geb. im J. 89.) suchte die Nothwendigkeit des Daseyns sowohl der Seele für den Körper, als auch der unkörperlichen Geister für die Welt zu beweisen. Ohne Seele, sagte er, kann der Körper nicht leben und empfinden, und er bedarf hierzu der Seele nothwendig; die Seele hingegen kann ohne den Körper bestehen und wirken, und ist also wesentlich vom Körper verschieden.

Die Seele, lehrte er ferner, kann ihre Aufmerksamkeit abziehen und dadurch die Eindrücke des Körpers nicht empfinden. Sie kann sich ganz in sich selbst zurükziehen, und sich in ihrem körperlichen Daseyn gänzlich vergessen, sich ihrer einzig in ihrem geistigen Daseyn bewufst werden. Die Seele verhindert durch Gegenwirkung, dafs der Körper auf sie wirke, und so kann Form auch von ihm unabhängig wirken und eine selbstständige Substanz seyn.

Diese von Justinos aufgestellten Säzze behielt man noch später in der Psychologie bei, so wie namentlich die Behauptung, dafs Vernunft nicht eine Eigenschaft der organisirten Materie des Körpers

seyn könne. Ein absolut intelligibles Bewufstseyn, ohne alles Bewufstseyn des körperlichen Zustandes konnte Justinos nicht darthun, da er vielmehr einen Grad festsezte, bis auf welchen die Seele sich von den Eindrücken des äussern Sinnes losmachen kann, wenn jene nicht zu stark sind, und da er wohl zugab, dafs eine gänzliche Entfernung der Seele vom Körper nicht möglich sey, indem jene auch zu dem abgezogensten intelligibeln Bewufstseyn des innern Sinnes bedarf.

Tatianos, Justinos Schüler, behauptete eine Emanation aus Gott, mit welchem die Seele verwandt sey. Namentlich geschah ihm dieser Ausflufs aus der δυνάμει τοῦ λόγου. In dieser Hinsicht nennt er die Seele Licht, insofern sie aber mit der Materie zusammenhängt, Finsternifs.

Irenäos stellte den freien Saz auf: Alle Menschen sind von einerlei Natur, und fähig, das Gute zu wirken und zu behaupten; sie haben freien Willen, bedürfen aber bei ihrer Vergefslichkeit des guten Raths.*)

Bei Clemens, dem Alexandriner, finden wir eine bestimmte Erklärung gegen die Erbsünde.**) Er fafste überhaupt den Menschen von der guten Seite auf.

Origenes ward berühmt durch sein Dogma von der Präexistenz der Seele vor dem Körper, was er mit Platon annahm, und von Epiphanias zur

*) Vgl. Schröckhs Kirchengeschichte Th. III. S. 226. f.

**) Vgl. Schröckh a. a. O. Th. III. S. 268.

Kezzerei gemacht wurde.*) Er nahm Grade der Seelenreinheit an. Wenn wir einst, sagte er, nicht mehr Körper, ja nicht einmal mehr Seele seyn werden, sondern vollendete Empfindung und Verstand, dann werden wir die, für die Gegenstände der Vernunft unmittelbaren, Ideen anschauen. Auch er sprach von der Weltseele und behauptete βαθμοὺς τῶν ψυχῶν καὶ ἀνάβασεις καὶ καταβάσεις.**) Uebrigens war er Gegner der Erbsünde.***)

Athanasios (gest. 373.) kam nie mit sich und seiner ψυχὴ ins Reine, doch unterschied er, und nahm an, das πνεῦμα, was Gott dem Menschen einhauchte, sey nicht die Seele, sondern es sey erst der Schöpfer der Seele vorhanden gewesen; denn wäre die ψυχὴ aus Gottes Wesen abgeleitet, so würde sie nicht so veränderlich, nicht bald verständig, bald thörigt seyn.†) Er berief sich auf die Empfindung eines Jeden, dafs seine Seele von den Sinnen unterschieden und dem sterblichen Körper in den Thieren, welche unvernünftig heissen, nicht gleich sey. Uebrigens zeigt er in Allem wenig Scharfsinn.

Makarios (gest. 391.) dachte hoch von der Seele. Man vgl. s. *Homil.* 46. *p.* 577. u. f.

Cyrillus Hierosolymit. behauptete die Freiheit der Seele, selbst der sündigenden, obgleich der Teufel Böses eingeben könne. Alle Seelen, sagte er, sind einander gleich, die der Männer und Weiber, der Sündigenden und Tugendhaften. Auch ist der Körper nicht zu tadeln, denn nicht er, sondern die Seele sündiget.

*) Auch Hieronymus schrieb im Jahr 397. *epistolam ad Pamachium adversus haereses.*

**) *Origin. Philocal. c.* 20. *p.* 144. *Paris.*

***) Vgl. *Origen. l. l. p* 264.

†) *De Definit. T. II. p.* 61.

Gregorios.

Gregorios, Bischof zu Nyssa, (372.) schrieb eine Anthropologie, περὶ Φυσέως ἀνθρώπου.*) Nicht lange nach 379. und also wahrscheinlich vor Nemesios, welcher Manches von ihm entlehnte, schrieb er an seinen jüngsten Bruder Petrus ein Buch: περὶ κατασκευῆς (d. i. Einrichtung, Schöpfung) ἀνθρώπου *p.* 44—138. *T.* 1. *Opp.* Dort lehrte er, dafs die Natur des Menschen vortreflicher sey als alle andre Geschöpfe, dafs dessen Seele eine königliche Würde empfange, worin das göttliche Ebenbild zu sezzen sey. Zur Widerlegung der kezzerischen Anomoeer sagte er, dafs man Gott, dessen Bild nur der Mensch sey, nicht mehrere (menschliche) Kräfte beilegen dürfe. Der Mensch trete wehrlos auf die Welt, um genöthigt zu werden, sich der Thiere zu bedienen, sie zu beherrschen, statt sie aufzureiben. Sein aufwärts gerichtetes Gesicht sei charakteristisch. — Drei Theile des Menschen, den wechselnden, den empfindenden und den vernünftigen, findet er bereits in der Schöp-

*) Melanchthon in d. ersten Abschnitt *de anima p.* 3. sagt *Gregorius Nissenus, Baselii frater, librum de anima scripsit, qui adhuc extat, in quo nostro more potentias discernit et earum officia distribuit.* — Das Buch *de anima* des Gregorios, schreibt man zum Theil dem Nemesios zu.

fungsgeschichte, und in Matth. 22, 37. 1 Thess. 5, 23. Der Verstand ist ihm nicht in besondern Gliedern des Körpers eingeschlossen (wie auch Nemesios annahm), und handelt durch die Sinne. Er stellt die Ursachen des Lachens, des Schlafs, der Träume auf. Von der Verbindung der Seele mit dem Körper läugnet er, dafs sie begreiflich gemacht werden könne. Er findet es für den Menschen erniedrigend, dafs ihm einige Philosophen eine kleine Welt genannt hätten, weil er aus denselben Elementen, wie die Welt, zusammengesezt sey; denn dasselbe lasse sich auch von der Mücke und Maus sagen. — In der Urschöpfung des Menschen nach dem göttlichen Bilde gab es noch keine Geschlechter. Gott theilte dies Bild nachher in Mann und Weib, welches freilich eine Verwandtschaft mit der unvernünftigen Natur zeigt, da Gott voraus sah, wohin die freie Wahl den Menschen führen werde. Der Unterschied der Geschlechter ist in den geschaffenen Menschen erst nachher hinzugekommen; denn Gott schuf nicht einen einzigen Menschen, sondern das ganze menschliche Geschlecht. Sowohl der damals geschaffene Mensch, als auch der am Ende der Welt geborne tragen auf gleiche Art das göttliche Bild an sich. Die Menschen würden sich auch ohne Ehe haben fortpflanzen können, wenn sie nicht gesündigt hätten; nach ihrem Falle aber mufste ihnen Gott freilich eine thierische Fortpflanzung ertheilen. Aus dieser Verwandtschaft mit den Thieren sind dann die Leidenschaften des Menschen entstanden, wodurch das in ihnen noch vorhandene Bild Gottes verdunkelt wird.

Uebrigens kann das Böse das Gute nicht ganz überwältigen; die beständige Bewegung unsrer Natur wird vielmehr endlich wieder auf den guten Weg zurükkehren, wenn sie an das Ziel des Bösen gekommen seyn wird.

Seele und Körper, sagte er (S. 26.), beginnen und wachsen mit einander zugleich; die Seele erbaut sich aus der vorliegenden Materie ein bequemes Wohnhaus. Unveränderlich bewahrt die Seele die erzeugten Vorstellungen und wird auch einst das Kennzeichen der von ihr umfafsten Gegenstände nicht verlieren.

Gregorios ahndete die Doppelnatur im Menschen, wie man in dem Obigen die Hindeutung auf eine ursprüngliche Geschlechtslosigkeit erkennen kann. Ueberhaupt aber zeigt er sich als Naturkundiger, wenn er auch vielfache Hypothesen aufstellt. Sein Vorgänger war oft Origenes, von dem er jedoch weder die platonische Meinung von der Präexistenz der Seele, noch die von dem früheren Daseyn des Körpers vor der Seele annahm.

Nach 379., im Todesjahr des Basilios des Gr. schrieb Gregorios sein Gespräch von der Seele und Auferstehung (*Opp. T. III. p.* 181—266.). Durch mehrere physische, medicinische und wissenschaftliche Beobachtungen wird darin die Seele in ihrer Thätigkeit als ein gebornes, lebendiges, verständiges Wesen beschrieben, welches dem, mit sinnlichen Werkzeugen versehenen Körper das lebende, und empfindende Vermögen einflöfst. In der kleinen Welt, dem Menschen, sagt er, kom-

men wir eben sowohl durch unsre Sinne auf die Spuren eines unsichtbaren Regierers, als in der grossen Welt. Da die Seele nicht materiell seyn kann, so ist sie Gott ähnlich. Wesentlich aber kann der platonische θυμὸς (Zorn) in ihr nicht seyn, eine thierische Bewegung, welche die Vernunft lenkt.

Die Seele ist keineswegs nothwendig böse, sagt er an einem andern Orte, (S. 101.) sondern verschliefst vermöge ihres freien Willens die Augen zum Guten. Dafs sich nicht alle Wirkungen der Seele auf Einmal [im Kinde] zeigen, verdient so wenig als bei einem Saamenkorn Verwunderung.

In der besondern Abhandlung περὶ ψυχῆς (*Opp. T.* 2. *p.* 90—113.) prüft er nicht ohne Belesenheit und Scharfsinn die Meinungen der griechischen Philosophen, auch einiger christlichen Kezzer, über die Seele. Manches darin ist aus Büchern genommen, die nicht mehr vorhanden sind. Aus einer Aeusserung des Porphyrios wird [wie es Nemesios that] gegen diesen geschlossen auf seine Bestätigung der Vereinigung des Sohnes der Gottheit mit der menschlichen Natur. — Eine andre Abhandlung: Was es heisse: zum Bilde Gottes, das ihm gleich sey, sagt er (*Opp. T.* 2. *p.* 22—54.): Die Gottheit hat den Menschen gleichsam als eine vermischte Welt aus zwei Welten, der unkörperlichen oder unsterblichen, und der materiellen oder sichtbaren, zu seinem Bilde geschaffen. — Die Seele regiert den Leib, wie Gott die Welt, und sie ist ungezeugt. Im Menschen wohnt die Fülle der Gottheit nicht physisch, sondern typisch.

In dem kanonischen Schreiben an den Bischof Letojos (*Opp. T.* 2. *p.* 114—123.) leitet er den Quell alles Sittlichen aus den drei Hauptbewegungen der Seele ab, welche er τὸ λογικὸν, τὸ ἐπιθυμητικὸν und τὸ θυμοειδὲς (der zornige Trieb) bezeichnet. Hierin aber finden wir schon eine Begründung der Moral auf die drei Gemüthskräfte, wie sie in neuerer Zeit unternommen worden ist. Jede der drei Gemüthskräfte erzeugt nach Gregorios besondere Sünden.

Nemesios.

Nemesios, der erste christliche Bischof in der neuen Kirche zu Emisa in Phönicien, lebte um das Ende des vierten Jahrhunderts. Sein Zeitalter bestimmt sich vorzüglich dadurch, dafs er gegen den Kezzer Eunomios sprach,*) wider welchen sowohl Basilios als auch die beiden Gregore im vierten Jahrhunderte schrieben. Ihm zeichnet ein nüchterner Sinn aus, und er steht über seinen christlichen Zeitgenossen. Er schrieb die erste eigentliche Anthropologie, eine praktische Beschreibung der Menschennatur, unter dem Titel: Περὶ φύσεως ἀνθρώπου (*edit. Mathaei, Hal.* 1802. 8.). Diese Schrift ist, wie wir sie jezt besizzen, nicht vollständig, vielmehr fehlt grade der specielle Theil, welcher die Schöpfung im Einzelnen durchging. Nemesios war mit der griechischen Philosophie bekannt und verrieth mehr gründliche Einsicht in dieselbe, so wie in die Naturgeschichte, als man

*) Man vgl. Nemes. Schrift p. 104.

sonst in seinem Zeitalter findet. Ein bündiger, daher äusserst verständlicher, ein zierlicher, zuweilen sogar beredter Vortrag ist ihm eigen, und was ihm Neuheit (die ihm Tiedemann absprach) gibt, zeigt sich in der freien Auffassung des Ganzen, in der Unbefangenheit der Wahl und Prüfung, in der Klarheit der Darstellung. Selbstdenkend prüft er zuweilen die älteren philosophischen Lehrsäzze geschikt,*) und benuzt sie zur Erläuterung biblischer und theologischer Säzze. Im Ganzen neigt er sich der alexandrinischen Philosophie zu, doch unterscheidet er wohl die Meinung des Platon und Aristoteles, und erklärt sich meistens für die Platoniker und gegen Aristoteles und die Stoiker. Wichtig kann es schon heissen, dafs in jener Zeit ein Bischof den Menschen mit solchem Interesse zur Betrachtung zog. Voll Bewunderung der Vorzüge des Menschen fürchtet er einmal (p. 65.), dafs man glauben möchte, er habe eine Lobrede auf den Menschen geschrieben, da er doch nur seine Natur aus einander sezzen wollte. Bemerkenswerth sind seine physischen und medicinischen Kenntnisse, da er Galenos Schriften kannte und ihren Verfasser θαυμάσιον ἰατρὸν nennt. Von seiner Schrift sagt er (p. 60.): Er könne sich in ihr nur auf das Wichtigste beschränken, da z. B. die Thierbeschreibung ein eignes Werk erfordere. Vom Körper wolle er nur in einem kurzen Entwurfe handeln, da hierbei auf

*) Im Platon fand er manche Beweise für Unsterblichkeit zu spizfindig, und dies mit Recht. Vgl. p. 124. Widersprüche gegen andre Behauptungen Platons S. p. 129. — Aus dem Phädon schöpfte er unmittelbar.

Aristoteles Naturgeschichte zu verweisen sey. Alle schwierige, spizfindige und trokne Untersuchungen suche er zu übergehen (p. 118.), und wolle praktische Folgerungen für Tugend und Religiosität anreihen.

Seine Schrift ist zu wichtig, als dafs nicht eine nähere Darlegung von seinen wichtigsten Ansichten und Lehrsäzzen hier ihren Plaz finden sollte.*) In dem ersten Abschnitte handelt er von der Natur des Menschen überhaupt (p. 36—66.). Hier bemerkt er vorzüglich das Unterscheidende des Menschen von den Thieren. Er beginnt damit, dafs viele wakre Männer die Meinung gehabt, der Mensch sey aus einer vernünftigen Seele und einem Körper aufs beste und so gut gebildet, dafs es keine andre Zusammensezzung geben könnte. Nur sey man darüber verschiedener Meinung, ob der νοῦς zur ψυχὴ erst gekommen und sie verständig gemacht habe, oder ob die Seele ihrer Natur nach und von sich selbst τὸ νοερὸν besizze. — Mit den Unbeseelten (ἀψυχοῖς), fährt er fort, hat der Mensch gemein den Körper, und die Mischung der vier Elemente, aus denen der Körper besteht und mit denen er die Eigenschaften der Veränderung und Theilbarkeit theilt; mit den Pflanzen die ernährende und zeugende Kraft; mit den Unvernünftigen (ἀλόγοις) nicht nur Jenes, sondern auch die Gemüthsbewegungen, die Kraft zu athmen und zu empfinden, und den θυμὸς (vgl. S. 55.). Mit den unkörperlichen

*) Sprengel in seiner Gesch. der Med. Th. II. S. 263. sprach mit zu weniger Achtung von N. und nennt seine Philosophie halb peripatetisch [vielmehr platonisch] und halb [?] eklektisch.

und unvernünftigen Naturen ist er durch das λογικὸν verbunden; er unterscheidet und denkt und übt Tugend und die höchste derselben, die Frömmigkeit (εὐσεβείαν). (Daher ahndete Nemesios schon Religiosität als Menschencharakter). Verschiedene Naturen (φύσεις) verband so der Urheber zu Einer, woraus die Einheit des Urhebers des Ganzen erhellt. Von dem Steine bis zum Menschen ist eines von dem andern immer wenig verschieden (p. 40.) und unter Allen Ein Band. (Hier bemerke man die Abstufung). Gott ging allmälig und gehörig von den Pflanzen zu den Thieren, also in leisen Uebergängen fort. So kam der Demiurg, indem er theilweise mehr Sinne und mehr Fortbewegung im Gehen gab, zu den vollkommnern Thieren, welche alle Sinne haben und weit fortgehen können. Doch ertheilte er vorher auch den andern Lebendigen gewisse natürliche Klugheit und Fertigkeiten zu ihrer Erhaltung, so dafs sie den Vernünftigen nahe schienen. Eben so findet man einen Fortgang in den Tönen, aus dem einfachen Geschrei der Pferde allmälig zu dem mannichfaltigen der Raben, bis zur vollkommnen Menschensprache, welche durch Verstand und Vernunft gebildet ist (p. 43.). Der Mensch wurde zulezt geschaffen, da er an die Gränzen der unvernünftigen und vernünftigen Natur gesezt wurde, und er kann dem Körper nach als thierischer Mensch leben, oder ein himmlischer im göttlichen Leben werden.

Im Anfang der Welt waren die Kräfte der Natur rein und unverdorben, am wirksamsten. (p. 47.) Gott

wollte nicht, dafs der Mensch seine eigne Natur kannte vor seiner Vollendung, damit er nicht, sich als vieler Dinge bedürftig erkennend, den körperlichen Nothwendigkeiten zu viel Sorge weihte. Daher liefs er ihn nicht vom Baum das Erkenntnifs nehmen. Doch als er nicht gehorchte und sich selbst erkannte, fühlte er das körperliche Bedürfnifs der Bedeckung; denn der Mensch allein hat von Natur keine zureichende Bedeckung (p. 51.). Vorher hatte Gott ihn so geschaffen, dafs er nicht bei sich und in Unwissenheit über sich selbst war. (Hier fand N. also noch nicht gewektes Bewufstseyn, Bewufstlosigkeit, aus der der Mensch sich willkührlich rifs.)

Alle Thiere übertrift der Mensch durch die Betastung. — In dem Thiere ist keine Wissenschaft und keine Tugend (p. 118.); der Mensch allein ist von Natur ein geselliges und bürgerliches Geschöpf, denn einer ist sich nicht für Alles selbst genug (p. 52.). Der Mensch allein hat sogar unter allen Vernünftigen den Vorzug, dafs er durch Reue Vergebung erhält, was man weder von den Dämonen noch Engeln sagen kann (p. 53.). Er allein wird auch unsterblich (p. 55.).

Etwas Eigenthümliches in des Menschen Natur ist das Lachen, das er immer erregen kann. Ferner: die Erlernung der Künste und Wissenschaften, und die zu jenen nöthige Geschiklichkeit. Daher beschreibt man den Menschen als ζῴον λογικὸν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιςήμης δεκτικόν. Der Mensch hat zwar δύναμιν δεκτικὴν καὶ τοῦ νοῦ καὶ τῶν τέχνων (ist empfänglich für Verstand und Kenntnisse),

doch dies durch Uebung. Bewundernswürdig bleibt er, da er Unvernünftiges mit dem Unsterblichen vereint.

Teleologisch, sagt Nemesios (p. 57.): Alles Vernünftige ist um sein selbst willen geschaffen, das Unvernünftige um Andrer willen. Diese Andern aber sind die Menschen, welche vernünftig und des Unvernünftigen bewufst, und daher herrschend über Alles — nemlich durch unrechten Gebrauch, heissen. Von Natur steht das Unvernünftige im Dienste des Vernünftigen. — Einst beherrschte der Mensch die Thiere, weil er sich beherrschte (p. 65.).

Der Mensch wurde μικρὸς κόσμος genannt,*) weil er in der ihm eignen Natur das Bild der gesammten Schöpfung trägt. Seinetwegen ist Alles, da er nach Gottes Form gebildet worden ist. Wie hoch steht der Mensch! Er, der Meere durchschift, den Himmel in Gedanken besteigt, alle Wissenschaften und Künste ordnet, die Abwesenden unterrichtet, das Künftige voraussagt, den Dämonen gebietet! Er, der himmlische Abkömmling! (p. 646-6.)

Nach einer Classification der Meinungen von dem Körperlichen und Unkörperlichen der Seele, hält Nemesios im zweiten Abschnitte für hinreichend, was von Ammonios (des Plotins Lehrer) und von dem Pythagoräer Numenios gegen diejenigen bemerkt worden sey, welche die Seele für

*) Gregor. Nazianc. gebrauchte den Ausdruk μικροκοσμος zuerst, *Orat.* 34. *p.* 553.

einen Körper hielten. Doch geht er die Trugschlüsse der ältern Stoiker und andrer durch, und zeigt sich hier als guter Logiker, der nur aus zugestandenen Erfahrungen schliessen will. Er bemerkt zu Galenos, dafs die Seele nicht in dem Temperamente bestehe, vielmehr dieses besiege (p. 91.). Die Seele, sagt er, ist keine Entelechie, sondern οὐσία αὐτοτελὴς, ἀσώματος, (wie Eunomios nach Platon; — nur tadelt er mit Recht diesen Kezzer, dafs er dazu einen aristotelischen Begrif gemischt habe p. 104.), nicht etwas, welches sein Seyn in etwas Anderm (begründet) hat (p. 124.).

Den noch jungen Kindern ist zwar nur eine unvernünftige Bewegung eigen, dennoch sagen wir, dafs sie eine vernünftige Seele (ψυχὴν λογικὴν) haben, sobald sie wachsend die vernünftige Thätigkeit zeigen (p. 119.). Jedem Körper ist eine angemessene Seele angepafst; daher wohnen in Körpern, welche verschieden sind (nach Galenos) auch verschiedene Seelen.

Die Thiere haben einen eigenthümlichen Instinct; manche erhielten sogar List, wie auch ein Bild der Kunst, oder ein Schatten von Vernunft. Dafs sie aber nicht von Vernunft geleitet werden, zeigt sich, da sie Alles auf dieselbe Art thun. Jeder Wolf ist auf dieselbe Art listig, jeder Affe auf dieselbe Art Nachahmer. Dagegen gibt es tausend menschliche Handlungsweisen; denn das, was vernünftig ist, ist frei und selbstmächtig. Vernunfthandlungen sind bei Andern Andre.*)

*) Schon Tiedemann Th. 3, S. 518. sagt: Dafs die Thiere keine Vernunft haben, bewies Nemes. bündiger als

Nemesios fühlte die Schwierigkeit einer Entscheidung über die Verbindung des Körpers mit der Seele, die er im dritten Abschnitt abhandelt, besonders da durch eine Vereinigung zwei Substanzen ihre Natur verändern. Mit Ammonios nahm er an, dafs die Seele bei der Vereinigung nicht verändert, mit dem Körper nicht vermischt werde (p. 131.). Auch wird die unkörperliche Seele durch keinen Ort eingeschlossen (p. 134.). Ganz durchdringt sie das Ganze, und kein Theil wird von ihr erleuchtet, in dem sie nicht ganz gegenwärtig wäre.*) Wenn es heifst, dafs sie im Körper wäre, so ist das nur in Beziehung zum Köper zu verstehen, nicht vom Ort, sondern nur von einer Hinneigung und dem Verhältnisse derselben. Sie ist so gegenwärtig, wie man sagt: Gott ist in uns. Statt: dort ist sie, sollten wir sagen: dort wirkt sie. Die Seele vermischt sich also nicht mit dem Körper, sondern wirkt nur mit ihm. Ob

vor ihm alle Bekannte damit, dafs in allen ihren Handlungen nichts von Vernunft sichtbar ist. „Sie verbessern nichts, erfinden nichts und behalten stets einerlei Verfahren. Gott hätte den Thieren umsonst Vernunft gegeben, wenn sie sie etwa nicht äusserten.“ Aus dieser Quelle schöpften bis jezt alle Philosophen ihre Beweise gegen die Vernunft der Thiere.

*) Dennoch sagt er Cap. 5. p. 170. dafs jeder Seelenkraft zu ihrer Wirksamkeit ein eigenthümlicher Theil des Körpers als Werkzeug zugetheilt sey. Die Werkzeuge der Seele seyen vorzüglich die vordern Höhlen des Gehirns, die aus ihnen entspringenden Nerven, welche durch den Seelengeist angefeuchtet werden, und der Bau der Sinnwerkzeuge (Also schon wie später Des Cartes).

Ob er sich gleich am Schlusse dieses Abschnitts (p. 144.) gegen den Origenes und dessen Grade der Seelen erklärt, so neigt er sich vorher doch zu dessen oder Platons Lehre von der Präexistenz der Seele.

Die Eintheilung der Seelenkräfte, welcher er aufstellt (p. 171.), unterscheidet τὸ φανταστικὸν, τὸ διανοητικὸν und τὸ μνημονευτικόν. Eine andre Eintheilung (p. 211.) ist in τὸ φυτικὸν, τὸ αἰσθητικὸν und τὸ λογικόν. Dabei nimmt er Gelegenheit von den Trieben, Begierden und Leidenschaften zu handeln. — Dem freien Willen giebt er einen weiten Umfang, und leitet von ihm die ganze sittliche Beschaffenheit her. Nach Cap. 41. werden wir durch unsre eigene Wahl erst böse, sind es aber nicht von Natur.

Seine Physiologie ist mehrentheils aus dem Galenos ausgezogen. Uebrigens konnte (wie Sprengel am a. O. sagt) nur die Leidenschaft der Gegner des Engländers Harvey im 24. Cap. p. 241. eine Spur vom Kreislauf des Bluts finden.

Der Umfang der Schrift ist vielumfassend, und zeugt von einem ächten anthropologischen Ueberblik, welcher sowohl die Seele, (und zwar zuerst), als auch den Körper, sowohl Natur, als auch Freiheit begreift. Sie enthält ungleich mehr als Aristoteles Schrift περὶ ψυχῆς, und beschränkt sich nicht auf das Erkenntnifsvermögen, sondern behandelt auch das Gefühl und das Begehren, ja den Willen. Die Betrachtung über das Verhältnifs der Seele zum Körper ist zwekmässig eingeflochten, wie das Ganze ein freier Geist beseelt.

In Johannes Chrysostomos Schriften liegt manches Interessante und manche Resultate für Menschenkunde, jedoch weniger für allgemeine Psychologie. So enthalten auch die Schriften der spätern Kirchenväter wenig Neues, da sie fast immer den Vorgängern nachsprechen, wie es Isiodoros that, der den Menschen Etwas von Allem seyn liefs. Man vgl. s. *Epist.* 259. *Lib. I. p.* 71.

Unter den abendländischen Kirchenvätern, welche wenig oder keine Kenntnifs der griechischen Philosophie verrathen, sind Folgende der Auszeichnung werth.

Tertullianus (im J. 200.) schrieb ein Werk *de anima*, in welchem er, mit den Stoikern, die Seele körperlich seyn liefs, und es sogar aus biblischen Gründen gegen Platon und Aristoteles erklärte. Er nahm an, die Seele werde zugleich mit dem Körper empfangen, wachse mit ihm und werde mit ihm vervollkommt. Eine eigne Erinnerungskraft in Ansehung des Vergessens besizze sie nicht. Die meisten Träume kommen von den Dämonen, daher sie vorbedeutend seyen; die heiligen und prophetischen von der Gottheit. Einige bilde sich die Seele selbst, die übrigen entstünden aus einer Entzückung, wie er von einer montanistischen Frau erzählt. — Ueberhaupt enthält das Buch viele Meinungen. Von ihm rührt die Meinung von der natürlichen Fortpflanzung der Seele (*per traducem*) her. S. *De anima c. 4. sq. c. 9. c. 22.* Eben so behauptete er vor Augustinus eine gleiche Zeugung und Vererbung der Sünde (*tradux peccati;* daher die Pelagianer den Spottnamen *Traduciani* erfanden) und erwähnt ein *originis vitium* (*c.* 41.). — Noch hatte er 7 Bücher von der Entwiklung für die Montanisten geschrieben.

Cyprianus von Carthago, (258.) behauptete schon, dafs die Seele des Kindes ohne Taufe verloren gehe, und dafs ihm durch dieselbe nicht eigene, aber fremde Sünden vergeben werden. Für diese Meinung benuzte Augustinus vorzüglich Cyprianus Auctorität.

C. Lactantius lieferte in seinem Buche *de opificio dei vel formatione hominis* mehrere gute Bemerkungen über die Seele, über die Sinne und die Würde des Menschen in Vergleichung mit den Thieren. Bei ihm aber finden wir schon die Spuren von Verachtung der Vernunft, wie bei Arnobius.

Hilarius dachte hoch von der Seele und fand in der Natur des Menschen keine Nothwendigkeit zu sündigen, sondern wies sie in den Trieben und der sinnlichen Lust nach. Er behauptete: der Mensch hat Kräfte zum Anfang der Besserung, und diesen mufs er selbst machen.

Philastrius (st. 387.) sammelte die Meinungen der Kezzer, oft aus Epiphanios. In seinem Buche *de Haeresibus* erwähnt er namentlich folgende psychologisch weitläuftig von ihm widerlegte Kezzereien: 1) dafs der Leib des Menschen eher gemacht worden sey als die Seele, und dafs das göttliche Ebenbild nur in jenem gesucht werden müfste; 2) dafs die Seele eine *inspiratio* sey, statt, dafs in sie eine Einblasung geschehe; 3) die pla-

tonische Präexistenz; 4) dafs die Thiere eben sowohl Vernunft haben als die Menschen; 5) dafs die Seelen auf eine natürliche Art fortgepflanzt werden, also auch die Heiden durch natürliche Geburt entstehen, statt, dafs die Seligen täglich durch Christum geschaffen wären; 6) dafs die Seele aus Materie entstanden, statt, aus Nichts geschaffen sey; 7) dafs die Menschen nach den zwölf Thierkreisen, astrologisch, geboren werden; 8) dafs die Seelen der Bösen in böse Geister und Thiere übergehen.

Gewifs lag in diesen Behauptungen viel Unpsychologisches, d. i. Transscendentales, nur stritt man nicht skeptisch, geschweige kritisch, sondern dogmatisch und vertrieb Meinung mit Meinung.

Ambrosius in Mayland fand an Neugebornen überall Sünde. Seine Lehre ging auf Augustinus, seinen Schüler, über.

Augustinus.

Augustinus (384.), ein Mann von rascher Phantasie und bleibendem Wizze, oft tiefsinniger, öfter aber, besonders in verschiedenen Zeiten, inconsequenter Denker, befolgte im Wesentlichen die Grundsäzze der alexandrinischen und namentlich der plotinischen Philosophie. Er suchte sogar einen Frieden zwischen diesen und dem Christenthume zu stiften. Seine Grundsäzze sind nach der Zeit zu unterscheiden. Mit den Alexandrinern behauptete er (388.) die Unkörperlichkeit der Seele, gegen Tertullianus; er brachte jedoch für sie mehrere

neue Beweise vor, mithin auch mehrere Gründe für die Einfachheit der Seele und wider den Materialismus, ob sie gleich nicht zureichend waren. Unter diesen befand sich der Grundsaz: die Seele ist in jedem Theile des Körpers ganz, doch nur der Kraft nach (nicht räumlich) durch ihn ausgebreitet. Auch bei ofnen Sinnen kann die Seele oft nicht empfinden, nicht hören u. s. w. Wir denken und wollen, also leben und sind wir.

Er stellte eine merkwürdige Stufenordnung der Seelenkräfte (noch im Jahr 388.) auf. Die Aeusserung der Seele zeigt sich in sieben Arten, von denen Eine vollkommner ist, als die Andre. Sie sind 1) Körper belebend und ernährend; 2) Empfindung und Zeugung bewirkend; 3) Gedächtnifs, Verstand, Cultur begründend (hiermit beginnt das Eigenthümliche des Menschen); 4) die sinnlichen Bedürfnisse der herrschenden Seele unterordnend (Anfang der Güte); 5) die Würde erhaltend, wo sich die Seele ihres wahren Adels bewufst wird; 6) das Ringen nach der intellectuellen Anschauung; 7) Anschauung der Gottheit selbst, unmittelbare Erleuchtung. — Diese Aufstufung gleicht den Perioden einer Geschichte der Menschheit.

Die von Origenes behauptete Freiheit des Willens liefs Augustinus den Adam und seine Nachkommen durch den Fall verlieren. — Den innern Sinn (des Aristoteles) bemerkte er (schied ihn aber nicht genug von der Apperception überhaupt) und sprach ihn auch den Thieren zu, welchen übrigens die Vernunft fehle. Das Gedächtnifs bedarf, nach ihm, nicht nothwendig der Phantasie, son-

dern kann auch ohne deren Bilder statt haben, da wir uns auch der Gegenstände der Verstandeswelt erinnern. (Eine nicht zuverkennende, schäzbare Analyse!) Ja er erklärte Gedächtnifs, Verstand und Willen für einerlei. — Einbildungskraft war ihm ohne Sinnlichkeit nicht möglich, daher er auch (vielleicht aus eigner Erfahrung) die Einbildungskraft ein Verderben der Seele nannte.

Der Körper war ihm der edleren, herrschenden Seele als Organ untergeordnet. Sie belebt und erhält ihn und wirkt durch ihn. Durch das Bewufstseyn des Widerstrebens von Seiten des Körpers entsteht das Gefühl des Schmerzes in der Seele, so wie die Gefühle aus verschiedenen Reizen des Körpers, welche die Wirksamkeit der Seele spannen, stammen. Uebrigens erklärte Augustinus schon das Seelenorgan für eine *qualitas occulta*, ob er gleich die Philosophen auf den Beitrag der Organisation, wie des Gehirns, zu unsern Vorstellungen hinwies.

Wie er Astrologie und Magie hemmte, so verscheuchte er auch die Weltseele wie die Emanation. Nicht aus der Weltseele leitete er den Ursprung der Seele ab, sondern er liefs sie von Gott aus Nichts erschaffen seyn, alle Seelen aber aus der erstern Seele des Menschen abstammen; wobei er aber die Art und Beschaffenheit der Abstammung nicht zu erörtern wagte, sondern es als einen Saz der Theologie aufstellte. Zwar nahm er das platonische Vordaseyn der Seele vor diesem Leben oder jene Erklärung des Ursprungs der unwandelbaren Ideen nicht an, allein er machte doch die

Wahrheit der menschlichen Erkenntnifs von der Einwirkung des göttlichen Verstandes auf dieselbe abhängig. Daher fand er Schwäche des menschlichen Verstandes und verkannte die menschliche Anlage und Bestimmung.

Pelagius trat in dieser Zeit mit der Meinung auf, dafs die Menschen zuerst nach der Natur, dann unter dem Gesezze, endlich unter der Gnade gelebt haben. Ursprünglich sey der Mensch ohne Tugend, aber auch ohne Laster, und nur das in ihm, was Gott geschaffen habe, bis die Handlung des freien Willens Tugend und Laster erzeuge. Nur die Möglichkeit der Handlung komme von Gott, Wille und Handlung vom Menschen. — Dagegen schrieb Augustinus (418.) und behauptete zu derselben Zeit, dafs Gott weit mehr zur Verdammnifs als zur Gnade bestimmte Menschen geboren werden lasse, dafs die Kinder sündlich durch die Zeugung oder die teuflische Vermischung seyen. Im Jahre 419 oder 420 schrieb er seine Bücher *de anima et ejus origine*, worin er zugleich seine Meinungen von einer göttlichen Prädestination zum ewigen Tode, wie zum ewigen Leben, schon wegen der Erbsünde, vortrug. Dennoch behauptete er früher (388. in s. Buche *de quantitate animae*): eigentlich scheine die Seele alle Künste mit sich gebracht zu haben.

Gegen die Manichäer schrieb er (391.) sein Buch von zwei Seelen, den guten und bösen im Menschen. (*Opp. T. VIII. p. 55.*) Ihm lag das Böse im freien Willen und er selbst gab zu, dafs

die Menschen in ihrer eignen Natur ohne Fehler geschaffen seyen.

So kamen Fragen über die Reinheit der Natur des Menschen zur Sprache, die man bald, mehr bald minder als verdorben erklärte. Jezt erst wurde also die Natur selbst für verworfen angesehn und angeklagt, da man vorher blos die fremde Willkühr des Satans dafür angegeben hatte. Doch erkannte auch Augustinus, dafs die Natur gut sey.

Der Grundsaz von übernatürlichen Gnadenoperationen des Geistes kam durch Augustinus in den Gang und in die Kirche. Alle menschliche Seelenkräfte wurden dadurch ein fremder Besiz. Gegen Pelagius subtilisirte dieser kirchliche Meinungsdespot den freien Willen und die Selbstmacht von dem Menschen weg. — So ward in den Zeiten, wo der Mensch kränkelte, der heilige Geist ihm ein recht wichtiger Arzt, ein bedeutendes Dogma, eine Gottheit.

Kampf zwischen Natur und Gnade verblieb noch im Zeitalter der Scholastiker. Was von Natur noch zurükblieb, war dämonisch, d. h. nicht göttlich, sondern teuflisch. Ausgezogen mufste die Natur werden; das Unwiedergeborne in der natürlichen Erkenntnifs sey Irrthum; dies waren Lehren, welche Viele verwirrten.

In dem verrufensten Dogma von der Erbsünde konnte Augustinus wenigstens das Bedürfnifs der Bestimmung des Ursprünglichen des Menschen ahnden, wie des Natürlichen. Auch lag in seiner Behauptung etwas Wahres, nemlich dafs

das Kind in einem negativen Zustande, in einem Mangel an Fertigkeit begriffen sey. Aber auch, dafs seine natürliche Kraft unzulänglich sey ohne Gnade. — Eine natürliche Beschränkung bei dem frühen Mifsverhältnisse der Kräfte im Kinde wurde vor Augustinus zugegeben, wie von Pelagius unter Einschränkungen.

Als das nächste Beispiel individueller Selbstbeobachtung nach Antoninus sind Augustinus *Confessiones* in 13 Büchern (gegen d. J. 400 geschrieben) zu nennen. Sie sind schon merkwürdig als Selbstgeständnisse eines berühmten Mannes über geheimere Fehler (auch als Gegenstük zu den spätern Bekenntnissen von Rousseau). In Augustinus öffentlicher Beichte an Gott zeigt sich ein eignes Gemisch von asketischer Schwärmerei und Aberglauben, von Scharfsinn und wizzelnder Spizfindigkeit, von sich erhebenden und kleinlichen Gedanken, wie ein Gemisch des Sententiösen und des Redseligen. (Dagegen hatte Rousseau einen tiefern Blik ins Innere der Seele, mehr Achtung der Kinder, und auch eine ungleich bessere Darstellung. Beide suchten indefs eine Herzenserleichterung; Beide sahen die Menschheit mit einem düstern Blik an). Bei Augustinus findet man ein Bekenntnifs der Demuth, indem er dafür sorgen wollte, dafs man keine zu rühmliche Meinung hege; daher seine Erzählungen von seinen sinnlichen Phantasieen. — Von allen seinen Büchern ward keines bereits bei seinem Leben so stark und mit so vielem Beifalle gelesen, als diese, in ihrer Art neuen Bekenntnisse. Durch das lebhaft erregte Gefühl seiner Schwachheit, ward seine Darstellung zu einem Ge-

schwäz; wie er in Uebertreibung bei seinem moralischen Rigorismus und der Ueberspannung der Einbildungskraft verfiel. Darum sind diese Selbstbekenntnisse nicht als Muster einer unbefangenen Selbstuntersuchung zu betrachten.

Durch die origenianischen Streitigkeiten war die Frage von dem Ursprung der menschlichen Seelen in Anregung gekommen; daher verwies Hieronymus den Marcellinus in dieser Hinsicht an Augustinus. Dieser aber legte die Frage jenem selbst vor. — Als Hieronymus behauptet hatte, Gott bringe täglich mit neuen Körpern auch die dazu gehörenden Seelen hervor, liefs Augustinus von Hieronymus nähere Erklärung erbitten, die dieser aber ablehnte.

Von Cassianus (er starb nach 435.), der in Aegypten mit den Mönchen, wie Philon, vertraut war, sind die Behauptungen merkwürdig: Die Laster bekommen nach der Beschaffenheit des verdorbenen Theils der Seele verschiedene Namen. Wenn der vernünftige Theil (λογικὸν) gelitten hat, so entsteht Neid und Stolz; bei dem θυμικὸν, Traurigkeit und Wuth; bei dem ἐπιθυμητικὸν, Geiz, Unzucht, Freſssucht. Durch ihn auch wurde die Moral auf Psychologie gebaut.

Was Macrobius (410.) in seinem *Somnium Scipionis* Merkwürdiges für Psychologie aufstellt, ist namentlich der Versuch, zu beweisen, dafs die Seele durch sich selbst bewegt werde, mithin

nicht durch den Körper und dessen Einflufs. Vgl. 2, 16.

Claudianus Mamertus (458.) schrieb *de statu animae L. III.* und stellt darin folgende Säzze auf: Wenn die Seele ihre bestimmte Grösse hat, und in einem gewissen Orte eingeschlossen ist, so mufs sie auch ihren Körper haben; doch diesen nur als Organ. Die Seele ist aus keinem Körper gebildet; sie ist in allen ihren Bewegungen durch den Körper ganz. Sie sieht und hört ganz durch den Körper. Die Seele ist ganz Denken, Wollen, Lieben. Vgl. *du Pin Nouvell. Bibl. des Aut. Eccl. T. 4. p. 224. s.*

Um das Jahr 550. trat der selbstständige beobachtende Arzt Alexander von Tralles auf und warnte vor Systemsucht. Er rieth an, immer Rüksicht zu nehmen auf Naturkräfte, Constitution, Alter und Lebensarten des Kranken. Auch stellte er treffliche Gedanken über die psychische Cur der Melancholie auf. M. s. *De Morbis L. I. c. 17.*

Später (590.) ward Pabst Gregorius zum Tonangeber durch seine Moralien. Diese blieben lange die Quelle aller moralischen Begriffe.

Die Idee des Mikrokosmus wurde von Einzelnen aufbehalten, und bald erweitert, bald beschränkt. Johannes Damascenus führte sie weiter aus und dahin, dafs der Mensch mit allen Wesen der Welt in Gemeinschaft stehe, oder von ihnen Etwas habe *).

---

*) Nur hätte Tiedemann Th. 4. S 45. ihm jene Idee nicht zuerst zuschreiben sollen

Araber.

Lange begnügte man sich einige sparsame Funken des heiligen Feuers aufzubewahren, an den sich später der Geist des Denkens entzünden sollte. Die Philosophie lag in den Händen Eines Standes, und ging aus Klosterzellen hervor, wo sich oft die gröbste Unwissenheit und Bigotterie verbarg.

Im siebenten Jahrhunderte bildete sich ein erqberndes Volk in einer beinahe nicht gekannten Gegend der Erde, die Araber, hochherzige und nicht uncultivirte Menschen, — Muhamed's Revolution erschien und wirkte Vieles. Muhamed selbst hatte zwar keine hohen Begriffe vom Menschen, den er für unbeständig, zum Bösen vorzüglich geneigt, abhängig von einer höhern Willkühr, folglich nur mit Mistrauen betrachtete. Er stellt acht Stufen der Seligen des Paradieses bedeutungsvoll auf.

Zugleich war jezt ein neuer Seelenzustand geweckt, der des intolerantesten religiösen Fanatismus.

Die erobernden Araber kamen durch die Syrer und die griechischen Aerzte zur Kenntnifs der griechischen Philosophie, besonders des Aristoteles, den sie in Uebersezzungen besassen. Mehrere Aerzte zeigten sich als Denker. So der 923. gestorbene *Arrasi Rhazes*, ein neuplatonisirender arabischer Arzt, welcher zur Cur der Melancholie das Schachspiel empfahl.

Der arabische Philosoph Thophail im 12. Jahrhunderte sezte den Grund der Thierform, vermöge welcher sie der Empfindung und Bewegung fähig sind, in die Entwiklung des Geistes,

einer Substanz, die dem Aether ähnlich sey und woraus die Dämonen bestehen. (Hier also alexandrinischer Eklekticismus.) Das Leben der Thiere hielt er für stärker als das Pflanzenleben. Ueberall war in ihm Ein Princip der Thätigheit wirksam; das Seelenwesen ein Mittelding zwischen allen vier Elemente (mithin materialistisch gedacht).

Averrhoes, welcher im Jahr 1217 starb, erregte vieles Aufsehen, und die meisten Streitigkeiten veranlafste seine Theorie vom Verstande. Des Aristoteles sogenannter thätiger Verstand war ihm eine allgemeine Intelligenz der niedrigsten sublunarischen Sphäre, die sich in allen einzelnen Menschen zugleich wirksam beweise; wobei keine wirkliche numerische Verschiedenheit eintrete, ob sie gleich nur verchieden erscheine. Diese Vorstellungsart, welche auch unter den Scholastikern Freunde fand, mufste wegen des Streites Pabst Leo X. durch eine Bulle verbieten.

Ebn Sira oder Avicenna, der berühmte Arzt, dessen System fast 6 Jahrhunderte herrschte und der 1036. starb, nahm den leidenden Verstand gegen Averrhoes als wesentlich vom Körper verschieden an. Als Arzt leitete er die Melancholie nicht von den Dämonen, sondern aus der Verdunkelung und Verfinsterung einer Luftsubstanz, wie die Schwermuth aus sehnsuchtsvoller Liebe ab. Zur Cur der Melancholie schlug er Mittel vor; unter Andern die Schaukel.

Neuer Aberglaube entstand in dieser Zeit durch die Eroberung der bisher von den Rö-

mern besessenen Länder von barbarischen Völkern.

Die Stiftung von Schulen begann durch Geistliche, besonders in Irland und Britannien. Dort finden wir Johann Scotus Erigena, dessen Geist durch die lateinische Uebersezzung des zur späteren mystischen alexandrinischen Theologie gehörigen Dionys, des Areopagiten, eine Richtung bekam. Mit ihm begann die Periode der sogenannten scholastischen Philosophie. Aeussere dialektische Form ward vorherrschend. Scotus bestimmte den Begrif der Natur schon metaphysisch, und fand fünf Stufen von ihr bis zur Gottheit. Als Stufen der Erkenntnifs gab er an a) das verworrene Denken, b) die actuelle (gegenwärtige) Erkenntnifs, c) die habituelle (in Bereitschaft stehende), d) die virtuelle (eingeschlossene). — Er nahm an, von Erfahrungskenntnissen haben wir Gewifsheit durch etwas in der Seele Liegendes.

In dem Zeitalter der Scholastik ward die herrschende Seelenkraft der Scharfsinn, welcher sich in endlosen Spaltungen der Begriffe erschöpfte, die zulezt in blosse Wortunterscheidungen übergingen. Diese konnten nur in den Mönchszellen der Klöster gedeihen und jene Disputirsucht erhalten, wodurch einseitige Methode erhalten wurde. Die Philosophen machten aber jezt einen von der grossen Welt abgesonderten Stand aus, der überdem nicht einmal in der Volkssprache philosophirte. Da der Scharfsinn seiner Natur nach nie vereint, sondern, oft mit spizfindigen Subtilitäten, immer trennt, und immer Ausnahme, nie Regel

sieht, Feind aller Systeme ist: daher konnte er einen Duns Scotus sogar zum Skepticismus führen. Geht das Spalten insbesondere auf die Trennung der Seelenverrichtungen selbst, so entsteht Speculation aus leeren Abstractionen. Doch kamen die strengsten Nominalisten zulezt an den Idealismus, da sie alle unsre Vorstellungen fast für nichts weiter als leere Scheinbilder hielten und alle Begriffe nur für blosse Namen ansahen. Doch trugen sie zur Schärfung und Deutlichkeit mancher Begriffe, z. B. der Substanz, der Kraft, des Dinges an sich Vieles bei.

Rousselin als Behaupter des Nominalismus (im 11. Jahrh.) führte die allgemeinen Begriffe blos auf das Bedürfnifs und die Natur der Sprache zurük. Diese allgemeinen Begriffe waren ihm blos gemeinschaftliche Gattungsnamen, ohne dafs ihm ein wirklicher Begrif im Verstande entspräche. Abälard gab dem Nominalismus zulezt seinen festen Charakter. Die Universalbegriffe galten dann für blosse Verstandesbegriffe ohne Realität.

Es sezten die Scholastiker zu wenig Werth auf die Sachkenntnisse, die man aus der Erfahrung schöpfen mufs, und sie wollten Alles *a priori* deduciren. Die Specialpsychologie wurde gehindert durch die astrologischen Träume vom Einflusse der Gestirne auf die Gemüther, so wie durch die Vorurtheile und ungeläuterten Begriffe von den Eingebungen des Teufels, von der Erbsünde, und den Gnadenwirkungen.

Die Mystik erwuchs aus der intellectuellen Anschauung der Alexandriner. Bei der Einkehr

auf sich selbst, sagt Herder, brütete man über sich selbst und ward sich auf dem Wege der Selbstvergötterung ein leeres Idol. Ein die Natur zerknickender Mysticismus entstand. Ein neuer, geistlicher Empirismus ging hervor. Man wollte fremde Geisteswirkungen erfahren haben; und hier zeigte sichs, wie man auch die Erfahrungsseelenkunde durch Uebertreibung vernichten könne. Es zeigte sich eine Menge innerer erdichteter Seelenerfahrungen, in denen man sich überspannte, da man die Gränzen seiner Kräfte und die wahre Natur seines Wesens verkannte *). Die an der Seele Leidenden bemerkten sich selbst zu sehr und zwar aus Schwäche oder aus Stolz, daher man sogar sein Wesen vergöttlichte. Den Ursprung der innern Erscheinungen suchte man ausser sich und zwar weit systematischer als zu Christi Zeit, in Gott, nicht in sich selbst. Man gerieth auf den dunkeln Grund seiner Seele; man quälte sich mit abwechselnden Gemüthszuständen des Lichts und Dunkels.

Alle eifrigen Mystiker, Magi und Kabbalisten sind nach dem Systeme halbe Skeptiker. Sie bemühen sich die Unzulänglichkeit alles natürlichen Lichts, das Unvermögen der gesunden Ver-

*) Die fromme Härte mancher Andächtler und Asketen gegen das Menschengeschlecht leitete Platner (s. dessen Aphorismen Th. 2. S. 112.) aus ihrem Princip des Gottes-Willens in der Moral ab, indem sie auf eine fanatische Art Pflichten gegen Gott an die Stelle der Pflichten gegen die Geschöpfe setzten, und so das wohlwollende Interesse verminderten.

Vernunft zur Erkenntnifs des Wahren, den natürlichen Gebrauch der höhern Kräfte herabzusezzen, damit ihre Theorie von einem höhern Einflusse und einer durch Umgang mit Geistern zu gewinnenden höheren Erleuchtung desto mehr Eingang fände.

Die Scholastiker, im engern Sinne genommen, beginnen mit dem zwölften Jahrhunderte und dauern bis ins sechzehnte und bis zur Reformation fort.

Hugo a Sancto Victore (1140 gest.) regulärer Chorherr in dem Kloster St. Victor in Paris, klagte laut über sachleeren Wortschwall. Zweifelhaft ist es, ob er der Verfasser des ihm zugeschriebenen Werkes: über die Seele, in 4 Büchern ist. Dies Buch verräth schon Bekanntschaft mit Galen durch die arabischen Aerzte. — Hugo unterschied im 2. Buche eine sinnliche Seelenkraft von einer vernünftigen. Jene ist ihm das Vermögen der Empfindungen und Einbildungen, eine aus Feuer und Luft gemischte Substanz, die ihren Hauptsiz im Herzen hat, von hier zum Gehirne aufsteigt und die fünf Sinne in den dazu gehörigen Organen hervorbringt. Eben diese feurige Luft, welche die äussern Sinne erzeugt, bewirkt in einer der Hirnhöhlen die Einbildungskraft. Dann afficirt sie mitten im Gehirn die vernünftige Seele und überliefert diesem Vermögen der Begriffe und des Denkens, als dem eigentlichen Seelensubject die Bilder der Sinneneindrücke, um sie in Begriffe zu verwandeln. — So gab Hugo eine Art von Naturphilosophie.

Richard de St. Victore (gest. 1173.) nahm nach einer mehr kirchlichen als philosophischen Psychologie sechs Stufen einer Himmelsleiter, *Scala coeli*, an, die schon sein früherer Zeitgenofs Honorius von Autun für die Annäherung an Gott, als Mystiker annahm. Zwei Stufen lagen für Richard im Gebiete der Einbildungskraft, zwei in dem der Vernunft, zwei im Gebiete eines höhern, durch übernatürliche Einflüsse gewekten und geleiteten, Erkenntnifsvermögens. Die erste liegt nur in der Einbildungskraft, durch welche wir die Gröfse der Werke des Schöpfers blos bewundern, ohne weitere Schlüsse daraus zu ziehen. Die zweite verbindet Vernunft mit der Einbildungskraft und lehrt uns die Zwecke der Werke des Schöpfers erforschen. Auf der dritten, auf die doch die Einbildungskraft noch Einfluſs hat, erheben wir uns zu allgemeinen und übersinnlichen Begriffen. Auf der vierten zeigt uns die Vernunft allein Ideen von übersinnlichen Wesen. Auf der fünften verbindet sich Offenbarung mit der Vernunft zu reinern metaphysischen Ideen von Gott. Auf die sechste stellt uns die Offenbarung allein, und läfst uns sogar Manches glauben, was der Vernunft zu widersprechen scheint.

Gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts und mit dem Anfang des dreizehnten wurden auch die physischen, metaphysischen und moralischen Schriften des Aristoteles bekannt und dieser nun noch mehr einzig entscheidender Lehrer. Die nächste Folge dieser Bewunderung war eine blinde Anhänglichkeit.

Einige Rabbinische Säzze des David de Dinanto im zwölften Jahrh. waren von der Kirche noch als aristotetisch verworfen worden. So stellte er auf: Alle Dinge haben einerlei Natur, denn sie lassen sich sämtlich auf drei Classen bringen: 1) ewige unkörperliche Substanzen, 2) Seelen und 3) Körper. Jede dieser Classen beruht auf einem eignen Princip. Von jenem ist es Gott, von den Seelen der Verstand, von den Körpern die Materie.

Alexander von Hales (1230) commentirte schon des Aristoteles Bücher über die Seele.

Ein philosophischerer Kopf zeigte sich in Wilhelm aus Auvergne, welcher 1249. starb. In seiner Schrift *de immortalitate animae* suchte er die Einfachheit der Seele und ihre Verschiedenheit vom Körper darzuthun, indem das Seelensubject für sich bestehe. Die Gründe waren unter Andern, dafs bei der Abnahme der körperlichen Kräfte oft eine Zunahme der Seelenkräfte bemerklich sey, wie in manchen Krankheiten; dafs die Thätigkeiten der Seele den Gesezzen, nach denen der Körper wirkt, oft gradehin entgegengesezt seyen; — dafs das Denken um so besser von Statten gehe, je mehr man von dem körperlichen Zustande abstrahire. Uebrigens sprach er gegen die Seelenwanderung in Thiere.

Albert der Grosse.

Albert der Grosse, der im Jahre 1221 als Lehrer nach Paris gerufen wurde und 1280. starb,

blieb in seinem Buche *de anima* (*Opp. T. III.*) im Wesentlichen dem Aristoteles, den er commentirte, treu. Für eine Form des Körpers erklärte er die Seele nur insofern, als die Seelenthätigkeit als eine relative betrachtet werde, in ihrer Bewegung auf den Körper. Als absolute Seelenthätigkeit war ihm die Seele eine für sich bestehende Kraft, die in ihren Wirkungen durch ihr eignes Wesen bestimmt wird.

Obgleich die Grundlage und der Zuschnitt seiner Seelenlehre aristotelisch ist, so bringt er doch, durch Angriffe auf den Stagiriten gewizzigt, mehr Bestimmungen hinein.

Der gemeinschaftliche Sinn (*sensus communis*), der bei den fünf Sinnen zu Grunde liegt, ist nach seiner Annahme theils besonderer Sinn, wo er die Formen der Sinnesgegenstände empfangt, theils gemeinschaftlicher Grundsinn, der Vereinigungspunct der Empfindungen (das Bewufstseyn), über welche er urtheilt. Die blosse Fähigkeit, Eindrücke und Formen der Sinnenobjecte aufzunehmen, ist nur ein leidendes Vermögen. Das Thätige scheidet sich in das Gedächtnifs, die Einbildungskraft und Dichtkraft, und beruht auf einem innern Organe, dessen Wesen geistige Wärme ist. Für alle jene Fähigkeiten nimmt Albert verschiedene Stellen des Gehirns als die Sizze derselben an. Der gemeinschaftliche Grundsinn hat seinen Siz vorn im Gehirn, wo die Nerven der fünf Sinne in Einen Mittelpunct zusammenlaufen und das ihnen gemeinschaftliche Organ bilden. Hinter demselben liegt der Siz der

Einbildungskraft. Die Dichtungskraft hat ihren Plaz in der mittelsten Gehirnkammer, aus der Verlezzung dieses Theils des Gehirns folgt Wuth und Raserei, (fast wie Des Cartes und Gall sprach).

Die Seele heifst bei ihm die vollendete Form des Menschen, welche die Vernünftigkeit ausmacht. Sie ist ein unkörperliches Wesen. — Die Weltseele läugnete Albert eben so, wie die Emanation der Seele aus der Gottheit.

Er richtete sich gegen diejenigen, welche eine substantielle Verschiedenheit der Seelenkräfte behaupteten, und entweder nur zwei substantielle Kräfte, das Vergängliche und das Unvergängliche im Seelenwesen, welche doch beide nicht in Einer Substanz bestehen könnten, annahmen, oder drei wesentlich verschiedene Kräfte, welche sich zu verschiedenen Zeiten (zulezt die Vernunft) entwickeln sollen, aufführten. Gegen diese Meinung stritt Albert und sagte: die Seele ist eine einzige, nicht zusammengesezte, unveränderliche (nicht körperliche) Substanz, die den Grund verschiedner Vermögen enthält (*totum potestativum*); denn ein Vermögen sezt immer das Andre voraus. Nichts destoweniger ist sie einfach und untheilbar.

Wie Aristoteles und die Araber, behauptete auch er verschiedene Grundkräfte der Seele. Eine Grundkraft der Seele zeige sich in verschiedenen Vermögen; zuerst in dem thätigen, dann in dem leidenden Verstand, dann in einem Empfindungsvermögen, endlich in einem Ernahrungsvermögen.

Das Mittel der Vereinigung von Seele und Körper war ihm das, was das Unvollkommenste in der

Seele und das Vollkommenste im Körper ist. Jenes sey ein feiner, flüchtiger, feuriger Geist, der die Formen zum Bewufstseyn führt, welche die Organe aufgenommen.

Ueberhaupt war es Albert, welcher zuerst die Methode versuchte aus der Definition der Seele alle Vermögen derselben dialektisch zu folgern.

Bonaventura.

Von Bonaventura (geb. 1221., seit 1243. in Paris, gest. 1274.) ging gröfstentheils die mystische Theologie des Abendlandes aus. Die Behauptung einer Emanation der Seelen aus Gott würde minder interessiren, so wie seine Gegengründe wider die Existenz einer Weltseele, (da überhaupt die Seele kein unmittelbarer Ausfluss aus der göttlichen Substanz hiefs), als seine Stufenleiter der Seelenkräfte. Er stellte sich die ganze Welt der Geschöpfe unter dem Bilde einer Leiter vor, die sich aus der unendlichen Tiefe bis zur Gottheit erstrekt. Diese richtete sich nach der Stufenfolge der Aehnlichkeiten mit der Gottheit. Unser Geist schien ihm das ewige Bild der Gottheit. Den sechs Stufen des mystischen Fortschreitens zur Gottheit liefs er sechs Vermögen der Seele entsprechen; das Empfindungsvermögen, die Einbildungskraft, die Vernunft, den Verstand, das Höchste im Geiste, und die Synderesis oder das Gewissen, als ein dem Hange zum Laster entgegengeseztes Vermögen.*)

*) Schon bei Albert kommt die von den Kirchenvätern entlehnte Bezeichnung: Synderesis vor.

Aus folgenden Säzzen erhellt Bonaventura's psychologische Ansicht: Die Seele ist der Mikrokosmos, die Welt der Makrokosmos. Diese dringt durch die Thore der fünf Sinne gleichsam in jene ein, und wird durch Vorstellung ihrer Gegenstände erkannt.

Die geistigen Wesen sind entweder an die Materie fest gebunden und können von derselben nicht getrennt werden, wie die Thierseelen. Oder sie sind zwar mit ihr verbunden, können aber doch von derselben abgesondert werden, wie die menschlichen Seelen; oder sie sind ausser aller Verbindung mit der Materie, wie die himmlischen Geister.

Das Gedächtnifs wird von einem höhern Wesen modificirt; daher können wir durch dasselbe die einfachen Formen wie die Einheit behalten, die wir durch die Sinne nicht haben.

Der an sich veränderliche Verstand, da er keine Wahrheit als nothwendig einsehen kann, mufs seine Ueberzeugungen aus einem ihn erleuchtenden, unwandelbaren Lichte schöpfen. Er schaut in sich selbst die Gottheit wie die ewige Wahrheit an.

Das Vermögen der Willkühr besteht aus den Fähigkeiten der Ueberlegung, der Beurtheilung und des Begehrens. Diese selbst werden ohne eine Idee der Gottheit nicht möglich.

So erheben alle drei Seelenkräfte zur Erkenntnifs der Dreieinigkeit; das Gedächtnifs zur Erkenntnifs des Ewigen, der Verstand zur Erkenntnifs des absolut Wahren, der Wille zur Erkenntnifs des höchsten Guts.

Dafs ein Ding ein Individuum ausmacht, verdankt es der Materie; dafs es aber ein bestimmtes Individuum ist, verdankt es der Form. [Scharfsinnig genug für einen vermeinten Mystiker!] Die Materie an sich ist entweder ein blosses Gedankending, dann mufs sie ohne bestimmte Form gedacht werden; oder die Materie wird als etwas Wirkliches gedacht, und dann ist ihr die Form unentbehrlich.

Den Thieren schrieb Bonaventura nicht Freiheit, sondern nur eine gewisse Willkühr zu, die sich in ihren äussern Handlungen verrathe; die innern Handlungen hielt er jedoch alle für nothwendig durch die Natur der Thiere bestimmt. Die Freiheit nahm er übrigens für kein Vermögen, sondern für eine Fertigkeit, und vertheidigte zugleich die unbedingte, über allen Zwang erhabene, innere Freiheit des Willens.

Die Erleuchtung (Cultur) sezte er auf vier Grade: 1) die äussere, welche sich auf die mechanischen Künste, 2) die untere, welche sich auf die sinnliche Erkenntnifs, 3) die innere, welche sich auf die Philosophie, 4) die obere, welche sich auf die Offenbarung bezieht.

Mit dem Körper sah er die Seele leiden, jedoch diese nicht durch Verlezzung des Körpers selbst verlezt oder aufgelöfst.

Thomas von Aquino.

Thomas von Aquino, Schüler Alberts des Grossen, (geb. 1224. im Neapol. gest. 1274.) kannte

den Aristoteles zwar nur in lateinischen Uebersezzungen, doch wendete er auf dessen Auslegung grossen Fleifs. Er scheint die nachher sogenannte Geisterlehre oder Pneumatologie begründet zu haben. Er sezte die Eigenschaften aller endlichen, denkenden Substanzen fest, nemlich: a) Wille und Selbstthätigkeit, indefs leblose Dinge natürliche Begierde, blos lebende Substanzen einen thierischen Trieb haben; b) Unkörperlichkeit, bei welcher jedoch die Substanzen, als endliche, aus Substanz und Existenz zusammengesezt sind; c) Unveränderlichkeit — noch immer nach Aristoteles, — weil denkende Substanzen von aller Verbindung mit der Materie frei sind.

Die Verbindung der denkenden Substanzen mit den Körpern war ihm blos denkbare Berührung der beiderseitigen Kraft (*contactus virtutis*). Er sagte: die Seele ist mit dem Körper als substantielle, nicht als zufällige Form vereint. Die Seele wirkt auf den Körper ganz unmittelbar, nicht vermittelst eines Mittelkörpers.*) Sie regiert den Körper despotisch, aber die sinnliche Begierde beherrscht ihn politisch.**) In jedem Theile des Körpers ist sie ganz, nicht nach ihrem Vermögen, nach der Totalität ihrer Kraft gegenwärtig, sondern nach der Totalität ihrer Perfection und ihres Wesens, oder ihrer wesentlichen Vollkommenheit.***)

---

*) S. dessen *Summa tot. theologiae quaest.* 76. *Art.* 7. *p.* 140. *edit. Colon.* 1604.

**) *Quaest.* 81. *art.* 3. *p.* 153.

***) *Quaest.* 76. *art.* 8. *p.* 140.

Indem jedoch Thomas der Causalforschung der Naturerscheinung Gränzen sezte, behauptete er dogmatisch, die Seele gehe nicht mit dem Saamen über, sondern werde bei jeder Empfängniſs neu geschaffen.

Die Vermögen der Seele machen zwar nicht substantielle Theile der Seele; allein insofern die Seele als ein aus mancherlei Vermögen bestehendes Ganze (*totum potentiale*) gedacht wird, gehören sie wesentlich zu ihr, und fliessen aus dem Wesen der Seele.

Thomas stritt eifrig für die Unabhängigkeit der verborgenen Qualitäten und der ursprünglichen Kräfte von der Organisation.*)

Ihm waren die Vermögen der Seele unter einander nicht verschieden, weil das Einfache vollkommner sey als das Ganze. Und so fand er auch ursprüngliche Gleichheit der Seelen.

Johannes von Rupella.

Johannes von Rupella, ein 1271. gestorbener Minorit und Lehrer der Theologie zu Paris, schrieb ausser einer *summa virtutum ac vitiorum* — auch ein Buch *de Anima*. Von diesem Werke, welches sich als Handschrift in der Rhedigerschen Bibliothek in Breslau befindet (Fülleborn Beitr. St. 11. S. 235.), wäre ein Auszug wünschenswerth. Der Verfasser war strenger Aristoteliker.

*) *Summa theol. quaest.* 78. *art.* 3. *p.* 145.

Heinrich von Gent.

Heinrich von Gent (gest. 1293.), war minder unbedingter Anhänger des Aristoteles, den er commentirte. Nur personificirte er zu sehr die Abstracta. Er bemerkte zuerst nicht allein Thätigkeit beim Denken, sondern vorzüglich auch beim Empfinden, was man gewöhnlich für ein Leiden der Seele hielt. Auch das wirklich Leidende fand er vermöge der Gegenwirkung zugleich thätig. Psychologische Erfahrungen bestätigten ihm dies. Der Mensch sieht oder hört nicht, sagt er, wenn nicht die Sinne auf den Gegenstand, der Eindrücke macht, besonders gerichtet werden. So wird sich der, welcher mit ofnen Augen schläft, des Eindruckes des Lichts nicht bewuſst, weil die Thätigkeit des Gemüths fehlt, die den Sinn darauf richtete. Nach seiner Annahme kam aber das eigentliche Denkvermögen dem leidenden Verstande zu, und der Thätige wurde nur als Hülfsvermögen betrachtet, indem er die Phantasmen von den individuellen Merkmalen befreit (*denúdare phantasmata a conditionibus materialibus*).

Gut sprach er über den Ursprung von Fertigkeiten (*habitus*). Fertigkeit war ihm eine dauernde Beschaffenheit, die in dem sich selbstthätig verändernden Wesen dadurch erzeugt wird, daſs es durch ein Andres verändert wurde. Man könne daher von keinem Organe an sich selbst sagen, daſs es eine Fertigkeit in solchen Verrichtungen besizze. Eine Fertigkeit werde durch mehrere einartige Handlungen hervorgebracht. Der Verlust einer Fertigkeit erkläre sich dann theils aus Unterlassung solcher

Handlungen, welche sich ursprünglich erzeugten und vermehrten, theils aus Handlungen, die diesen entgegengesezt sind. — Er rechnete die Seelenvermögen zur Seelensubstanz und hielt sie nur dem Namen nach für verschieden, wodurch er sich als Nominalist zeigte. Das Seelensubject selbst aber nannte er veränderlich.

Richard aus Mittleton.

Richard aus Mittleton (gest. um 1300. in Oxford), suchte die Einfachheit der Seele von andern Arten der Einfachheit zu unterscheiden. Hier sollte nemlich die körperliche Ausdehnung aufgehoben seyn und eine begränzte geistige aufgenommen werden. Aus einem Princip in der Materie leitete er alle, sogar niedere Seelenkräfte, wie die Leidenschaften, ab. Auf sie führte er dann die — vergänglich gedachten — Thierseelen zurük, welche durch den Instinct mit Nothwendigkeit regiert werden. Dagegen hat die menschliche Vernunft nach seiner Annahme ihren Grund nicht in der Materie, sondern ist durch unmittelbare Schöpfung Gottes entstanden, und zwar erst dann, wenn die Körper für sie fertig sind. — Uebrigens blieben ihm doch die Seelen, wie dem materialistischen Aristoteles, nur Formen der Körper.

In ursprünglicher Ungleichheit, sagt er, sind die Seelenwesen geschaffen; denn Gottes Allmacht und Weisheit legte so viele Mannichfaltigkeit hinein, als sie nur empfänglich waren. — Aus Erfahrung suchte er irrig abzuleiten, dafs Menschen von schlechter Körperbeschaffenheit oft an geistigen Talenten andre Menschen von sehr vorzüglicher körperlicher Organisation weit übertreffen.

Den Zustand des Schlafs hatte er seiner Beobachtung unterworfen und gefunden, dafs in ihm die Denkkraft gehemmt werde.

Aegidius von Colonna.

Aegidius Romanus von Colonna, Erzbischof zu Bourges, Schüler des Thomas (gest. 1316.) war ein berühmter Mann seines Zeitalters. Ihm schwebte das Bedürfnifs der Auflösung folgender Aufgaben vor: Wie verträgt sich die Zunahme des Grades der Intension der Accidenzen mit der Unveränderlichkeit ihres Wesens? Kann ein Ding auf sich selbst wirken? Die Frage aus der rationalen Psychologie: Ob der Wille etwas Böses wollen könne ohne Zuthun des Verstandes? Ob er etwas begehren könne, von dem er keine Vorstellung hat. Jene Frage bejahte sein Lehrer Thomas; Aegidius verneinte sie. Er räumte zwar ein, dafs der Wille nichts begehren könne, wovon der Verstand gar keine Vorstellung habe, allein nun glaubte er, dafs zuweilen nicht Fehlschlüsse, sondern sinnliche Begierden den Willen täuschen. Er irrte hierbei, da schon diese Täuschung einen Fehlschlufs des Verstandes voraussezt.

Die Kräfte und Vermögen (*formae*) erklärte er für unveränderlich, weil sie nur einerlei Wesen und Definition haben. Die Verschiedenheit der Grade konnte ihm daher nur daraus entstehen, dafs das Subject eine verschiedene Fähigkeit habe, jene Formen anzunehmen.

Johann Duns Scotus.

Johann Duns Scotus, (gest. 1308.) nahm an: die Seele kann mancherlei Thätigkeiten verrichten, die sich logisch auf mancherlei Vermögen zurükführen lassen, die aber doch alle in der Wirklichkeit nur in Einem einfachen Princip gegründet sind. Auf die Verschiedenheit der Ursachen läfst sich keineswegs nothwendig von der Verschiedenheit der Wirkungen aus schliessen. Die Seelenvermögen sind mit dem Seelenwesen vereint, und durch diese Vereinigung reell Eins, so dafs nur eine formale Verschiedenheit übrig bleibt. — Um die Einfachheit der Seele zu retten, glaubte auch Scotus nothwendig die Einerleiheit jener Vermögen der Seele erhärten zu müssen.

Er schrieb der eignen Kraft und dem freien Willen des Menschen mehr zu, als Augustinus und Thomas zugegeben hatten. Er sagte: der Wille bewegt und bestimmt sich selbst; ob er gleich anderwärts noch den Sternen einen Einfluſs auf die Entschliessungen und Handlungen einräumt. — Gegen die Behauptung von der Schwäche des Verstandes bemerkte er, dafs der Verstand unveränderlichen Denkgesezzen folge, wenn auch die Sinne täuschten. Der menschliche Verstand, sagte er, vermag also Wahrheit zu erkennen, ohne einen übernatürlichen Einfluſs zu bedürfen. — Auch in den Sinnen sey etwas Gewisses; so wie eine Uebereinstimmung der sämmtlichen Sinne statt finde.

Wilhelm Durand.

Wilhelm Durand (gest. 1332.) zeigte sich in der rationalen Psychologie als ein scharfsinniger Forscher. Die Mannigfaltigkeit der Seelenvermögen erklärte er daraus, dafs der Seele noch verschiedene besondere Formen oder Qualitäten zukämen. Empfinden und Denken waren ihm veränderliche Aeusserungen der Seele; für sie sezte er aber Accidenzen voraus, die der Seele beständig zukommen, und eben diese sind die verschiedenen Seelenvermögen, die als besondre Qualitäten zum Wesen der Seele noch hinzugefügt sind, und von ihr getrennt gedacht werden können. Dieser Saz ward aber von ihm nicht erwiesen, dafs die Seele nicht stets denke und empfinde. So waren ihm die verschiednen Seelenvermögen noch etwas Andres als die Seele selbst, gegen Scotus Meinung.

Er nahm die Einerleiheit von Gedächtnifs, Willen und Verstand an. Es können, sagte er, mehrere einander untergeordnete Thätigkeiten aus demselben Principe hervorgehn, und sie sind nicht wesentlich verschiedene Vermögen. Er verwarf sogar die Aristotelische Lehre von einem leidenden und thätigen Verstande, als zwei besondere Verstandes-Vermögen, da es nur Einen Verstand gebe. Es sey nicht nöthig, eine Kraft, die nicht ununterbrochen wirke, aus einem besondern Principe abzuleiten. Doch bewies er blos, dafs diese Vermögen überhaupt bei der Wirkungsart der Seele in nothwendiger Verknüpfung stehen, nicht aber, dafs sie zusammen Ein Vermögen ausmachen. — Das Empfindungsvermögen nahm er, ge-

leitet durch Aristoteles, wie dieser, als eine Form des Körpers an.

Die menschlichen Seelen waren ihm ferner von Natur einander nicht gleich. Dieses nahm er nemlich in Hinsicht auf den ganzen Inbegrif ihrer Vermögen an, da die Erfahrung lehre, dafs es Menschen gibt, welche besser sehen und hören als Andre, ohne dafs dies seinen Grund in den Gegenständen habe; obgleich daraus noch keine Ungleichheit des Empfindungsvermögens als Seelenprincips, sondern nur die verhältnifsmässige Verschiedenheit der Sinnorgane folgt. In Hinsicht auf das Wesen der Seele aber läugnete er, dafs keine Ungleichheit der Seelen behauptet werden könne. Was Wesen der Einen ist, sagte er, ist Wesen der Andern. Hier eine Verschiedenheit annehmen wollen, hiesse annehmen, eine Seele sey mehr oder weniger Seele, ein Mensch sey mehr oder weniger Mensch als der Andere, was doch ungereimt seyn würde. Eben so wenig aber finde eine Verschiedenheit der Seelen statt, in Hinsicht auf die in diesem Wesen gegründeten Kräfte. (An Grade dachte Durand nicht genug).

Wilhelm von Occam.

Wilhelm von Occam, der Engländer (gest. nach 1342.), erklärte die Seelenvermögen unter sich, und von der Seele, für reell verschieden, insofern ein Seelenvermögen als ein nothwendiges Erfordernifs zu einer Lebensthätigkeit betrachtet wird, und insofern der Act des Sehens andre Bestimmungen hat als der des Hörens. Auch lehrte ihm die Erfahrung, dafs die Anlagen zu dem einen oder andern Acte verdorben oder vernichtet werden können, während Andre bleiben; dafs Jemand taub werde, aber sehr scharfsichtig bleibe. Hierzu sezt er: Denkt man sich dagegen unter den Seelenvermögen ein Caussalprincip verschiedener Thätigkeit, so sind die Vermögen der verschiedenen sinnlichen Empfindungen von der empfindenden Seele nicht verschieden. Eine und dieselbe Form des Empfindens in der Seele kann die verschiedenen Acte des Empfindens bewirken. Zwar ist der Unterschied der Vermögen der Empfindungsorgane insofern reell, als das Empfindungsvermögen des einen Organs ohne Nachtheil des Andern vernichtet werden kann. Indefs ist die Verschiedenheit der sinnlichen Empfindung lediglich aus der Verschiedenheit der Organisation zu erklären, da sie alle sich auf gleiche Theile der Form des Empfindens überhaupt gründen. (Der unrichtige Begrif einer Form des Empfindens gab dieser Untersuchung allerdings eine schiefe Richtung.)

Occam behauptete ferner eine reelle Verschiedenheit einer Empfindungssubstanz und einer Denksubstanz, aus einem Mifsverstande der Natur des Sinnes und der Vernunft in ihrem Verhältnisse, weil Beide nicht aus einander abgeleitet werden können. Doch ahndete Occam schon, dafs alles Denken uns vernehmlich werden könne blos durch den (innern) Sinn, indem es sich ja (durch die Sprache) erklären lasse. Bei diesen Unterscheidungen ward nur nicht deutlich, wie Verstand und Wille in einer Seelenkraft gegründet sey, da sie sich doch verschieden äussern.

Das Anschauen und Denken (*actus rectus et reflexus*) unterschied er als zweierlei Thätigkeit, weil der Verstand manche Dinge zu denken vermag die nicht vor die Anschauung kommen.

Beim Empfinden, sagte er, mufs unter einigen Umständen ausser dem gewissen Eindrucke noch ein besondrer Eindruk angenommen werden. So wird eine Veränderung in den Empfindungen nicht blos durch den späteren Eindruk der Objecte bewirkt, wenn man etwa vorher in die Sonne oder in das Weifse sah, wo das Auge eine eigne Qualität erhielt. (Allerdings eine feine psychologische Beobachtung, aber eine schlechte Erklärung! Die Nachempfindung des ersten Eindruks hätte er nicht für etwas, sich im Organe Bildendes, Objectives halten sollen). — So nahm er ein inneres Empfindungsvermögen (*sensus interior*) an, welches durch die Objecte verstärkt werde, indem von ihnen etwas in der Seele zurükbleibe.

Occam bemerkte mit Recht, dafs Natur des Menschen entweder den blossen Begrif Mensch oder etwas ausser der Seele Existirendes, ein Menschenindividuum ausdrücke. Dieses Individuum aber hielt er mit dem Wirklichexistirenden für einerlei.

Occams Schüler, Jo. Buridan, Stifter der Universität in Wien (1356.), stellte in Einigen Eignes auf. Den Willen liefs er durch Gefallen oder Mifsfallen bestimmt seyn, und behauptete, der Wille könne auch das Streben nach dem Guten hemmen und aufschieben, auch etwas begehren, das nur in einer gewissen Hinsicht als Gut aufgestellt würde. —

Uebrigens erklärte er sich gegen Verschiedenheit der Seelenvermögen, da nur die Organendispositionen verschieden seyen, jene aber reell einerlei.

Marsilius.

Marsilius von Ingen, ein Deutscher, lehrte um 1370. zu Prag, und starb 1396. Nach seiner Behauptung sollte die Ableitung der thierischen Seelen (*anima animalis*) aus der Materie nur so viel heissen, dafs sie aus dem Vermögen der Materie (*potentia materiae*) unter Voraussezzung der Kraft eines wirkenden Wesens erzeugt wird. Daraus schlofs er, dafs auch die thierischen Seelen, wie die Körper, ausgedehnt sind, und dafs sich die Theile dieser Seelen im ganzen Körper des Thiers gleich verbreiten. — Bei ihm finden wir leere Begriffe von einem Vermögen ohne Wirksamkeit. — Ihm waren die empfindenden Seelen der vernunftlosen Thiere, gleich dem Körper, ausgedehnt und jedem Individuum eigen. — Uebrigens hielt er die Gestirne (aus Mifsverständnifs des Aristoteles) für vollkommner dem Wesen nach als die unvernünftigen Thiere.

Den Willen liefs er (nicht ohne alle Wahrheit) häufig durch die blosse Sinnlichkeit und Phantasie bewegt und bestimmt werden. So werden, sagte er, Thiere lediglich durch die Empfindungen zu Bewegungen bestimmt. Auch bei verständigen Menschen kann die Empfindung eine solche Stärke haben, dafs sie dem Willen vor aller Reflexion zur Thätigkeit

bewegt. Die Begierde kann einen Gegenstand wählen, welchen der Verstand verwirft.

Aerzte.

In dieser Periode zeichneten sich mehrere Aerzte aus, die zugleich Philosophen waren und auch für Psychologie merkwürdig wurden.

Gilbert aus England, im 13. Jahrh. liefs die Kraft der vegetabilischen Seele aus der Materie entstehen, und sah sie als blosse Form der Materie an. Wird das Wesen der Materie beim Tode zerstört, so, behauptet er, hört sie mit ihm auf. Da hingegen der vernünftigen Seele der Begrif von Handeln und Leiden nicht zukommt, so dauert sie auch nach dem Tode fort.

Der spizfindige Spanier Arnold Bachuone in Barcellona, zu Ende des 13. Jahrh., vertheidigte die unkörperliche Natur der Seele und unterschied das *temperamentum ponderis*, worin die vier Elemente ganz gleichmässig vertheilt sind, von dem *temperamento iustitiae*, welches einem jeden Individuum zukommt. — Das Gedächtniſs suchte er schon durch Mittel herzustellen, welche die Constitution des Gehirns verändern.

Torrigiano, welcher zwischen 1306—11. in Paris lebte, und nachher Karthäuser ward, nahm den Siz der Empfindung im Gehirn an. Die besondern Kräfte des Eingeweides betrachtete er als untergeordnete Kräfte der Seele.

Anton Guainerius aus Pavia, (gest. 1440.) erklärte sich schon gegen manchen Aberglauben, z. B. gegen die sogenannten Prophezeiungen der Epileptischen. — Von dem Verluste des Gedächtnisses führt er eine merkwürdige Beobachtung an, wo der Kranke nur gewisse Worte behielt, um die allgemeinen Begriffe zu bezeichnen. Er beobachtete eine Art der Manie aus dem übermässigen Genusse des Weins, wie aus Gicht entstanden. — Nach seiner Bemerkung werden einfältige Leute durch die Melancholie öfters klug. — Uebrigens hielt auch er noch an der Astrologie. Philosoph seiner Zeit wollte er selbst nicht seyn.

Dominicus.

Dominicus von Flandern (1500. zu Bologna gestorben), zeichnete sich durch seine Spizfindigkeit aus. Er untersuchte die Verschiedenheit, und bemerkte dabei unter andern: Zwei Menschen sind reell verschieden, aber nicht wesentlich, sofern sie zu Einer Gattung gehören. Jeder wesentliche Unterschied ist zugleich specifisch, aber nicht jeder formale ist es. So unterscheiden sich die Seelen formal nud real, aber nicht specifisch. — Er fragte, ob wir auf Einmal mehr als Eins denken können, und leugnete es, doch ohne ausreichende Gründe.

Raymund de Sabunde.

Der praktische Raymund de Sabunde, D. Medic. zu Toulouse (gest. 1732.), schrieb die erste *Theologiam naturalem.**) Er nannte sie sogar

*) *Theologia nat. sive liber creaturarum, specialiter de homine et de natura eius, in quantum homo et de his,*

das Buch der Natur. Er behauptet darin: In dem Menschen sind alle Grade der Vollkommenheit mit einander verbunden, nemlich Existenz, Leben, Empfinden und Denken, zwischen denen sich noch unendlich viele Mittelgrade finden. Diese Leiter machten (wie Tiedemann schon sagt) nach den Alexandrinern schon einige Aeltere in der Schule, doch meistens in andrer Absicht. — Sabunde nahm ferner eine Rangordnung der Vollkommenheit der Dinge an. Diese Stufenleiter mufs der Mensch von der unvollkommensten Classe der Wesen bis zu sich durchlaufen, um sich selbst kennen zu lernen, und dann auf ihr weiter bis zur Gottheit aufsteigen. Sie hat vier allgemeine Grade und zwischen ihnen noch viele besondere Stufen. Alle Wesen existiren entweder blos, z. B. die Elemente und Steine; oder sie existiren und leben wie die Pflanzen; oder sie empfinden auch, wie die Thiere; oder sie existiren, leben und empfinden, und haben auch zugleich Verstand und freien Willen, welches der Vorzug des Menschen ist. Der Mensch besizt gemeinschaftlich, was alle andre Wesen nur einzeln oder im geringern Grade haben. — Uebrigens bezog dieser Philosoph alles auf den Menschen als den lezten Zwek der Natur, wie er den auch Glauben an die Gottheit auf die Eigenschaft des Menschen gründete.

---

quae sunt ei necessaria ad cognoscendum se ipsum et deum. Daventriae, 1484. f. Auch schrieb er: *Viola animae per modum dialogi — de Hominis natura tractans ad cognoscendum se, Deum, et hominem. Toleti,* 1501. 4. und *Colon.* 1700. 12.

Franciscus Suarez.

Einer der lezten Scholastiker war Franciscus Suarez (geb. 1548. zu Granada in Spanien, gest. in Coimbra 1617.). Er sezte als den alleinigen Gegenstand der Metaphysik das reelle Ding, das wirklich Existirende, daneben aber alle Vollkommenheiten des Seyns fest, und betrachtete sonach schon das Uebersinnliche als ihr Object, nur dafs er ihm eine absolute Realität beilegte. So unterschied er sie von der Physik, welche sich mit materiellen Dingen beschäftigte. Zu dieser Physik rechnete er aber schon die Lehre von der vernünftigen Seele, ungeachtet sie immateriell sey, darum, weil die Seele doch in wesentlicher Beziehung zur Materie stehe. (*Disput. Metaph. T. I. Disp. I. Mogunt.* 1605.).

Suarez ahndete schon den Grund, worauf die Freiheit beruht, indem wir auch gegen die deutlichste Erkenntnifs, auch gegen das Gefühl der Reue etwas thun oder lassen können *).

---

*) Ausser den Angeführten schrieben in dieser Zeit Mehrere noch Commentare zu Aristoteles. So Pierre d'Ally oder Petrus de Alliaco über die Bücher *de anima.* — *M. Lamberti de Monte expositio saluberrima circa tres libb. de anima Aristot. Col.* 1498. *fol.* — *Joa. Jandunι Quaestiones super tres libbr. Aristot. de anima. Venet.* 1501. *fol.* — *Laurentanius Florentinus super Aristotelis libros de anima. Ven.* 1496. — *Pauli Veneti Comm. in libb. de anima. Venet.* 1504.

Ueber die scholastische Psychologie im Allgemeinen.

Augustins Auctorität würde allmälig verdrängt von der Auctorität des Aristoteles, welcher nach dem weitern, allmäligen Bekanntwerden seiner Schriften den Abendländern das Fachwerk für ihre Begrifsbestimmungen aufstellte. Doch dies war eine sehr dunkle Auctorität. Nicht einmal der reine Aristoteles, sondern ein arabisirter und neuplatonischer Aristoteles war der Vorgänger, mithin aber keine Nachahmung einer Originalität denkbar. Man konnte sich zunächst nur in Worterklärungen üben, nur das Gegebene näher bestimmen, und darüber disputiren.

Von dem Alexandrinismus war noch herabgeerbt die allgemeine Annahme von der Einfachheit der Seele, die nicht aus Theilen bestehen könne; aber es ward nun die scholastische Speculation durch die Fragen beschwert: Wie ist die Seele einfach und doch Vieles? Wie ist die Unverträglichkeit dieser Annahme mit der gleichen Annahme von verschiedenen Subjecten in der Seele aufzulösen? Wie lassen sich verschiedene Kräfte der Seele von Einem Seelenwesen ableiten? Sind die Seelenvermögen reell und substantiell, oder nur accidentell und den Namen nach von einander, wie von der Substanz verschieden? Ihre Einerleiheit schien wenigstens den Nominalisten mehr für die Einfachheit der Seele zu zeugen. Ueber solche, zuweilen nicht uninteressante, doch auch vieldeutige, und nicht bestimmt genug aufgefafste Streitfragen disputirte man nach demonstrativer Methode. Ja auf diese Fragen beschränkte man sich in der ganzen Seelenlehre, entschied nicht selten durch dogmatische Machtsprüche und verlängerte häufig einen leeren Wortstreit.

Troz manchen scharfsinnigen und neuen Beobachtungen, die jedoch mehr blind ergriffen als kritisch erwogen waren, gab es dennoch gröfstentheils einseitige Erklärungen derselben, Erklärungen einer dogmatischen rationalen, d. i. transcendentalen Psychologie. Immer galten priorische Entscheidungen mehr als Erfahrungssäzze. Auch untersuchte man mehr, wie die innern Veränderungen geschehen, als nach welchen Gesezzen? Immer noch glaubte man über den Ursprung der Seele etwas ausmachen zu können. Ohnmächtig blieb das Streben, die Immaterialität der Seele zu beweisen, ob man gleich den Begrif der Materie näher definirte; eben so ohnmächtig das Streben, den Determinismus abzulehnen und eine Freiheit durch Machtsprüche zu retten.

Demohngeachtet ist eine bessere Seite nicht zu übersehen und eine schlimmere zu entschuldigen. Die Dunkelheit und Trockenheit ihrer Darstellung allein darf um so weniger den eigentlichen Gehalt ihrer, im Ganzen freilich nicht originalen, Philosophie herabsezzen, da sie zum Theil unverschuldet war. Denn es war 1) die Gestalt ihres Augustinus wie ihres Aristoteles — d. i. ihrer Auctorität nicht besser; es war 2) mancher ihrer Begriffe für die damalige barbarische Monchssprache neu; es waren 3) ihre Untersuchungen wirk-

lich schwierig und doch nicht alle unverdienstlich. Dächte man sich eine bessere Darstellung zu ihrer Philosophie und dieser zum Stüzpunct eine tiefere Physik, wie viel glänzender würde uns die scholastische Psychologie schon erscheinen!

So isolirt auch ihre einzelnen Streitfragen zu seyn scheinen, so gingen sie doch in das gemeinschaftliche Streben zusammen, das Wesentliche und Ursprüngliche im Menschen festzusezzen, — so wie die Kräfte zu vereinfachen und mehrere Thätigkeiten auf Ein Princip zurükzuführen. Selbst in ihrer Metaphysik liegen manche tiefere Gründe einer festern Grundlage der Psychologie. Auch erhoben sie sich zu einer Weltansicht, wenn auch in einem zum Theil mystischen Gefühle von einer Stufenleiter der Wesen, wobei ihnen der Mensch doch immer den höhern Geistern näher als vernunftlosen Thieren schien. Und obgleich die Mönche in ihren Klöstern weniger, oder nur Seelenkranke Menschen kennen lernen mochten, so fasten sie doch oft abstract genug den Menschen als Geltungswesen und sein Seelensubject auf. Auch bestimmten sie dessen Verhältnifs zu dem Körper, bildeten feinere Distinctionen nicht blos zwischen Substanz und Accidenz, sondern auch (nach Aristoteles) zwischen den Leidenden und Thätigen in uns, so wie zwischen Vermögen und Fertigkeiten, wie wir sie in diesem Grade der Schärfe doch noch bei keinem Griechen fanden.

Orientalische Feinde aller Philosophie halfen dieser mittelbar im Occident auf. Die Türken verdrängten dorthin die Neu-Griechen und führten uns durch diese auch den reinern Platon in seiner Ursprache zu, doch freilich noch nicht zugleich einen attischen urplatonischen Sinn, ihn rein aufzufassen. Neue Erfahrungen wurden gewonnen und zusammengestellt; man übte Kunst, namentlich Musik, und gewann auch hierbei mehrere neue Ansichten. Der ermüdete Geist stärkte sich an der in Frankreich, Italien und Spanien wiederauflebenden Poesie; diese wekte die Phantasie, schärfte den Beobachtungsgeist und richtete die Aufmerksamkeit auf das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

Die Entdeckung von West- und Ost-Indien erweiterte den Umkreis der Menschheit und nun lag eine grössere Masse der Betrachtung vor. Ueberdies ward die Verbreitung von Ideen und die schnellere Mittheilung von gemachten Erfahrungen durch die Erfindung der Buchdruckerkunst vermittelt. Dies alles wirkte kräftig für den Geist der Psychologie.

Platonische und aristotelische Philosophie hatten entscheidenden Einfluſs auf diesen und vergleicht man ihn, so ergibt sich, dafs der platonischen Philosophie das Verdienst bleibt, das scholastischen Begrif- und Wortspiel erschüttert zu haben, indefs die aristotelische mehr am Empirismus hielt. Daher wurden die folgenden platonischen Psychologen oft Mystiker oder Metaphysiker.

Des Flatoniker Ficins Freund, Johann Picus von Mirandula, (geb. 1463. gest. 1494.) schrieb

troz seiner Anhänglichkeit an die Kabbala, ein nach seinem Tode erschienenes Werk gegen die Astrologie, als die ärgste Betrügerin. Er erklärte sich zugleich hier gegen manche Vorhersagungen der Chiromanten. Die Astrologen beriefen sich auf den Zusammenhang der geistigen und körperlichen Beschaffenheit des Menschen mit der äussern Körperwelt, wie auf das Entscheidende der Geburtsstunde für die übrigen Schiksale. Picus bemerkte aber die Erdichtungen der Astrologen in jenem Zusammenhange und die Schwierigkeiten, welche hindern, den einen entscheidenden Anfang eines Dinges genau wahrzunehmen. So sey es zweifelhaft, ob der entscheidende erste Moment des Daseyns eines Menschen von seiner Geburt oder Empfängniſs an zu rechnen sey. — Uebrigens fand seine Phantasie doch im Moses vier Welten, die körperliche, himmlische, übersinnliche und menschliche. — Pflanzen waren ihm belebt und empfindend, ja manche wie gewisse Thierarten, die einer menschlichen Belehrung fähig sind, mit einer Fähigkeit der Vernunft. Die menschliche Welt, sagte er, ist aus Bestandtheilen jener drei zusammengesezt und hat überdem noch Aehnlichkeit mit Gott. In dem menschlichen Körper wohnt die belebende Seele der Pflanzen, die unvernünftige Seele, die Vernunft, die Engelseele und das Ebenbild Gottes. Ausser dem Körper und der Seele bestand ihm der Mensch aus einem Mittelwesen, welches die beiden Naturen verbindet und von dem Aerzten Pneuma genannt werde.

Cornelius Agrippa.

Cornelius Agrippa von Nettesheim (geb. 1486. in Cölln) führte wieder Schwärmerei durch eine für das Uebernatürliche gestimmte Phantasie ein. Dennoch zeigte er einen sehr gewandten Geist als Theolog, Jurist und Arzt, war sprach- und weltkundig, besonders durch die Höfe, und konnte sich durch seine offene Freimüthigkeit nur Verfolger erwerben. Kurz vor seinem Tode erschien sein Werk *de occulta philosophia*. Hierin nahm er drei Welten an, eine körperliche, eine himmlische und eine intellectuelle. — Nach den Elementen richten sich die Sinne und Leidenschaften, je nachdem sie mit dem einen oder andern Elemente verwandt sind. — Da die Luft ein Spiegel ist, sagt er, welcher Bilder von Dingen aufnimmt und durch die feinsten und unsichtbaren Oefnungen des menschlichen Körpers dringt, so kann sie auch Träume und Ahndungen, ohne Mitwirkung von Geistern erregen. Durch sie kann der Mensch auch Andern seine Gedanken mittheilen, — ein Geheimniſs, was Agrippa zu besizzen glaubte. Hierein mischte er Astrologie, die ihm sogar noch in ihrer ersten Kindheit war; so wie die Annahme einer Weltseele. — Die menschliche Seele fand er im menschlichen Körper nur durch den ihr beiwohnenden Geist wirken.

In seinem Werke *de incertitudine et vanitate scientiarum* (welches erst 1530 erschien) geisselte er erbittert die Sitten der Mönche und Höflinge, die Meinungen der Schulhäupter und Magister. Hier erklärte er sich, als Freund der Reformatoren ge-

gen die Astrologie mit Unwillen und bedauert, mit ihr Zeit verloren zu haben. Zugleich handelt er (cap. 52.) von der Seele und macht die grosse Verschiedenheit der Meinungen über die Natur und den Siz der Seele unter den griechischen Philosophen fühlbar und lächerlich; sogar bei Aristoteles. Einige wagten sogar, sagt er, von Erscheinungen der getrennten Seelen zu erzählen und glaubten weniger an Moses und Propheten. Diese Erscheinungen sind aber verdächtig, wenn auch fromme Seelen erscheinen können. Mit ihnen wird das Volk betrogen. — Aehnliches spricht er in seinem *dial. de homine.*

Er eiferte als Lullus Nachfolger gegen das dialektische Wortgeschwäz, und gegen die Leichtgläubigkeit der Menschen. Zugleich grif er die Ungewifsheit und den einseitigen Pragmatismus der Geschichte an, in welcher ein Alexander und Cäsar bewundert würden, statt dafs sie als Strassenräuber hätten gebrandmarkt werden sollten.

Macchiavelli.

Um 1515. schrieb Macchiavelli seinen *Principe*, von dem noch immer gültig ist, was Baco von ihm sagt (*de augm. sc. VII.* 2.): er habe Dank verdient, weil er so ohne Umschweifung gesagt, was die Menschen zu thun pflegen, nicht was sie thun sollen. Seine Freimüthigkeit verdiente den allgemeinen Beifall *).

*) Buchholz sagt in seinem Gravitationsgesezze etc. S. 317.; damit habe Macchiavelli etwas Unhistorisches vorgetragen, da die Menschen immer thun, was sie müssen; er habe durch Gewalt und List bessern wollen.

Petrus Pomponatius.

Petrus Pomponatius, der Aristoteliker (geb. 1462. gest. 1525.) machte durch seine Paradoxieen vieles Aufsehen, indem er, ein strenger Peripatetiker, die Unsterblichkeit läugnete, oder sich wenigstens nicht getraute, sie zu bejahen oder zu verneinen. Unter seinen Gründen nahm er auf, dafs die Wirkungsart des Verstandes materiell sey, indem er zu seiner Wirksamkeit eines materiellen Organs bedürfe und also selbst materiell sey. Es gehörten ferner die Vermögen der Ernährung und Empfindung ohnehin zum Körper; vom Verstand und Willen zeige sich bei den meisten Menschen auch nur die sinnliche Seite und selbst die sogenannten vernünftigen Menschen, geschweige die Denker, heissen nur darum also, weil sie vernünftiger als die Meisten, die den wilden Thieren gleichen, seyen. — Der Verstand kann, nach seiner Annahme, nicht ohne Bilder erkennen, und diese sind ohne Körper nicht möglich. — Hier zeigte er also offenbaren Materialismus!

Die Weissagungsgabe mancher Menschen fand er, von Aristoteles verführt, im Körper und durch diesen in den Sternen begründet. Daneben erhob er dennoch die Macht der Phantasie so sehr, dafs der Mensch dadurch Wunder und vermittelst der Einwirkung auf die Elemente auch Regen und dergl. bewirken könne. — In den Him-

melskörpern fand er den Grund der Naturanlage des Menschen zum Bösen, doch diese nicht als nothwendig und unwiderstehlich. Hier und bei Mehrerem legte er seinen Naturalismus dar und verbannte das Uebernatürliche; wie er auch behauptete, dafs es im Universum nicht Wunder gebe.

Johann Argentier.

Johann Argentier, der um 1513. in Turin lebende Arzt, stellte als den wichtigsten Grundsaz seiner Lehre auf, dafs er die vielfachen Geister läugnete, welche die Galenische Schule bis hieher zur Erklärung der Körperverrichtungen für unentbehrlich gehalten hatte. Er schlofs: wie es nur Eine Art thierischer Wärme gibt, so auch nur Eine Art Geist im Körper. — Er trug zuerst den Saz vor, dafs die verschiedenen Kräfte der Seele sich nicht an einzelne Theile des Gehirns binden, und dafs man nicht sagen könne, das Gedächtnifs habe in diesem oder jenem Theile des Gehirns seinen Siz *).

Johann Fernel.

Unter die unabhängigen Selbstdenker verdient der Arzt Johann Fernel (gest. 1515.) genannt

*) M. S. *Commentar in Galen. II, p.* 185. *Opp. I.* 1592. — So urtheilte auch Cardanus, der Arzt, dafs die Meinung von dem Sizze der verschiedenen Seelenkräfte in einzelnen Theilen des Gehirns unwahrscheinlich sey und keinen Einflufs auf die Curmethode habe. M. S. *Contendic. med. lib. III. c.* 17.

zu werden. Er behauptete gegen Aristoteles den Siz der Seele im Gehirne und leitete den Ursprung der Nerven aus der Substanz des Gehirns ab.

Martin Luther.

Der Sachse, welcher 1517. die religiöse Freiheit des menschlichen Geistes in Deutschland herstellte, der wirkte zugleich auf die Entbindung der philosophischen Geistesfreiheit. Zwar konnte die Reformation der Kirche nicht auf den psychologischen Grund der Religion eindringen, dennoch wirkte sie auf andre Art Vieles.

Luther dachte über die menschliche Natur noch theils augustinisch, theils mönchisch. Sein und des Erasmus Kampf über den freien Willen des Menschen verrieth dies. Er verachtete nicht Philosophie, wohl aber die ausgeartete scholastische. Ueberhaupt wollte man sich in der römischen Kirche die aristotelische und scholastische Philosophie nicht entreissen lassen. Luther fiel sogleich über den Aristoteles mit solchem Ungestüm her, als ob er gar keine Philosophie in der Theologie dulden wollte; eine Meinung, die er vorzüglich von den Mystikern angenommen hatte. In späteren Jahren aber milderte er seine Urtheile, wahrscheinlich durch den Einflufs Melanchthons, welcher den Aristoteles wieder als Hauptführer hervorzog.

Manches, was Luther, namentlich in den Tischreden, sprach, ist auch für Psychologie merk-

würdig; vorzüglich die einzelnen Betrachtungen über die Schwäche des Menschen.

Philipp Melanchthon.

Entscheidender wirkte Philipp Melanchthon (geb. 1497. gest. 1560.). Dieser war bekannt mit den Philosophen des Alterthums und erlas sich den Aristoteles, den er vorher selbst geringer geschäzt hatte, dann aber wieder in den Schulen durch seine Lehrbücher einführte, jedoch mit Freiheit von Spizfindigkeit und verglichen mit Platon. Er wählte das Nüzliche aus, und suchte selbst die aristotelische Lehre zu verbessern. Schon seine Denkart liefs ihn nicht wagen, einen neuen und eignen Weg zu bahnen, wobei er sich nicht dem Widerspruche sondern den Zänkereien ausgesezt sah.

Er schrieb zuerst philosophische Lehrbücher. Dadurch aber belebte er den philosophischen Untersuchungsgeist mit wenig eigner Philosophie und bahnte so den Weg zur eklektischen Philosophie. — Sein Hauptwerk ist der *Commentarius de anima* (*Viteberg.* 1540. 8.), dem er seine *Philosophiae moralis epitome* vorausgeschickt hatte (*Argent.* 1538. 8.) *).

In der spätern (1552.) geschriebenen Dedication an Hieron. Bomgartner sagt er zum Theil treflich:

*) Strobel führt die Ausgaben dieser Schrift in s. *Bibliotheca Melanchthoniana. Norimb.* 1782. auf. — Einen Commentar dazu schrieb der Arzt Joan. Magirus: *Anthropologia h. e. Commentar. in Melanch. de anima, completus et locuplet. op. D. Caufungeri, Frcf.* 1603. (ganz aristotelisch und mehr physiologisch als psychologisch).

Non ignoro, multos deridere hoc genus physicae doctrinae. — Fateor hanc doctrinam valde exiguam et angustam esse. Quanquam igitur nec animae naturam introspicimus, nec mirandas ejus actiones, formationem imaginum in cogitatione, ratiocinationes, memoriam, electiones, impulsiones cordis, quae fiunt a cogitationibus, penitus in hac vita intelligimus, tamen inchoanda est haec doctrina. — Die Grösse der Vortheile von dieser nur beginnenden Betrachtung der Seele glaubte er durch keine Beredsamkeit erreichbar. Sein Zwek und seine Maxime drükt er also aus: *Recito doctrinam in Academiis usitatam et confero Ecclesiae sententias. Non gigno paradoxa.* — *Verecunde sequor consensum saniorum.* — Zur Entschuldigung seiner eingewebten Beschreibung der vorzüglichsten Theile des menschlichen Körpers sagt er: *Discerni potentiae animae ne possent quidem, nisi earum domicilia seu machinae in corpore hominis aliquo modo ostendantur.*

Im Ganzen ist dies Werk ein sich von Streitigkeiten entfernendes Aggregat von Meinungen, — eine kirchliche Psychologie mit teleologischen Betrachtungen, die zur Gottheit führen. Er trug zugleich darin Anatomie und Physiologie des menschlichen Körpers vor, und zwar vorzüglich nach Aristoteles und Galenos; allein wenn sie der Bibel widersprechen, mehr nach dieser.

Unter dem Titel: *Quid continet haec pars philosophiae, cujus titulus est de anima?* spricht er von dem Nuzzen der Kenntnifs des Menschen, auch für die Dogmatik; dann reiht er die verschiedenen Meinungen von der Seele zusammen und verweilt

bei der aristotelischen. Er geht von den fünf Seelenvermögen (*potentiae animae*) aus; diese sind *potentia vegetativa, sentiens, appetitiva, locomotiva, rationalis.* Von Jeder derselben handelt er besonders. Bei dem Empfindungsvermögen (p. 100.) führt er öfters Meinungen an (*dicitur*); z. B. *dicitur a sensu oriri sequentes in mente actiones; dicitur nihil esse in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.* Bei jedem Sinne untersucht er die Definition, den Gegenstand, das Werkzeug und das Medium des Sinnes, worauf er die Betrachtung *de sensibus interioribus* folgen läfst (p. 111. b.). — Bei der Affectenlehre erklärt er sich (p. 123.) gegen die Stoiker, welche die Affecten für durchaus fehlerhaft und aus der menschlichen Natur vertilgbar glaubten.

Merkwürdig ist bei ihm folgende Behauptung (p. 137.). *Sciendum est, divisione intellectus speculativi et practici non significari diversas potentias, sed unicam potentiam intelligentem.* — Besonders verbreitet er sich über den Willen, der ihm *potentia adpetens suprema et libere agens monstrato objecto ab intellectu* ist, und unterscheidet *liberum arbitrium* oder *facultatem voluntatis, quae possit agere ac non agere, aut hic aut aliter agere.*

Seit Melanchthon und seiner Zeit blieb die aristotelische Philosophie auf den protestantischen Universitäten in Aufnahme, obgleich ziemlich gereinigt von den Grillen der Scholastiker. Mit stehenden Buchstaben schien nur diese Schulweisheit zu herrschen.

Theophrastus Paracelsus.

Der berüchtigte Theosoph und Astrolog Theophrastus Paracelsus (geb. 1493. gest. 1541. in Salzburg) nahm als alchemistischer Schwärmer den Neuplatonismus und die Cabbala wieder an und sprach in gleichem Geiste. Seiner Unphilosophie zufolge besteht der Mensch aus einem elementarischen und einem siderischen Körper, wozu noch ein göttlicher Geist kommt, der unsterblich ist und höhere Einsicht als der siderische Körper hat. Er schlofs: da im Menschen das Wesen aller Dinge enthalten ist, so ist er auch der Mikrokosmos. In ihm ist eine Art von Drachen, Schlangen, Wölfen, Schaafen und allen Elementen; das Fleisch und Blut sind elementarischen Ursprungs; Sinne und Gedanken stammen aus den Gestirnen. Weil der Mensch, fuhr er fort, schon einem Theile seines Wesens nach mit den Gestirnen verwandt ist, so kann ihm die Kraft der Gestirne in einem höhern Grade mitgetheilt seyn und Mancher als Magier geboren werden. Die Wissenschaft der Magie aber bestand ihm darin, dafs Jemand durch die Kraft der Gestirne vermöge, dieselben Würkungen hervorzubringen, welche diese hervorbringen.

Er nahm einen Dämon an, welcher im Magen das Geschäft des Alchymisten verrichte, — Archeus genannt. Mit dieser geistigen Substanz, die er den Meister im Magen nennt und die Brod in Blut verwandelt, solle sich der Arzt verstehen und sie unterstüzzen. Diesen Archeus, der ihm ein Geist war, sah er alle Veränderungen eigenmächtig vollziehen und die Krankheiten heilen. Er sagt

von ihm, dafs er Kopf und Hände habe und der *spiritus vitae* sey, ausser welchem es keinen *Spiritus* im menschlichen Körper gebe. Einfachheit kann man dieser Hypothese nicht absprechen und in jenem Geiste läfst sich vielleicht noch mehr Seele finden als in der dunkeln Lebenskraft Andrer. Daher nahm ihn auch der sonst mit Paracelsus sehr unzufriedene Helmont an. Es ist auch das ἐνορμῶν der Galenisten dem Archeus sehr ähnlich.

J. B. van Helmont.

Der 1577. zu Brüssel geborne Hauptfreund der Chymiatrie Jo. Baptista van Helmont, dieser durch mystische Lectüre eines Thomas a Kempis und Joh. Tauler zum Geisterseher umgeschaffene Mann, der 1633. seine eigne Seele wie einen leuchtenden Krystall gesehn haben wollte, stiftete in der Medicin ein System, dem (nach Sprengel*) die Meinungen der Spiritualisten zum Grunde liegen; wie er dann auch den Einfluſs der bösen Dämonen noch unter die Krankheitsursachen aufnahm. Der Paracelsische Archeus, eine geistige Urkraft, die unabhängig ist von allen Elementen und dem Helmont nur eine mehr substantielle Natur gab, macht den Hauptpunct in seiner Theorie aus. Dieser Archeus baut, wie er annahm, aus der Materie alle Körper durch Hülfe des Ferments. — Darum versucht Helmont, die Nothwendigkeit dieses geistigen Regenten, ohne dem kein Geschäft des Körpers erklärt werden könne, zu zeigen. Der Archeus war ihm mit der empfindenden Seele einerlei und hatte ursprünglich im Magen seinen Siz. Vermittelst desselbsn ist der Mensch mehr mit dem Reiche und dem Vater der Geister als mit der Welt verwandt. Er reagirt nicht, sondern agirt auf physische Weise, selbstständig. Der schaffende Geist des Archeus besteht in der *Aura vitalis* und zeugt nach seiner Idee die Naturkörper.

*) S. dessen Gesch. der Med. Th. IV. S. 547.

Vermittelst seiner Neigung zum spiritualistischen Systeme brachte er vorzüglich die psychologischen Gründe mehr in Anschlag bei Erklärungen der Naturerscheinungen, als den Bau der Theile. Er klagt, dafs man die pathologische Anatomie zu wenig bearbeite. Aus dem Irrthum des Archeus, der sein Ferment aus dem Magen nach andern Theilen schikt, erklärt er Krankheiten, so wie auch Epilepsie, Verstandesverwirrung. — Bei dem Allen widerlegte er manche Schuldogmen treffend. Bei Heilungen kam ihm ferner Alles auf Beruhigung der psychischen Leiden des Archeus, auf Wirkung desselben, auf Ordnung seiner Bewegungen an. Daher wirkte er vorzüglich auf die Einbildungskraft. — Zwar war auch er nicht frei von Schwärmerei seiner Zeit, aber er sah doch mit hellem Blicke in die Irrthümer seiner Zeit. Dafs übrigens der spiritualistische Theil des Helmontischen Systems minder Beifall fand, davon lag ein Hauptgrund (wie Sprengel richtig sagt) in dem Aufkommen einer Philosophie, welche diesen Ideen geradezu entgegenarbeitete, — der Cartesianischen.

Telesius.

Als erster Erschütterer der Naturphilosophie des Aristoteles ward Telesius merkwürdig (geb. 1508.). Telesius Einfälle beruhten zwar nicht auf Erfahrung, sie konnten aber doch die Anhänglichkeit an eine alte Auctorität lokrer machen. Ihm waren unter Andern in den Pflanzen Seelen von gröberer Natur als die Seelen der Thiere. In dem vollkommnern Thiere fand er auch ein Erkenntnifsvermögen, wie in den Menschen. Die menschliche Seele schien ihm von Gott dem Menschen bei dessen Erzeugung mitgetheilt, und die Form des ganzen Körpers zu seyn (also hier doch aristotelisch). Ausser andern Schriften schrieb er die hieher gehörigen *de somno* und *quod animal universum ab unica animae substantia gubernetur.*

Thomas Campanella.

Thomas Campanella, diesen armen verfolgten Mönch (geb. 1568. in Calabrien, gest. in Frankreich 1639.) trieb seine Skepsis an der Vernunfterkenntnifs zwar zur Erfahrung; durch einen abergläubischen Hang seiner Phantasie wurde aber auch er zu der alexandrinischen Philosophie und cabbalistischen Theosophie bestimmt. Als neuer Gegner gegen die aristotelische Philosophie, ist er merkwürdig.

Zu der Grundlage aller Wissenschaft nahm er Geschichte, oder das Sinnenzeugnifs an. Die Metaphysik erklärte er für eine blosse Hülfswissenschaft der Physik und Moral. Er sah ein, der

Mensch dürfe sich nie einer Einsicht in die Substanz der Dinge rühmen; auch lasse sich keine sichere Wahrnehmung behaupten, welche eine objective Erkenntnifs der Gegenstände gewährte, sondern nur eine veränderliche Wahrnehmung von Erscheinung und äussern Accidenzen. — Die Sinne, die nur das Aeussere der Gegenstände wahrnehmen, fand er bei den Menschen und Thieren, so wie bei denselben Menschen zu verschiedenen Zeiten verschieden. Unsre ganze Erkenntnifs beruhe auf einer Afficirung, die nicht als ein Leiden von Fremden erscheine; daher der Mensch von sich selbst gar keine gewisse Erkenntnifs besizze. Die Seele, in dem Körper eingeschlossen, erkenne sich selbst nicht, oder wir wissen nicht, was die Seele ist. Deswegen fand er auch die Meinungen der Philosophen darüber so getheilt, da der eine sie für Luft, der zweite für Geist etc. erkläre. Eben so unbegreiflich schienen ihm die Zustände des Wachens und Schlafens. Ueberhaupt aber läugnete er, dafs sich die Erkenntnifs aller Einzelheiten in der Erfahrung jemals erwerben lasse.

Doch glaubte Campanella, diese Zweifelsgründe, welche nicht neu und von ihm den Pyrrhoniern wahrscheinlich entnommen waren, noch ablehnen zu können. Er sagt, der Skepticismus ist nicht natürlich, sondern er gibt ein Wissen des Wahren. Er erklärte hierauf das Empfindungsvermögen für die Grundkraft der Seele. Dies bestand ihm aus einem Vermögen aufzunehmen, zu beurtheilen und zu begehren. Jede Empfindung war dann ein reales (nicht blos leidentliches) unmittelbares Gefühl, Wahrnehmung

des Afficirtwerdens; die empfindende Seele etwas Körperliches, wiewohl feiner als der Körper selbst. Das Gedächtnifs hiefs eine vorhergefafste, die Erinnerung eine erneuerte Empfindung, der Verstand das Vermögen die empfundenen Gegenstände zu verbinden. Dieser bilde aus dem im Gedächtnisse befindlichen Vorrathe Erfahrung. Indem er Empfindung, Gedächtnifs und Dichtkraft gewissermassen für einerlei erklärte, kam er näher an die Frage: ob alle Seelenkräfte im Grunde Eins sind?

Freilich, fügt er hinzu, erkennen wir nicht die Dinge an sich, wir brauchen aber auch jene Erkenntnifs nicht. Wir vergleichen die Eindrücke als Menschen (was die Thiere troz ihrer schärfern Sinne nicht können). — Dafs die Seele sich selbst nicht erkennen kann, liegt in ihrem Verhältnisse zum Körper. Um zur vollendeten Erkenntnifs ihrer selbst zu gelangen, mufs die Seele zur Gottheit, ihrem ersten Principe, zurükkehren.

Schwärmer blieb Campanella immer; das wollte selbst sein Zeitalter. Er liefs die menschliche Seele aus ihren Wirkungen auf ihr eignes Wesen schliessen. Und damit ging er von der Psychologie zur Moral über. — Abentheuerlich sind die Hypothesen, welche er über die Fortpflanzung der Seele und die Vereinigung derselben mit den Körpern anreiht.

Hieronymus Cardanus.

Hieronymus Cardanus, der Arzt, (geb. 1501. zu Pavia, gest. 1575. zu Rom) ward durch

seine Originalität, die in Charlatanerie überging, berühmt. In seiner Schrift *de vita propria* legt er nicht blos das offenherzigste, sondern sogar das härteste Bekenntnifs seiner Fehler öffentlich ab. Er stellte sich darin als den widersprechendsten Menschen dar und sein Benehmen bestätigt diese Selbstcharakteristik. Er war ein psychologisches Räthsel. Bald ging er langsam und nachdenkend, bald lief er wie ein Wahnsinniger. Ich habe von Natur, sagt er, einen sinnreichen Geist, bin aufgeräumt, dienstfertig, listig, betrügerisch, geschwäzzig, neidisch, streng, verläumderisch, veränderlich wegen des Widerspruchs meiner Natur und meiner Sitten. Er zog sich absichtlich Schmerz zu, indem er sich geisselte und in die Lippen bifs; so wie er eben so ein grausames Vergnügen darin fand, Andern Schmerz und Verdrufs zuzufügen. Durch den blossen Willen konnte er eine brennende Empfindung in seiner Hand bewirken. — In dem Gange sah er den Charakter des Menschen sich spiegeln. Durch diese psychologischen Sonderbarkeiten ist er aber eigentlich berühmt geworden; so wie man auch schon Anfälle der Verrüktheit bei ihm annahm.

Wie er der Astrologie späterhin minder traute, so sprach er von seinem Schuzgeiste (den schon sein Vater für sich annahm) zuweilen ganz bestimmt, zuweilen problematisch, zuweilen schlechthin negativ, indem er die vermeinte Einwirkung des Schuzgeistes auf eine Aeusserung seiner vortreflichen Natur zurükführte, die auf der äussersten Gränze der Menschheit und der unsterblichen Geisterwelt stehe. — In dem Unglük fand er unter Andern ein Mittel zu der Selbstkenntnifs und Mässigung.

In seinem Werke *de subtilitate l. XXI.* (*Lugd.* 1551.), einem seiner besten, findet er den Grund alles Vergnügens in einem vorhergegangenen Schmerze. So vergnügt, sagt er, die Ruhe nach beschwerlicher Arbeit. Die Lust sezt aber auch darum die Unlust voraus, weil die Empfindung immer eine Veränderung aus der Lust in Unlust ist. Das Verhältnifsmässige, Harmonische, Vollkommne erwekt Vergnügen, weil es eine leichte und deutliche Erkenntnifs gewährt. So fand er den Grund des Gefälligen in dem Ebenmaafse. Dies prüfte Scaliger, welcher seine Bücher *de subtilitate* zum Theil gegen Cardanus richtete.

Uebrigens verdienen seine medicinischen gelehrten Schriften, mancher feinen Bemerkung wegen, des Studiums sehr; so seine *somnia* (1540.).

Giordano Bruno.

Giordano Bruno, der Neapolitaner, der 1586. in Wittenberg lehrte und 1600 verbrannt wurde, ein leidenschaftlicher, mit einer dichterischen Einbildungskraft und Tiefsinn gleich begabter Mann, bestritt die aristotelische Philosophie, wodurch er sich auf den Universitäten verhafst machte.

In seinem Werke *de universo et mundis L.* 8. (*Frcf.* 1591.), in dem er eine hohe Begeisterung verräth, betrachtet er den Menschen als ein Mittelwesen, das auf der Gränze des Verstandes und der Sinnenwelt steht, und den Naturen Beider angehört. Sein vornehmstes Ziel ist geistige Vollkommenheit. Der Geist ist frei, unkörperlich, und unabhängig von der Materie; er lebt durch sich selbst, er ist einfach, überall ganz und derselbe und das unmittelbar Göttliche im Menschen; seine Kraft und Thätigkeit ist unendlich. Der beschränkte Körper ist nur Mittel und Werkzeug. Die Vermögen der Sinne, der Phantasie und des Verstandes streben nach dem Unendlichen, ob sie gleich dasselbe nicht zu erreichen im Stande sind. Nur wenige Menschen, sagt er, sind wahrhafte Menschen und ihrer göttlichen Natur würdig. Nur Wenigen ist es vergönnt, das Licht zu schauen und zu ertragen.

Noch schrieb er *de Imaginum, Signorum et Idearum compositione. Ad omnia Inventionum, Dispositionum et Memoriae genera. L. III. Frcf.* 1591. 8. Hierin sagt er: Wir müssen bei allem unsern Denken auf gewisse Bilder zurükgehen. Alles unser Erkennen, d. i. alle Wirkungen unsers Verstandes sind entweder ganz oder zum Theil sinnliche Vorstellung (*phantasia*); wir erkennen nicht, ohne sinnliche Bilder (*phantasmata*) anzuschauen, d. i. ohne Zusammensezzung, Vergleichung. — Im ersten Buche stellt er allgemeine Bemerkungen über die verschiedenen Gattungen von Bezeichnung dar. Unsre Seele ist, wie die Seele des Weltalls, mit Licht (einer geistigen Substanz, die nicht mit dem sinnlichen Lichte zu verwechseln ist) versehen: vermöge dessen führt sie sich das Abwesende vor, sieht selbst im Traume Gestalten und Figuren sinnlicher Gegenstände. Wem die Benennung: Licht nicht bequem ist, nenne es mit Synesius innern Sinn, *sensus* oder *spiritus phantasticus*. Was dieser Sinn auffafst und einsam-

melt, legt er in das Magazin des Behaltungsvermögens (*retentivae facultatis*) nieder, zu welchem die verschiedenen Arten der Affecte den Eingang ausmachen oder den Schlüssel führen. — An diese Säzze reiht er unverständliche Analogieen.

Die Vernunftidee der Einheit leitete ihn zu einem vollendeten Pantheismus. Die bewegende Seele im All, welche er annahm, sollte Empfindung (*sensus*), Erkenntnifs und Begierde, welche der Erkenntnifs folgt, haben. Als Zwek fand er überall die Selbsterhaltung. — Fanatismus stürzte und verdammte den Bruno, namentlich wegen der Seelenwanderung.*)

In dieser Zeit trat noch eine Reihe von Aristotelikern auf, welche es mit dem Kirchenglauben nicht verderben wollten und wenig Neues vorbrachten. So Caesar Cremoninus (geb. 1550. im Modenesischen, gest. 1631. zu Padua), welcher *illustres quaestiones de anima* (*Venet.*) *Tract. III. de sensibus externis, de sensibus internis, de facultate appetitiva* (von *Troylus Lancetta*, Venedig, 1644. 4. herausgegeben) schrieb. — Den Alexander Aphrodisius zog er allen andern Auslegern des Aristoteles vor, und nahm dadurch auch die Sterblichkeit der Seele an, wohin ihn nothwendig der Peripateticismus leitete.

---

*) Ausser andern Schriften sind merkwürdig *de umbris Idearum* 1582. *Cantus Circaeus ad memoriae praxin ordinatus* 1583;

Caspar Peucer (geb. 1525.), Prof. zu Wittenberg, schrieb *Commentar. de praecipuis divinationum generibus* (*Viteb.* 1553. 4. *Servest.* 1591. *Frcf.* 1595. 1607. 8.). In diesem Werke spricht zum Theil Freiheit, zum Theil spukt aber auch noch der Teufel. — Ein gleiches Werk unter gleichem Titel liefs Camerarius (*Lips.* 1574.) darauf folgen.

Eine Reihe von Lehrbüchern der Psychologie begann nun, und wuchs zur grossen Menge an. Unter ihren Verfassern zeichnen sich, zum Theil auch wirkend auf den Fortgang der Wissenschaft, Folgende aus.

Joh. Ludw. Vives, geb. 1492. zu Valencia in Spanien, wurde der scholastischen Philosophie müde und legte sich auf die Humaniora (gest. 1540. zu Brügge in Flandern). Er schrieb *de anima et vita lib. III.* (*Basil.* 1538. 8. 1543. 8. *Lugd. B.* 1555. *Tiguri* 1563. 8. 1641.) Dies Werk ist auszeichnungswerth und reich an treffenden Beobachtungen. Noch hinterblieb von ihm: *fabula de homine; anima senis seu praelect. in libr. Ciceronis de senectute; de somno et vigilio s. praelectio in somnium Ciceronis; de concordia et discordia in genere humano L. IV.* — gesammelt in s. *Opp. Bas.* 1555. *II. T. fol.* — Man vgl. über ihn *Schaumanni Diss. de L. Vive, praesert. anthropologo ex libris ejus de anima et vita. Hal.* 1792. 8.

Vitus Amerbach, welcher anfangs Luthers Partei angehörte, dann aber wieder Katholik ward und 1557. starb, schrieb *De anima lib. IV. Basil.*

1542. 8. Einige treffende Ideen zeichnen dies Buch aus.

Simon Porta, ein Neapolitaner und Schüler des Pomponatius von Mantua (gest. 1553.) trat als Läugner der Unsterblichkeit der Seele auf. Er schrieb *de mente humana, Florent.* 1551. 4. *Disp. an homo bonus vel malus volens fiat.* — Ein anderer späterer Joh. Baptista Porta ward durch ein Werk *de humana physiognomia L. VI. Frcf.* 8. *Han.* 1593. *Neap.* 1602. *fol.* bekannt. Dieser benuzte Avicenna und Andre, und hielt auf die Hypothesen von der Aehnlichkeit der Thiere und Menschen, ob er diese gleich nicht auf den ganzen Charakter ausdehnte. Dennoch verfuhr er sehr vollständig, da kein Theil des Körpers übergangen ist.

Die Thiere zogen von nun an immer mehr die Beobachtung auf sich und erregten Interesse. So erschien *Hier. Rorarii quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine L. II. Amst.* 1654. 12. *Ribov.* 1728. 8. Die Thiere besizzen nach seiner Annahme eine gewisse *ratio*, die jedoch nicht Vernunft ist.

Der spanische Arzt *Gomez Pereira* schrieb *Antonina Margarita*, (*Medin. del Campo* 1554. *fol.*) ein Werk, an welchem er 30 Jahre gearbeitet hatte. Er ist der erste, welcher vor Des Cartes den Thieren die Empfindung, also sogar die sinnliche Seele absprach und sie für blosse Maschinen erklärte. Ihm sahen und hörten die Thiere nicht, sondern wurden durch die Objecte in ihren Organen bestimmt oder durch

durch Phantasmen. Man vgl. noch Bayle in s. *Dict.* u. d. W.*).

Otto Casmann.

Auf Otto Casmann hat man in der psychologischen Literatur bis jezt noch zu wenig Rüksicht genommen, da dieser Mann ein wirklicher Tonangeber heissen kann. Otto Casmann, Schüler des Prof. Goclenius zu Marburg, dann (bis zur Herausgabe des 1. und 2ten Theils seines Werks) an der Schule zu Steinfurt angestellt, dann seit 1595.

*) In dieser Zeit erschienen:
Meletius, Philosophus, de natura et structura hominis. Venet. 1552, 4.
Jo. Valverdii de animi et corporis sanitate tuenda libellus. Paris. 1552.
Jo. Neovillus, de pulchritudine animae. Paris. 1556.
Andr. Camutius, de humano intellectu Libri IV. Pav. 1564. 8.
Jo. Nic. Rogerius, de sede animae. Neapol. 1574. 4.
Anibal. Guaschii quaestio disputata cum Raphaele Dominico, utrum inter animas human. alia sit perfectior? Taurini 1577. 4.
Augustin. Donius de natura hominis Libr. II. Bas. 1581.
Jo. Stiegelius de anima. Vitebg. 1581.
Jo. Jacob. Colerus, num anima ex traduce an creatione? num in corpore toto et qualibet parte? Tiguri 1586. 4.
Ant. Marcuccius, de principibus animae facultatibus. Luc. 1586. 4.
Celsus Manzinius, de cognitione hominis, quae lumine naturali haberi potest. Venet. 1587. 4.
Cipriano Giambelli, Trattato dell Anima in IV. Libr. Trevigi 1594. 4.

Rector, und endlich Prediger in Stade, gestorben den 1. Aug. 1607., bewährte sich als ein Wahrheit liebender Mann und brachte die Gründe und Gegengründe damaliger Streitigkeiten zuerst in logische Uebersichten. Dabei zeigte er sich als Vertrauter der Philosophie und Medicin, und arbeitete zu gleicher Zeit für Logik, Politik und Moral. Er war es, der zuerst den Namen *Psychologia* seinem Werke vorsezte. Von ihm erschien: *Psychologia anthropologica, sive animae humanae doctrina. Hannov.* 1594. 8. *Frcf.* 1604. 8. *Anthropologiae Pars II. h. e. de fabrica humani corporis methodice descripta. Hannov.* 1596. 8. *Angelographia s. Comm. phys. de angelis creatis, spiritibus. Frcf.* 1597. 8. *Somatologiá physica generalis. Frcf.* 1598. 8. *Biographia et comm. method. de hominis vita naturali, morali et oecon. Frcf.* 1602. 8.

Er definirte die Anthropologie vielleicht am richtigsten, d. i. am allgemeinsten oder weitesten, als *doctrina humanae naturae*, und liefs diese in zwei Theile zerfallen: 1. *Psychologia.* 2. *Somatologia.* Voraus stellt er die unbestrittenen Theses, dann liefs er die Polemik folgen, die zugleich schon für die Geschichte der psychologischen Dogmen merkwürdig seyn kann. Der Geist seiner Psychologie ist vorzüglich aristotelisch; sie selbst wurde von ihm, dem ersten Urheber dieser Bezeichnung als Theil der Anthropologie *(anthropologiae pars prior)* betrachtet. Das Ganze macht eine deutliche und bestimmte Auseinandersezzung aus. Nach seiner Annahme lehrt die Psychologie die Natur des menschlichen Geistes, oder der logischen Seele durch die Kräfte derselben (c. 2.). Des Menschen Seele ist

der wesentliche Theil des Menschen, bestimmt zur Beseelung des menschlichen Körpers, selbst unkörperlich, eine selbstständige Substanz. Er unterschied erst *facultatem animae universalem, i. e. vivificam*, durch welche der Mensch lebt und wirkt. *Vitae partes* sind ihm die Alter, welche nach der Verschiedenheit der Naturen wechseln (dabei er mehrere Eintheilungsgründe der Lebensalter aufstellt p. 76.). Das zweite ist *facultas animae particularis, vel logica vel aloga (c. 4. p. 88.).* Bei der Abhandlung *de facultate logica intellectus compositi* (c. 5. p. 109.) spricht er zugleich über die Frage: ob alle menschliche Seelen gleich sind an Substanz und gleich vollkommen? (p. 125.) Den Willen betrachtet er als *altera logica facultas rationis* (c. 6. p. 129.). Im Abschnitte *de facultate sermonis* (c. 7. p. 170.) wirft er schon die Frage auf: ob Sprache in die Psychologie gehöre. — Unter den *alogis* wird die *facultas vegetans s. vitalis* begriffen (c. 8. *de generatione et conceptione*). Fast am Ende kommt er auf den Sinn und die Sinne (c. 15.). — Vom Menschen überhaupt sagt er, dafs er eigentlich weder die getrennte Seele, noch der entseelte Körper sey, sondern die hypostatische Vereinigung beider physischen Naturen, der geistigen und körperlichen. So ahndete er wohl schon die Einseitigkeit in der Zergliederung. Dennoch verläfst er noch nicht die Hypothesen von Lebensgeistern, von verschiedenen Säften u. s. w.

In der Zeitfolge erschienen nun folgende Lehrbücher:

1594. *Rudolphi Goclenii* Ψυχολογία, *h. e. de hominis perfectione, anima et inprimis ortu huius Com-*

mentationes ac disputationes Theologorum et Philosophorum nostrae aestatis. Marburgi 1594. 8. 1597. 8. *Lips.* 1629. 8. Dieser Prof. zu Marburg (geb. 1547. gest. 1628. also nach Casmann) sezte ein Empfehlungsschreiben vor, worin schon die Wichtigkeit der Psychologie für Aerzte und Juristen, vorzüglich aber für Theologen dargethan wird. Noch gab er diese Schriften heraus: *Authores varii de psychologia, Marp.* 1597. 8. *De praecipuis materiis psychologicis, Frcf.* 1596. 8. Zu gleicher Zeit bearbeitete er Physik, Physiognomik, Universalarzneiwissenschaft, Astrologie. Ueberhaupt zeigt er sich weniger nüchtern als Casmann. Später (1604.) schrieb er *Progymn. philos. de hominis anima, Marb.* 4. 2. Bog. wo er des Aristoteles Definition voran stellt.

1596. *Hieron. Savonarolae Ferrariensis, Universae Philosophiae Epitome Op. et st. Jo. Jesseni a Jessen. Vitebg.* 1596. 8. Hier wurde gleichfalls die Physik mit der Psychologie abgehandelt.

1600. *Fabiani Hippii Psychologia physica. Frf.* 8. Hippe war Philosoph und *D. Med.* zu Leipzig. Sein Werk enthält eine Physiologie, Darstellung des menschlichen Körpers. Noch schrieb er eine *Diss. de corporis humani ex semine ortu.*

1601. *Chrstph. Guarinonus de natura humana sermones, Frcf.* 4.

1603. *J. Magiri Anthropologia, h. e. Commentar. in libell. Melanchthonis de anima. Frcf.*

1604. *Jac. Martini Exercitt. de anima. Vitebg.* 4. *Vitebg.* 1606.

1606. *Fort. Liceti D. Med.* ψυχολογία ἀνθρωπίνη *s. de ortu animae human. Frcf.* 8. Ganz nach Aristoteles. *Ejd. Dialog. de anima ad corpus physice non propensa. Utini.* 1637. 4.

1608. *Th. Fienus de viribus imaginationis, Lov.* 8. (mehr physiologisch).

1608. *Liber de Anima Cphri. Scheibleri in quo tota doctrina animae, quoad singulos ejus gradus et singulas animae facultates, succincte et clare pertractatur. Giessae* 1608. 8. 1654. *II. de anima sentiente.* 1609. *III. de anima rationali.* 1609. Diese einzelnen Dissertationen zusammengestellt 1613. *Collegium Psychologicum auct. et emend.* 1621.

Der Verfasser, geb. 1589. seit 1606. Prof. in Giessen, gest. in Dortmund 1653., sah ein, dafs eine Kenntnifs des organischen Körpers auch zur Psychologie nöthig sey, obgleich der Geist das Wesen des Menschen ausmache. In der Zueignung spricht er von einer *historia animae eiusque diversarum faeultatum.* Er wollte ein kurzes Compendium liefern, da es nicht Jedem nöthig sey, alle Subtilitäten zu durchdringen. Sein Buch stellt er in drei Theilen dar. 1. *De anima vegetante.* Hier handelt er zugleich *de vita et morte, de aetatibus* und mithin auch *de generatione, nutritione, accretione.* 2. *de anima sentiente in genere (de sensibus exterior. et interior.* Hier zugleich *de somno, vigilia et somniis, de facult. appetitiva,* wo er vom Vergnügen und Schmerz und den Affecten spricht, *de fac. locomotiva).* 3. *De anima rationali.* (Hier auch *de voluntate, de immortalitate*). — Gehäuft sind die Citata, namentlich auch der Stoiker und Scholastiker. Was übrigens dieses Buch auszeichnet, ist methodische Ordnung und fliessender Vortrag.

1611. *Joach. Schrecci Praecursor et comes disquisitt. Psychol. Gryph.* 4.

1611. *Eustachius Rudeus de anima Libri IV.* 4.

1611. Des dänischen gelehrten Arztes *Casp. Bartholini Institt. Anatomicae corporis humani, utriusque sexus historiam et declarationem exhibentes, cum plurimis nov. obss. et opinionibus nec non illustriorum, quae in Anthropologia occurrunt controversiarum decisionibus. Albiae (Viteb.)* 1611. *Arg.* 1626. 12. *Goslar* 1632. *Oxon.* 1632. Fast in alle europäische Sprachen übersezt. — *Julii Casserii (Bartholini) Pentatheseion, h. e. de quinque sensibus liber. Ven.* 1609. — *Ej. Manuductio ad veram Psychologiam ex sacris scripturis.*

1612. *Gregor. Horsti de Natura humana, Libri duo, quorum prior de corporis structura, posterior de Anima tractat. Frcf. ad M.* 4. — Der Verfasser (geb. zu Torgau 1578. der Med. Prof. in Giessen, und 1656. gest.) erklärt in der Zueignung nach Sokrates die Selbstkenntnifs vorzüglich für Kenntnifs seiner Seele, als des edelsten Theils. Der zweite Theil jenes Werks — *de Anima* enthält 12 *Exerc. p.* 357—510. Sein Hauptcharacter ist Erläuterung des griechischen Aristoteles und Galenos — obschon mit Rüksicht auf nachherige Erklärungen, ein methodischer Gang vom Bekannten zum Unbekannten, vom Allgemeinen zum Besondern, mit jedesmal beigefügten Gründen der Ordnung, wie der Behauptung. Belesenheit zeigt sich üb all, besonders hebt er *Mercatus (de anima)* Zweifel an Aristoteles aus. Er handelt *exerc.* 1. *de Anima in genere.* 2. *de Animae partitione.* 3. *De Anima vegetativa et eius facultatibus.* 4. *De vita et morte*, (weil das Leben zur vegetirenden Seele gehört). 5. *De anima sensitiva atque de sensu in genere.* 6. *De visu et auditu.* (Von diesem beginnt er als dem wichtigsten Sinn, — ob er gleich einsieht, dafs in der Naturordnung das Getast der erste vor den übrigen Sinnen zu seyn scheint). 7. *De odoratu, gustu et tactu.* 8. *De sensibus internis atque de somno et vigilia.* (Hier auch von *phantasia* und *Memoria*, und zugleich die Untersuchungen, ob Kinder träumen, warum der Hahn zu einer bestimmten Zeit des Nachts erwacht und kräht.) 9. *De anima rationali, respectu informationis* (Aristotelische Form). 10. *De anima rationalis origine et immortalitate.* 11. *De Intellectu et Voluntate.* 12. *De appetitiva et loco motiva facultate.* Hier auch von Gemüthsbewegungen, als Affection der sinnlichen Begierden, welche zugleich den Thieren eigen sind.

Die ganze Ordnung ist Aristotelisch. Von Gefühl wie von Seelenkrankheiten, kommt selbst im ersten Theile keine Erwähnung vor. Immer strebt der Verf. die widerstreitenden Meinungen zu schlichten. — Gleiche Form und Methode hat dies Buch mit Scheiblers Compendium; jedoch ist es in Schullatein geschrieben.

1612. *André Valladier la sainte philosophie de l'ame. Par.* 8.

1615. *Curt. Marinelli de morbis nobilioris animae facultates obsidentibus Libri III. Venet.* 4.

1616. *Fortun. Liceti de animorum coextensione corpori. Patav.* 4. — Ganz peripatetisch, wider Platon.

1620. *Claudii Boucardi Tract. peripateticus de Anima rationali, ad veritatem Theologicam accommodatus. Lugduni.* 8.

Zuerst zeigt er in der Vorrede die Unentbehrlichkeit der Psychologie für die Theologen. Ohne Kenntniss der vernünftigen Seele liessen sich auch nicht die Gnadenwirkungen richtig beurtheilen. Er nennt die Psychologie seltsam *Animastica*. Durch sie wollte der zu Lyon lebende Verfasser seine Schüler mehr zur Theologie einweihen. Darum mischte er manches Theologische ein. Das Ganze befolgt die Grundsäzze der peripatetischen Schule, zuweilen gegen Platon und Averroës gerichtet. Er spricht. P. 1. *De natura et definitione animae rationalis.* P. 2. *de Causa efficiente animae rationalis et productionis eius modo.* (Die vernünftigen Seelen, sagt er, sind nicht vor dem Körper, aber auch nicht durch die Kraft des Saamens entsprungen). *P.* 3. *de quibusdam proprietatibus animae rationalis* (Unsterblichkeit, Untheilbarkeit). *P.* 4. *de potentiis ac facultatibus animae rationalis et specialiter de intellectu. P.* 5. *De voluntate, altera mentis humanae facultate. P.* 6. *De statu animae rationalis a corpore separatae.* Ueberhaupt behandelt er das Ganze als einen Theil der Metaphysik. Er urtheilt selbst schüchtern über seine Arbeit, und wirklich mag sie ihm wenig Mühe gekostet haben, als peripatetisches Excerpt.

1622. *Jo. Riolani Anthopographia et Osteologia, Par.* 4.

1624. Der 1614. gestorbene Leibarzt Felix Plater lieferte in seinen Schriften, die zum Theil später erschienen (*observat. medic. Basil.* 1624.) treffliche Bemerkungen und Beobachtungen über die Folgen und Wirkungen der Leidenschaften. Man vgl. Sprengels Gesch. der Medic. Th. III. S. 174.

1626. *Jo. Chesnecophori* (ein Schwede, Prof. zu Upsala) *Disp. psycholog. 1. de anima in gen. deque vegetatione in specie, 2. de anima sentiente, 3. de sensibus externis, 4. de sensibus internis, 5. de somno, somniis et vigilia, 6. de anima rationali.* — Lange herrschte in Schweden nur scholastisch-aristotelische Metaphysik, was fast von allen in der Folge anzuführenden Psychologen gilt.

1629. *Jo. Conr. Dannhawer Collegium Psychologicum circa Aristot. III. libros de anima, Norimbg.* 1629. 4. *Arg.* 1632. *Arg.* 1632. 1660. 8. Wie in seinen übrigen Schriften, ganz aristotelisch.

1632. *Jo. Angelii Werdenhagen* ψυχολογία *vera J. B. T(euton.) explicata et rerum publicarum vero regimini ac earum maiestatico iuri applicata, Amstelod.* 16 . Werdenhagen, geb. 1581. zu Helmstädt, und dann seit 1627. in Amsterdam, war wahrscheinlich der erste Jurist, welcher eine Psychologie ausarbeitete. Er, dem man jedoch die Schärfe des Urtheils absprach, ob er gleich in diplomatischen Geschäften wirkte, war gegen leeren Wortstreit, gegen die Menge von Meinungen, unnüzzen gegenseitigen Verdammungen, gegen Metaphysik und syllogistische Künste gestimmt, um desto mehr aber für die Bibel. Er stritt wider den Glaubenszwang der Obrigkeiten, da doch Niemand für den Andern glauben könne (s. S. 60.). Vielmehr, sagte er, dürfe nichts so frei seyn als der Glaube und die Religion.

Er prüfte die Vergleichung der Seele mit den Staatsformen (S. 5.). Ueberhaupt schliefst er sich an des Agrippa Angriffe an, und nennt die Welt-

weisheit des Aristoteles *philosophiam vanam.* — Seine *Psychologia vera* beginnt dann (erst S. 68.): *De essentia animae, ejus origine, natura et proprietatibus, quidnam ex aeterno et in aeternum sit* — in 40. Fragen. Hiebei zeigt er nicht allein viel Theologisches sondern auch Mystisches, z. B. die Fragen: wiefern die Seele göttliche Dinge durchdringen könne? — was ihre Ruhe, ihre Erweckung sey? Und hierbei hat der Teufel immer noch eine Hauptrolle.

1632. *Charles Francois de Abra de Raconis Tr, de anima rationali vel corpori juncta vel ab eo separata. Paris.* 8.

1655. *Edonis Neuhusii Theatrum Ingenii humani: sive de cognoscenda hominum indole et secretis Animi Moribus, Libri 2. Amst.* 8.

Edo Neuhus, geb. 1582. zu Steinfurt in Westfalen, Rector des Gymnasiums zu Leuwarden, (s. das Lob dieser Stadt, T. 2. p. 402.) gest. 1638.; war ein Schüler Otto Casmann's, den er als Mensch und als einsichtsvollen Mann preifst (S. 321. f.). Er selbst stellt sich als Gefühlvollen und zugleich als Dichter dar, wie er auch zuweilen in Verse ausbricht. Sein Werk kam auch in Amst. 1648. 12. heraus und 1664. 12. 4. von seinem Sohne *Reinerus Neuhusius.*

Dieses Buch ist eine Specialpsychologie. Ein so fleifsig gelehrtes und zugleich so heiteres launiggeschriebenes Buch erschiene jezt nicht mehr, selbst nicht immer ein so wohlgeordnetes! (Den Plan s. C. 3. *extr.* p. 72. 73. und die tabellarische Uebersicht am Ende des 1. B. p. 355.) In

der Dedication macht er auf die grosse Mannichfaltigkeit im Menschen, besonders seiner Seele aufmerksam, theils in einzelnen Menschen, theils in ganzen Nationen. Mehrere und vielseitige Ursachen dieser Verschiedenheit findet er im Klima, in der feuchten und troknen Constitution des Geschlechts, in der Erziehung der Körper. Er spricht von Würde und Interesse dieser Betrachtung menschlicher Varietät, namentlich auch um von manchen Menschen nicht alle Hofnung aufzugeben. Deshalb habe er *varios impetus atque indolem Humanitatis* oder *morum mentiumque* bei einem von Krankheiten und Arbeiten abgematteten Körper [also war er Beobachter!] genauer betrachtet, und benuzze seinen, wie er sagt, einzigen Vorgänger *Barclai Icon Animorum.* Doch war Neuhusius zugleich Historiker. Er verfolgte die Natur, — *quo me ratio et historiae ducebat fides.* Daher führt er überall Beispiele und Belege an, namentlich aus den Alten, auch mehrere classische Dichterstellen.

Im ersten Buche C. 1. handelt er: *De ingeniorum in homine Varietate* und zwar sowohl der *moralium* als der *litterariorum.* Diese theilt er in 4 Classen. Ihn hatte Erstaunen über diese wunderbare Mannigfaltigkeit ergriffen, auch in der grossen Natur, daher auch das Buch mit einer gewissen Beredsamkeit geschrieben ist. — C. 2. p. 31. *De (tacita) Consensione Corporis et Animi ad denotandam indolem.* Nicht umsonst habe die Natur den verborgenen Charakter des Menschen angedeutet. Zwischen Körper und Seele fand er Verwandtschaft, z. B. in monströsen Körpern eine monströse Seele; Kör-

per und Seele dienen sich wechselseitig zum Zeichen ihrer innern Beschaffenheit. So gebe es auch Zeichen der Thiere (p. 53.). — C. 3. p. 56. *De morum ex specie corporis conjectione certa et incerta.* Diese Ungewifsheit (p. 61.) der Physiognomik zu zeigen und Vorsicht anzurathen war damals ein grosses Verdienst. Oft, sagt er, habe eine schlechte Körperbeschaffenheit die Erziehung gehoben. „*Divinae adspirationis aura, tum adgenitam sanguinis paterni maculam abolevit.*“ Oft widerstreiten sich mehrere Zeichen, dazu kommen die Künste der Verstellung. Auch wurden viele Physiognomen betrogen, da es z. B. Gute gab, welche häfslich waren. — C. 4. p. 75. *De Physiognomicis signis in hominis vultu et membris.* Hier führt er in die lebendige Welt der Volkszusammenkünfte ein und ruft unter Andern auch aus: *Quanta Capitum est differentia!* — C. 5. p. 113. *De humorum indiciis* (Blut, Galle, Schleim mit den *spiritu*) *vitali.* — C. 6. p. 122. *De Aetatum singularum moribus.* — C. 7. p. 137. *De sexus indiciis.* — C. 8. p. 156. *De publicorum Munerum functione extra professionem litterariam.* — C. 10. *De orationis et rationis usu.* p. 200. — C. 16. p. 268. *De causis diversae indolis ex natura Soli et Poli natis.* — Cap. 17. p. 297. *De siderum influxu* (hier noch ganz astrologisch). — C. 18. p. 305. *De variis ingeniis ex divino afflatu.* — C. 19. p. 321. *De cognati sanguinis indole.*

Im zweiten Buche spricht er von der Erziehung (C. 1.), vom Umgange (C. 2.) und liefert eine vollständige Uebersicht aller Einflüsse auf Bildung

menschlicher Einsicht und Sitte mit praktischen Anwendungen.

1635. *C. Barlaeus de admirandis anim. human. Venet.* 4.

1636. *David Buchanani historia animae humanae.* — Buchanaus (ein Schotte) hatte seine Gedanken anfangs nur für sich hingeworfen; dann erst sammelte er sie zu einem Buche (*in quo anima hominis quasi in angustiori tabella* ἰσοῤῥέπει). Er nennt sich einen Sprachgelehrten, aber auch Wahrheit liebenden Menschen. Nicht Personen, sondern Irrthümer habe er angegriffen, ohne eben viele Bücher zu benuzzen. Er will keiner Secte anhängen und Alles unpartheiisch darstellen. Er geht vom Ursprung der Seelen aus, bis zu ihrer Unsterblichkeit, jedoch vorzüglich mit moralischem Zwecke und im Gegensazze der gemeinen philosophischen Meinung. Auf die Bestimmungen der Substanz der Seele aber läfst auch er sich ein und bestimmt sie als unkörperliches, von der thierischen Seele gänzlich verschiedenes Wesen.

1638. *Io. Freitag de origine et natura animorum in brutis sententia. Frfc.* 8.

1646. *And. L. Nycopensis anima in genere. Aboae.* 8. (Ein Schwede).

1647. *Io. Sperling Anthropologia physica. Vitebg.* 8. Zwar gibt er sich für einen Eklektiker aus, doch ist er noch Scholastiker seiner Zeit.

1647. *Andr. Othonis Anthroposcopia. Regiom.* 12. Hierin sind einzelne physiognomische Bemer-

kungen aus Porta merkwürdig. So: dafs kluge, scharfsinnige und beständige Theologen *frontem quadratam et bene signatam* haben (p. 18.). *Frons parva et angusta nimis indocilitatis et scelerum indicium est* (p. 19.). *Oculi valde prominentes asininum ingenium et loquacem hominem ostendunt* (p. 58.).

1649. *Traité de l'Esprit de l'homme par Chouet. à Paris* 8.

1655. *Iac. Fourneng* (des Jesuiten) *Universae Philosophiae synopsis in qua sincerior Aristotelis doctrina cum mente Platonis explicatus etc. Par.* 4.

1652. *Abrah. G. Thauvonius de anima in genere. Aboae* 8. *Ejusd. Psychologia humana. Aboae* 1653. *Ej. Theoremata quaedam de anima vegetativa et rationali. Ab.* 1656. *Ej. Psychologia anthropologica. Ab.* 1658. (Ein Schwede).

1659. *J. Zeisoldi liber de anima. Jen.* 8. Zeisold's, des Profess. in Jena (geb. 1599. gest. 1667.) Werk gleicht den Compendien von Scheibler und Horst an Geist und Form. Die Lehre der Seele nennt er einen Theil der Physik. Anfangs spricht er sogleich vom *philosopho nostro*, den er nur erkläre; dies aber ist Niemand als Aristoteles. Auch behält er das aristotelische Dogma vom Feuchten und Troknen bei. Noch schrieb er *Anthropologiam physicam. Vitebg.* 1667.

Praktische Psychologen.

Die wahre Nüchternheit begann unter Geschäftsmännern, von denen mehrere praktische Schriften geliefert wurden. Zugleich wirkten in den verschiedenen Nationen andre Philosophen entscheidender als die sich zum Theil gleich bleibenden Verfasser der Lehrbücher.

Spanier.

D. Iuan Huarte Examen de Ingenios para las Sciencias. Madrid. 1566. 8. 1578, 1595, 1599, 1603. 12. Dieses Werk erhielt eine lateinische Uebersezzung durch *Theodos. Arctogonius. Argentor.* 1611. und dann unter dem Titel: *Scrutinium ingeniorum pro iis qui excellere cupiunt, perpetua lingua Castellanae translatione latinitate donatum, interprete Aeschacio majore Dolreborano. Ienae* 1636. *Viennae* 1637. *Ienae* 1663. Französ. Uebersez. *Examen des esprits pour les sciences* (von *Jourdan Guibelet*) *à Paris.* 1668. 12. *Vol. II.* von *Fr. Sac d'Alquie Amstel.* 1672, 8. Italienische Uebers. *Essamina degl' Ingegni de gli huomini, — — da Sal. Gratii. in Venet.* 1603. 8. *da Camillo Camilli. Ven.* 1590. 8. Deutsch: Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften — von Lessing, Zerbst 1752. 8. Wittenberg 1785.

Dieses Werk ist ein Beitrag zur Specialpsychologie, ja zur Individualpsychologie. Dennoch steht es in Hinsicht für Hirntheorie hinter Andern, wie Chanet, zurük. Er ist er fülltvon galenischer Theorie und nur zum Theil gegen Aristoteles. — Bemerkenswerth ist Folgendes: Der Mensch hat ein grösseres Gehirn als die Thiere (S. 146. der lat. Uebers.). Das Gehirn verlangt für das Gedächtnifs Feuchtigkeit, für die Vernunft Trockenheit, für die Einbildungskraft Wärme; in der Leber ist die Be-

gierde im heissen Herzen der Zorn (S. 531.). Der Geist findet sich in den *tribus anterioribus ventriculis;* daher bei starker Anstrengung in jenen Orten Schmerz empfunden wird (S. 197.). Da hat aber nicht jeder der drei Geisteskräfte (Imagination, Gedächtnifs, Vernunft) ihren besondern Siz, sondern wie keine dieser Kräfte ohne die Andern wirken kann, so sind sie ebenfalls vereinigt.

Der 1658. zu Tarracona gestorb. Balthasar Gratian aus Arragonien, Rector des Jesuitercollegiums zu Tarracona, ein Spanier voll tiefer Menschenkenntnifs, schrieb unter dem Namen seines Bruders Laurentius die Werke: *Agudeza y arte de ingenio. Madrid* 1642. 8. — *El Criticon* in drei Theilen. Uebers. *L'homme detrompé ou le Criticon Trad. de l'Espagnol. à l'Haye* 1725. T. 3. 8. Entdekter Selbstbetrug oder Kritikon über die allgemeinen Laster des Menschen, übers. von M. Caspar Gottschling. Halle 1721. Th. 3. 8.

Oraculo manual. — Uebers. Französ. vom *Amelot de la Houssaye. à Paris* 1685. 12.; italienisch von dem Abt *Franc. Posques*; lateinisch von *Glorianus Meldenus*; deutsch von Mehrern, so von Aug. F. Müller: Kunstregeln der Klugheit mit Anmerkungen. Leipz. 1758. II. T. 8.

El Discreto, — welches *Courbeville* übersezte: *l'homme universel. a la Haye* 1708. und der Abt *Gervaise* 1723.

Gracian l'homme de Cour traduit par Amelot de la Housaye à Paris 1675. 8. Der Hofmann aus dem Fr. v. Thomasius 1715. und von Heidenreich: der Mann von Welt. — Alle Maximen Gratians sind einverleibt einem Werke unter dem Titel: *Oracula manual, y arte de prudencia. Sacada da de los Aforismos que se discurrer en las Obras de L. Gracian.* Uebers. von Sauder, Lpz. 1686; von Selintes 1711.; von D. A. F. Müller mit histor. Notizen über G. Leben Lpz. 1715—18. 3. Th. von Freisleben mit Anmerk. Citaten und lehrreichen Parallelstellen 1723.

Die Moral des gratianischen Hofmannes ist freilich nicht immer rein, allein dies Werk eines weltklugen Spaniers bleibt, wie die Uebrigen, ein Meisterstük der feinern Politik.

Franzosen.

Immer zeigten sich die Franzosen freier von Schulauctoritäten und sahen richtiger. Dies geschah um so mehr bei Aerzten und Weltmännern. Sie lieferten mehrere praktische Schriften.

Im Jahr 1580. erschienen zuerst *Les Essais de Michel Seigneur de Montaigne, livr. III. à Bourdeaux; Ed.* 2. 1588. *à Paris; Ed.* 3. von *Langelier* nach M.'s Tode, à Paris 1595. (auch à Lyon 1595. 12. und andre Ausg.). Man bereicherte und verschönerte in jeder Ausgabe durch einen Reichthum an historischen Thatsachen und Stellen der Alten diese so berühmten Versuche, welche Bode unter dem Titel: Michael Montaigne's Gedanken und Meinungen über allerlei Gegenstände, Berl. 1793—1795. in 6 Banden, wozu dann noch ein siebenter kam, übersezte.

Montaigne war geboren in Perigord 1533.; genofs frühe classische Ausbildung, lebte in Wohlhabenheit und in politischen Geschäften und starb 1592. im 60. J.

In seinen für ihre Art einzigen Versuche, schilderte er sich selbst nach allen seinen Stimmungen und Leidenschaften und benuzte dabei seine ganze Fülle von Erfahrung über Welt und Menschen. Er besafs die feinste Beobachtung und zugleich den richtigsten Sinn für das Natürliche und Schikliche. Das menschliche Herz wurde von ihm oft in den verstektesten Zügen getroffen und so das treueste Gemälde der Denk- und Handlungsart der Menschen in ihrem cultivirtern Zustande aufgestellt. Durch seine ausgebreitete und geschmakvolle Belesenheit wufste er mehrere Thatsachen und Stellen der Alten glüklich einzuflechten. Dazu kam eine einfache, naive und doch zuweilen jovialische Darstellung.

Seine Psychologie darin ist schwankender, da die Philosophie überhaupt ihm nur ein Gewebe subjectiver Meinungen war und er die Vernunft für schwach hielt; dennoch hob er die moralische Natur hervor. Sein Skepticismus gegen die scholastische Philosophie mufste ihn zu einer Philosophie des Lebens und so auch zur Beobachtung reizen. — Aus der Fülle seiner Weltkenntnifs enthielten seine Versuche abstrahirte Resultate, die sich nicht selten widersprechen und durch sehr zufällige Launen und Umstände modificirt wurden; dennoch ist er in einzelnen Erfahrungsregeln und Maximen der interessanteste Philosoph für das praktische Le-

ben. Indem er noch schwankte, vermied er wenigstens die Einseitigkeit der Schule. Auch verrieth er einen reinen anthropologischen Sinn in der Behauptung, dafs die äussere Schönheit der innern Güte entspreche. Auch hellte er wenigstens die Art des Empfindens mehr auf und behauptete, dafs wir die Eindrücke nicht in dem Augenblicke ihres Entstehens empfinden, mithin auch das Sterben nicht. Er legte den ersten Keim zu einer Theorie der blos mechanischen Körperverrichtungen und dunkler bewufstloser Vorstellungen aus den bewufstlosen Handlungen und Sprechen geahndet. Er enthüllte Quellen der Leichtgläubigkeit, so wie die Ursachen der Dauer von manchen Meinungen, die Wirkungen des Müssiggangs, der Meinungen. Er gab uns die erste Beobachtung der Sympathie. Dennoch erschien ihm der Mensch nicht in seiner ganzen Erhabenheit, wie etwa dem Sokrates.

Um 1600., erst nach der gemachten Bekanntschaft mit Montaigne, schrieb Pierre Charron (geb. 1541. gest. 1603. zu Paris) sein Werk: *de la Sagesse. à Bourdeaux* 1601.; *Ed.* 2. Paris 1604., über dem er starb und in dem die anstössigen Stellen wegfielen. Uebersezz. von Hübner, München 1782. von Ungenannt. Frkf. 1801. 8.

Da er zu der Lebensweisheit Selbstkenntnifs voraussezte, so begann er mit einer Betrachtung der Natur des Menschen, seinen Anlagen, Fähigkeiten und Verschiedenheiten. Er theilte mit Montaigne und andern Skeptikern die Vorstellung von der Schwäche und Gebrechlichkeit der menschlichen Natur überhaupt. Wenn Mon-

taigne als Weltmann sprach, so dieser als Theolog. Er spottete über die Schwäche des menschlichen Unterscheidungsvermögens, sezte die Thiere dem Menschen in der Erkenntnifs fast gleich. Die positiven Religionen erschienen ihm als ein Werk der Menschen, durch Charakter der Nationen bestimmt, dafür war ihm die wahre Religion Sache des Geistes und Herzens.

La Mothe le Vayer, geb. 1586. schrieb seine skeptischen Dialogen 1653. wo er im 4ten die Schwächen und Thorheiten mancher Menschen eben so darstellt, wie Erasmus die Narren satyrisch geisselte.

Traité de l'Esprit de l'Homme et de ses Fonctions, Par Chanet. à Paris 1649. 8.

Chanet wollte nicht Anderes vortragen, als die von Aristoteles aufgestellten Gegenstände und worüber dieser bewunderungswürdige Gedanken vorgetragen habe; diese seyen aber gröfstentheils so allgemein und dunkel, dafs schon fast seit zwei tausend Jahren seine Ausleger vergebens sie zu verständigen versuchten. Sie hätten besser gethan, in sich selbst nachzusuchen, welches die Functionen des Menschengeistes seyen und nach dem Modell der Wirkungen der Seele eine Theorie ihrer Kräfte aufzustellen. Dies, und schon, dafs er französisch über Philosophie schrieb, verdient Beachtung. Chanet war Leibarzt in Paris, und hatte Betrachtungen über *Charron's Sagesse* geschrieben. Vor jener Schrift hatte er schon angeborne Ideen von Gott behauptet. In jener Schrift wollte er von dem Geiste des Menschen sprechen, wie er sich in allen

Menschen zeigt (p. 29.); in einer künftigen: *Traité de la diversité des esprits* liefern. Er spricht sogar zuweilen gegen Aristoteles und Galen.

Das obige Buch gab nur den ersten Theil seines Planes, in den er nur vom Geiste als Erkenntnifsvermögen handelt; er wollte noch von allen Bewegungen des Willens sprechen. Der Plan ist: I. Buch. Sinn und Einbildungskraft. II. Gedächtnifs. III. Erinnerung. IV. Verstand (*Entendement*). — Er sagt öftrer: „Die Schule (*l'Eschole*) spricht so"; auch redet er von den Speculationen der Philosophie als eigner Beobachter. So schlofs er auf reelle Verschiedenheit der Kräfte, der Einbildungskraft und des Verstandes daraus, dafs beide oft ganz entgegengesezte Aussprüche thun. Seine Sprache ist altfranzösisch.

Zwischen den Gegenständen und unserm Geist, davon ging er aus, stehen vermittelnd sinnliche Bilder (*Especes*), die durch die äussern Sinne gehen wie durch ofne Fenster. Die Sinne wecken unsre schlummernden Ideen, (daher er sich hier mehr dem Platon als Aristoteles zuneigt). Unsre Seele schikt die Hirngeister, gleich Lichtstrahlen, (daher er auch von *Esprits lumineux* spricht, welche durch die Nerven in dem ganzen Körper vertheilt sind,) in die Organe der äussern Sinne, um dort die Bilder zu empfangen und sie dem Gemeinsinne und den Kräften der Seele zu überbringen. Diese Hirngeister sind blos aus Luft und dem feinsten Duft des Bluts der Arterien gebildet. Doch bemerkt er, dafs *Esprit* blos die körperliche Kraft der Imagination, nicht den vom Kör-

per unabhängigen Geist, bezeichne, was er einen nicht mehr zu hebenden Misbrauch seiner Sprache (p. 10.) nennt. Er erklärt sich aber auch gegen die, welche die Seele selbst für einen blossen Dunst (*vapeur*) erklären. Eben so bemerkt er, dafs der *Sens commun* in der französischen Sprache etwas Anders sey als in den Schulen, nemlich die dem Menschen gemeinschaftliche Vernunft, welche andre Franzosen „die natürliche Logik" nannten. Er sagt: weil die Philosophen die Imagination (welche die Griechen vom Gesicht — die Phantasie nannten) so wenig erklärt haben, so mufs man sich der Ausdrücke, die von äussern Sinnen entlehnt sind, bedienen. Dann bemerkt er, dafs bei den Franzosen *n'avoir point de genie* heisse *n'avoir point d Imagination.* Dennoch gibt er (p. 29.) allen Thieren, auch den Fliegen, eine Phantasie, weil sie das Organ dazu im Gehirn hätten. Man solle sich aber nicht wundern (p. 30.), wenn er nicht die Abstractionen der Logik für eine physische Wissenschaft annehme und daher die Organe der Seelenkräfte nicht von den Kräften selbst unterscheide. —

Er bestimmte schon besondere Residenzen für die einzelnen Seelenkräfte. Die Imagination sezte er an der Vorderseite des Gehirns und Kopfs und erklärte daraus, z. B. die locale Hizze beim Zorn etc. (p. 43.); dabei nimmt er vernünftig genug an, dafs diese Kraft nicht an einen untheilbaren Punct des Gehirns fixirt sey, sondern ihr Organ habe ohne Zweifel eine grosse Ausbreitung, und die Anatomie zeige uns, dafs (p. 44.) sie aus mehrern kleinen Organen zusammengesezt seyen, die wir unter verschiedenen Theilen des Gehirns

zerstreut sehen, — *encore que nous ne scachions pas l'usage particulier d'un chacun.* Ja diese Einbildungskraft wirke an einem Ort besser und mit mehr Aufmerksamkeit als an einem Andern. Noch mehr! Er schrieb wörtlich S. 121. „Man kann mich tadeln, dafs ich auch dem Gedächtnifs ein Organ zuschreibe, welches kein eignes Vermögen ist (*qui proprement n'est pas une faculté*)". Dennoch habe es ein passives Werkzeug, welches ein Theil des Gehirns sey, wo die Bilder sich aufhalten und fixiren. Er glaubte mit der gemeinen Meinung, dafs dies der hintere Theil und zwar das kleine Gehirn sey, ob er gleich die Beweise dafür nicht für so stark hielt, als er es wünschte. Man habe diesen hintern Theil stärker gefunden und Mittel, dort angebracht, hätten das Gedächtnifs gestärkt, ja man kraze sich hinten am Kopfe, um sich die Erinnerung zu erleichtern, um dadurch die *Esprits* zusammenzuziehen. — Den Verstand (*l'entendement*) schreibt er als die unorganische Kraft (*faculté inorganique*) dem Menschen allein zu. Er hatte aber (p. 291.) noch keinen Unterschied zwischen dem thierischen und menschlichen Gehirn gefunden und eben so viel Erhöhungen und Vertiefungen in dem Schädel des Hundes als des Menschen. Ja er läugnete sogar (p. 297.), dafs das Gehirn des Menschen grösser sey als das des Elephanten und des Wallfisches. Auch beweise die Grösse des Organs nicht eine Verschiedenheit der Fähigkeit, es sey das Auge eines Ochsen grösser als das eines Schweins und diene doch zum Sehen; das Auge eines Riesen grösser als das eines Zwergs und doch habe es deswegen nicht mehr Kraft. Die dem Menschen

eigne Vernunft, sagt er, hat kein Organ. — Der Fehler des Organs wurde nach ihm zum Fehler der Kräfte. Dies alles vor Gall!

Edmund Richerii (Richer) Obstetrix animorum. Amberg. 1608. 12. — Dieser 1566. gebor. 1614. gest. Franzose erklärte sich als Gegner des Pabstes, weshalb er auch verfolgt war. Seine Schrift ist pädagogisch und schäzbar.

Pensees sur la religion etc. par Blaise Pascal. 1670. Dies Werk erschien nach Pascals Tode (geb. 1623. gest. 1662.) Seine Ideen über die Menschheit, welche rein human sind, übersezte Heidenreich 1793. Neueste Ausgabe 1803. *à Paris.* — Pascal war es, der vor Helvetius von dem Grundsazze ausging, dafs der ursprüngliche Charakter jedes Individuums blos die Frucht der ersten Angewöhnung sey. Er schilderte den Menschen nach seiner Natur, seinen Neigungen, Bedürfnissen und Wünschen. Seine hingeworfenen Skizzen stellen aber (wie Herder in der Adrastea 1801. III. S. 53. sagt) den Menschen an ein Unendliches, an einen Abgrund zu beiden Seiten.

L'art de connoistre les hommes, par le Sieur de la Chambre. Prem. Partie, où sont contenus les discours préliminaires, qui servent d'Introduction à cette science. à Paris 1660. 4. Amst. 1660. 12. *à Paris* 1666. 4. Anleitung zur Menschenkenntnifs übers. v. Erh. Schmid, Jena 1794. 8. Er handelt *livr I. des matières, qui servent d'object à l'art de connoistre les hommes. livr. I. des moyens par lesquels cet art prétend connoistre les hommes p.* 273. — Dies Buch sollte nur Einleitung zu einem vollständigern seyn. Die Achtung, welche *la Chambre* von Ludwig XIV.

und den Hohen genofs, und seine Auszeichnung am Hofe lassen von dieser Kenntnifs der Menschen Vieles erwarten. Doch eben diese Umstände sind zugleich der Grund, dafs die Kenntnifs des Menschen darunter litt. Beides läfst sich in seiner Schrift nachweisen. Er erfüllte von seinen hohen Versprechungen, die er in der Vorrede gibt, kaum Eine. Die Gegenstände der Menschenkenntnifs waren ihm die Abweichung vom Ideal; was, von der Kenntnifs des Menschen gesagt, sehr zu billigen wäre. — Schäzbar ist der Abschnitt von den Neigungen. Die Capitel von der Bewegung der Seele, des Herzens und von den Lebensgeistern tragen das Gepräge des Zeitalters. Das meiste Brauchbare ist im 2. Buche: von den Mitteln zur Menschenkenntnifs, enthalten. Bisweilen aber spuken chiromantische Grillen.

Früher erschien sein: *Traité de la connaissance des animaux, ou tout ce qui a esté dict pour et contre la raisonnement des bestes, est examiné. à Paris* 1647. (eigentlich 1648.). Er handelt darin *P. I. Que l'imagination forme les images des choses et que c'est la, en quoi consiste la première connoissance. P. II. Que l'imagination peut unir ou diviser les images, qu'elle a formée, en quoi consiste le jugement. P. III. Que l imagination peut unir plusieurs propositions et en faire des Raisonnements. P. IV. Reponces aux objections, que l'on fait contre la raison des bêstes.*

Die Schrift: *Les characteres des Passions. Amstelod.* 1658. IV. T. 12. war nur Ein Theil der Fortsezzung seiner früheren Werke. Deutsch: Von den

Kennzeichen der Leidenschaften des Menschen, Münster 1789. II. 8. (wo die Hälfte übersezt ist). Sein Verdienst ist dabei einen Versuch geliefert zu haben, die Menschenlehre methodisch zu behandeln, Psychologie und Physiologie zu verbinden und ältere und neuere Meinungen, das Gute bei den Schlechten achtend, zu prüfen. Freilich findet man noch die alte Humoralpathologie beibehalten.

Gegen de la Chambre schrieb schon der Pariser Arzt und Schöngeist *Pierre Petit: Libr. II. de extensione animae et rerum incorporearum natura.* Er erklärte die alten Orakel psychologisch und physiologisch.

Characteres de Theophraste, traduits du Grec, avec les caractere ou les Moeurs de ce siècle par Jean de la Bruyere. à Paris 1687. Der Verfasser (geb. 1644. nach Andern 1646. gest. 1696.) befand sich in einer Lage, welche ihm treffliche Beobachtungen machen liefs. Sein Buch erhielt vielen Beifall und darum mehrere Ausgaben. De la Bruyere hätte dennoch tiefere Blicke und überhaupt mehr Philosophie besizzen sollen. Er liefert Portraits, allein zum Theil unbedeutend. Die Brauchbarkeit einiger hat K. L. Müller in seinen Blicken auf die menschliche Natur nach la Br. Leipz. 1799. II. Th. 8. gezeigt. Die Sittengemälde wurden von Sam. Baur, obgleich oberflächlich, bearbeitet (1790.)

Engländer.

Während Galiläi und Copernicus auf Erfahrung zurükführten, trat Franz Baco de Verulamio (geb. 1571. gest. 1626.) auf und ward Urheber einer grossen Veränderung. Bald war dieser Denker der aristotelischen Philosophie abgeneigt geworden, das Leben am Hofe hatte ihm nun Erfahrungen gegeben und sein verschwenderisches Leben ihn endlich in Armuth versezt, der wir seine meisten Schriften verdanken. Daher lag schon in seinen Verhältnissen die Anregung, Erfahrungen und die Brauchbarkeit der Wissenschaften zu schäzzen. Sein Charakter stand mit seiner philosophischen Aufklärung im Contracte; denn er war schwach und schwankend. — In seinem Organon sezt er voraus, dafs er nicht anticipirender Gesezgeber seyn wolle, sondern Ausleger der Natur.

Die Wissenschaften theilte er nach den drei Vermögen des Gemüths ein, nach dem Gedächtnisse, der Phantasie und der Vernunft, in die Geschichte, Poesie und Philosophie. Hoch schäzte er die Brauchbarkeit der Wissenschaften und schrieb daher: *de dignitate et augmentis scientiarum* 1605. Hier theilte er die Philosophie vom Menschen ein in *philosophiam humanitatis* und *Ph. civilem.* Jene betrift den Körper und die Seele in Beziehung sowohl auf die Person des Menschen überhaupt, als auf die Verbindung zwischen Körper und Seele. Zur Untersuchung der Verbindung der Seele mit dem Körper rechnete er auch die Physiognomik und die Auslegung der Träume, Oneirokritik.

Er gab sechs Wege an, auf welchen das Innre des Menschen kennen zu lernen sey; (nemlich 1. *per vultus et ora ipsorum;* 2. *per verba;* 3. *per*

facta; 4. per ingenia sua; 5. per fines suos; 6. per relationes aliorum). — Die Wissenschaft von der Seele zerfiel ihm 1. in die Untersuchung der verschiedenen Seelenvermögen, 2. in die Untersuchung des Gebrauchs und der Gegenstände derselben. Diese war ihm daher theils Logik, welche auch die Pädagogik, Grammatik, Rhetorik, Kritik unter sich fafste, theils Ethik oder die Lehre vom Guten und Bösen, von der Bildung der Charaktere, von den Affecten und den Mitteln, ihre Verderbtheit zu heilen. Das Nüzlichste bei dieser Anordnung waren die Bemerkungen dessen, was damals, besonders in Hinsicht der Methode, vermifst wurde und wie den Mängeln abzuhelfen sey. Dieses gilt zum Theil noch jezt.

Baco verwarf die scholastische syllogistische Methode, die bei leeren Spizfindigkeiten verweilte. Er zog daher das Studium der Erfahrung und Beobachtungen und Versuche vor, um der Wissenschaft dadurch Vortheil zu bringen. Unter den schädlichen Folgen des gewöhnlichen Verfahrens seiner Zeit sah er den Misbrauch der Teleologie, welche fast alles und so auch die Physik in sich schlofs. Da dies zu Irrthümern führte, suchte er alles Teleologische zu verdrängen und erklärte die Aufsuchung der ersten Ursachen für unhaltbar. Dadurch näherte er sich freilich der mechanischen Physik.

So schlug Baco aber eine neue Methode zu philosophiren vor, d. i. die experimentirende der Induction und führte sie auch wirklich ein. So verbreitete sich nach ihm das Studium der Natur; daher verbesserte man die Physik.

Baco leugnete sehr consequent, alle angeblich geheimen Naturkräfte, und verwarf daher die Magie, Astrologie, Chiromantie als nichtige Einbildungen. Dennoch fand er in der Seele noch eine Gabe der Divination, so dafs sie entweder durch eigene Kraft die Zukunft vorher wissen könne (wenn sie sich von den Banden des Körpers entfefsle und in sich selbst zurükgehe, wie bei manhen Träumen, in der Ekstase), oder dafs sie durch äussere geistige Einflüsse Offenbarungen des Zukünftigen erhalte.

Baco war der Erste, welcher einen bestimmtern Begrif (als Casmann) von dieser Naturlehre in Beziehung auf das Ganze der Wissenschaft eröfnete. Auch empfahl er Geschichten der verschiedenen Seelenerscheinungen, z. B. des Enthusiasmus, der Träume, des Naahahmungstriebes, der Macht der Einbildungskraft. — Er erklärte sich zuerst nachdrüklich und scharfsinnig über die Idee einer Specialseelenkunde, (*de augmentis scient. B. 7. C. 3.*) und bemerkte, dafs man nur zu wenig darüber (*de diversis characteribus ingeniorum, et de intrinsecis et radicalibus propensionibus in virtutes et vitia*) nachgedacht habe, ja dafs oft die gemeinen Vorstellungen und Gespräche der Menschen klüger seyen als die Bücher. Er rieth die Materialien von nüchternen Historikern zu nehmen. Dabei wollte er nicht sowohl Schilderungen als die einfachen Linien des Bildes, ihre Verhältnisse, genaue Scheidung der Gemüther so wie individueller Fähigkeiten angegeben haben. Ueberdies rieth er die Charaktere aus dem Geschlechte, Alter, Vaterland, Gesundheit, Schiksal, Ständen abzuleiten.

Dies Alles wünschte er hauptsächlich für die Moral, damit sie nicht fehlschlüge, so wie den verwegnen Empirikern in der Arzneikunde die Universalmittel.

Ausser diesen nüchternen und umfassenden Ansichten stellte er noch eine Menge einzelner praktischer Werke auf; z. B. *Habent epistolae plus nativi sensus quam orationes, plus etiam maturitatis quam colloquia subita.*

Lange konnte man sich von der scholastischen Methode noch nicht trennen. Darum ward Baco anfangs wenig beachtet und später erst sein vorgezeichneter Weg eingeschlagen.

John Barclay (geb. 1582. gest. 1621.), Secretair des Königs Jacob, schrieb *Icon animorum, Lond.* 1614. 8. welches erst den vierten Theil seines *Satyricon Euphormionis* ausmachte. — (*London* 1623. *Frf.* 1624. *Amst.* 1628. 8. 1664. 12. Einzeln in mehrern Ausgaben gedrukt und übersezt). Dies Werk enthält eine der ersten Ausführugen einer Specialpsychologie nach Bacons Vorschlage. Freilich macht es mehr Schilderung und Anweisung zu Regeln, als Erklärung der Gemüthsverschiedenheit aus, daher es auch weder vollständig noch systematisch ist, und sich auch mehr auf sittliche Verschiedenheit der europäischen Völker beschränkt. Dennoch werden viele allgemeine Gründe der Gemüthsverschiedenheit berührt, die lesenswerth und merkwürdig sind. — In Barclays Todesjahr erschien noch seine *Argenis* 1621. *Aug. Treb.* 1623. *Lugd. B.* 1630. 12.

Nic. Caeffeteau Table of humane passions, with theis causes and effects. Lond. 1621. Französich *Lyon* 1648. 8. *Paris* 1664. 12.

William Shakespeare (geb. zu Steatfort 1564. gest. 1616.) trat als Meister in den Schilderungen der Charaktere und Leidenschaften auf, eine tiefe Menschenkunde bewährend. Er brachte überhaupt zuerst Charakteristik in die Tragödie, welche vor ihm nur Situationen und Leidenschaften hatte. Dies aber war für das Studium des Menschen sehr wichtig.

Deutsche.

Praktische psychologische Schriften lieferten unter den Deutschen Folgende:

Ger. J. Vossius de cognitione sui. Amst. 1644, 12. Deutsch von M. V. Bonhov. Hamb. 1658. 12.

Vincent Placcius (geb. 1642.) seit 1675. Prof. am Gymnas. zu Hamburg, hatte schon 1675. die Mendelsohnsche Idee der Anwendung der Seelenheilkunde. Er zeigte jedoch dabei oft seine Hypochondrie. — Hierher gehört von ihm: *Typus accessionum moralium seu institutionum medicinae moralis. Hamb.* 1675. 8. In einem verbesserten Auszuge, deutsch: Sittenarzneikunst. Hamb. 1688. *Diaeta moralis philosophico-christiana* oder christliche Sittenpflege. Hamb. 1691. *De augenda scientia morali seu Commentatio in Fr. Baconis de Ver. Lib. de dign. et augm. scient. Frf.* 1677. 8.

C. Wilh. von Tschirnhausen (geb. 1652.) trat mit einer Fülle von Beobachtung in folgendem Werke auf: *Medicina mentis et corporis. Amstel.* 1687. 4. 2te Ausg. 1695. Er ging von einer Geschichte des Ganges seines Geistes aus und empfahl die fleis-

sige Selbstbeobachtung. Alles führte er auf das Selbstbewufstseyn zurük. Sein Grundsaz war es, dafs es in Jedes Gewalt stehe, froh und zufrieden zu seyn. — Ueberhaupt enthält sein Werk viele nüzliche praktische Rathschläge.

Arnold Wesenfeld (aus Bremen, gest. als Prof. zu Frankfurt a. d. Oder 1720.) lieferte in seinem Werke: *Introductio ad Georgicam animi et vitae seu pathologia practica. Frf. ad V.* 1695. 8. eine theoretische und praktische Abhandlung über die Gemüthszustände und Leidenschaften, mit vielem Beobachtungsgeiste. Er wollte, was Baco gewünscht hatte, eine *pathologiam practicam* liefern und sucht bei Erörterung des Ursprungs, des Unterschiedes und der Verwandtschaft der Leidenschaften *generalia* von den *specialibus* zu trennen. Und so lieferte er wirklich eine Specialpsychologie nach Baco's Wunsche. Im speciellen Theile geht er die Hauptarten der Leidenschaften durch; erst Bewunderung, dann Liebe, Freude etc.; dabei sieht er auf das Wesen und die Erscheinungen. — Noch rührt von ihm her: *De injuria hominis in se, quoad dignitatem hominis. Frf.* 1691. 4. Ein wichtigeres Werk: *Theatrum universale motuum vitae civilis et militaris*, wo der Einfluss aller Bildungsmittel auf die Einzelnen, wie auf die ganze Gesellschaft geschildert werden sollte, wollte er noch schreiben; es erschien nicht*). Phi-

*) Von geringerem Werthe sind die später erschienenen Werke: *Ioach. Lange. Medicina mentis.* 1718.
Mich. Gottlieb Hanoch Medicina mentis et corporis. Amst. 1728. 8.

Philipp Bebius (ein Holländer), lieferte eine Affectenlehre unter dem Titel *Schola affectuum, Colon.* 1624., worauf Alb. Malberg bald eine andre gleiches Namens folgen liefs, *Colon.* 1625. 12.

Unter den Italienern zeichneten sich aus:

Scip. Claramontius de conjectandis cuiusque moribus et latitantibus animi affectibus, Venet. 1628. *c. praef. Conringii, Helmst.* 1665. 4. Es enthält eine Specialpsychologie.

Marcelli Palingenii, Stellati, poetae, de hominis vita, studio et moribus L. XII. seu Zodiacus vitae, Paris, 1565. Der Verf. ist *Pet. Angelo Manzolli,* Leibarzt des Herzogs von Ferrara.

Fünfte Periode.

Systematisirung geprüfterer Seelenerfahrungen.

Europa's Völkerschaften hatten jezt angefangen Nationen zu werden, und wo nicht einen Nationalcharakter, doch wenigstens ein Nationaltemperament auszubilden. Von nun an äussert diese Nationalbestimmung einen Einfluss auf die psychologischen Schriftsteller der Nationen, ihren Beobachtungsgeist und ihre psychologischen Ansichten. Statt der allgemeinen lateinischen Sprache schrieb man nun in der Sprache seiner Nation, und seine nächsten Beobachtungen für seine Nation nieder, nicht mehr blos für die Schule.

Franzosen.

Von Des Cartes bis Condillac.

Die neue Revolution, welche in dem Gebiete der Philosophie jezt eintrat, und welche ein Umsturz des bisherigen Schuldogmatismus seyn sollte, war ein Werk — nicht eines Schulprofessors — sondern eines Weltmanns, eines französischen Soldaten.

René des Cartes (geb. 1596. zu *la Haye* in der Normandie, gest. 1650.), der ohne Plan, anfangs mathematische und classische Schriftsteller, wahrscheinlich auch Platon las und studirte, wurde bald von dem Studium der Systeme in Zweifel verwickelt, und wandte sich von dem Bücherstudium zu dem Menschenstudium auf Reisen in der wirklichen Welt (in Holland, Italien und Deutschland, wo er zunächst als Soldat diente). In einem Nachtquartier zu Neuburg an der Donau nahm seine Phantasie den Schwung zur Reformation der Philosophie. Nach Holland zurükgekehrt machte er endlich seine Studien in Schriften bekannt.

Seine Physik und Mathematik war es eigentlich, die seine Philosophie in Ruf brachte. Es lag aber darin etwas Ausgezeichnetes, dafs seine Philosophie davon ausging, dafs er nichts wisse; und hier bot sich ihm zuerst das Bewufstseyn seiner selbst dar, so dafs er von seinem eignen Seyn, welches er als ein Factum im Denken fand, weiter schritt. Daher rührte sein erstes Princip: *Cogito, ergo sum.* Insofern des Menschen wirkliches Daseyn mit Evidenz geschlossen wird, und seine wirkliche Existenz sich durch Denken

verräth, ist er eine denkende Substanz. — Gleich jener berühmte Saz bewirkte eine ernstere Erwägung des Grundes aller Psychologie. Er ging von einem idealen Seyn aus (und war also erster Idealist); nur verwechselte er die ideale Wirklichkeit mit der realen. Durch jenen Saz: ich denke, also bin ich, suchte er nicht blos von seinem Daseyn gewifs zu werden, sondern auch von dem Unterschiede zwischen Körper und Seele, deren Wesen er [mit Platon] im Denken fand. Daher behauptete er auch, dafs wir Nichts vollkommner kennen, als unsre Seele, und fafste mithin das Ich zu eng.

Indem er diese Seele, durch welche der Mensch existirt, zuerst als Denk-Kraft, und blos mit dieser ihr eigenthümlichen Kraft, aufstellte, betrachtete er sie zuerst als von allen äussern materiellen Dingen unabhängig, und so auch zuerst von dem Körper wesentlich verschieden. So ward er der Entdecker oder vielmehr Erfinder der Vorstellung von einem reinen Geiste (Spiritualist), und gab so den ersten Antrieb zur Isolirung wie zur allmäligen Systematisirung der Psychologie. Dafs die Seele als denkende Substanz vorhanden ist, wird, nach ihm, unmittelbar anerkannt; sie macht ein ganz für sich bestehendes Princip aus. — Des Cartes führte also weitere Scheidung zweier Welten, jedoch als Körper — und Geister-Welt ein. Beide existiren nach seiner Annahme im Menschen ganz für sich und unabhängig, und das eigentliche Wesen des Menschen besteht nur in der Seele (wie Platon, mit dem Des Cartes auch die Immaterialität

und Unsterblichkeit der denkenden Substanz annahm). — Die Seele ist ihrem Daseyn und Wesen nach auch leichter erkennbar als der Körper, weil im Denken nur höchste Evidenz ist.

Des Cartes stellte zuerst Geist und Körper unter schärferen Gegensaz, und fand sie durchaus verschieden, ob er gleich noch nicht die substantielle Natur Beider aufgab. Ausgedehntseyn und Denken war für ihn zu entgegengesezter Natur, als dafs er sie in Einem Subjecte hätte verbunden denken können (S. *Princip. Phil. L. I.* §. 8.). Mit der Annahme zweier verschiedenen Substanzen, durch welche das Ganze der Welt in zwei Theile, einen ausgedehnten und unausgedehnten, zerfiel, begründete er den Dualismus mit Bestimmtheit. Zu dem Unterschied des Geistigen vom Materiellen konnte aber Des Cartes um so leichter gelangen, da die Seele noch ein Geist, war und wenigstens der Gottheit längst ein Körper abgesprochen worden war. So fand er auch die Einfachheit der Seele zuerst auf, das Wesen derselben im Denken; dabei wies er auf den Abstand zwischen Geist und Materie hin, und füllte ihn durch materielle Ideen.

Er nahm an, die Seele hat unter Andern auch angeborne oder natürliche Ideen (*ideas naturales*), z. B. vom Geiste; denn diese, so wähnte er, können wir mit der vollsten Deutlichkeit denken. Dahin gehört die Idee von einer denkenden Substanz, von Gott, von den ewigen Grundgesezzen der Wahrheit, welche alle von Gott unmittelbar der menschlichen Seele eingepflanzt seyen. (Wie

viel beruhte hier auf subjectiver Klarheit des Bewufstseyns!)

Alle endliche Substanzen, sagt er ferner, können nicht durch sich existiren, sondern bedürfen in jedem Momente der Assistenz der Gottheit zu ihrer Erhaltung. — Dieses System der Assistenz der Gottheit bearbeiteten seine Schüler in Hinsicht auf den Grund der Harmonie zwischen Leib und Seele. Doch schon für Des Cartes mufsten zwei von einander so scharf unterschiedene Substanzen in ihrer Wechselwirkung etwas Unerklärliches haben. Nun läugnete er aber den physischen Einfluſs des Einen auf das Andre. Um die Harmonie zwischen den gegenseitigen Veränderungen zu erklären, nahm er eine blosse Zusammengesellung beider Substanzen an, und als das Mittelglied ihrer Verbindung die Gottheit (wie überhaupt der Begrif: Gott bei Des Cartes der herrschende ist); als welcher der Seele in dem Beistand leistet, was sie durch eigne Freiheit nicht bewirken kann. — Indefs er so zuerst das alte System des reellen physischen Einflusses zwischen Leib und Seele verwarf, gab er durch seine Hypothese die erste Veranlassung, dafs das Problem vom Grunde der Harmonie zwischen Leib und Seele durch die Metaphysiker vorzüglich behandelt wurde, während seine Schule daraus das System der gelegenheitlichen Ursachen zog.

Des Cartes unterschied das Lebensprincip vom Seelenprincip, und schrieb dieses nur den Menschen zu; daher die seltsame Behauptung (wie bei dem Spanier Pereira), dafs die Thiere blos belebte Ma-

schinen ohne Seele seyen, und nicht einmal Empfindungs- und Vorstellungsvermögen, noch weniger Willensvermögen besizzen. Alle ihre Aeusserungen erschienen ihm dann als Folgen der Körper-Organisation und des Lebensprincips, und Nichts war ihnen eigen als instinctmässige Bewegungen. Das Schreien des Hundes sey z. B. Nichts als die Reaction der körperlichen Hundesmaschine.

Unabhängig von der Seele kann, nach seiner Annahme, der Körper scheinbar willkührlich wirken, so dafs es von der Seele nicht einmal erkannt wird. Durch die in ihm liegende (unwillkührliche) Disposition bewegt sich der Körper, ohne dafs wir daran denken. Diese Annahme leitete ihn aber zu genauerer Erforschung des Mechanismus des Körpers.

Die Seele war ihm in allen Theilen des Körpers gemeinschaftlich; ihre Functionen verrichtet sie am meisten im Gehirn, doch nicht in dem ganzen Gehirn, sondern in der sogenannten Zirbeldrüse (*glandula pinealis*) die in der Mitte desselben liegt. In dieser Drüse sizt das Lebensprincip; die feinern Theile des Bluts strömen in die Höhlungen des Gehirns und bewirken da die Lebensgeister, durch die Eindrücke der äussern Dinge bewegt. Diese Lebensgeister werden im Gehirn von den andern, minder feinen Theilen des Bluts abgesondert und sind auch materiell, jedoch von der feinsten Materie und von der schnellsten Beweglichkeit. Die Bewegungen der Lebensgeister entspringen theils aus der Verschiedenheit der Bewegungen, welche die Objecte in den Organen der Sinne erzeugen,

theils aus der Thätigkeit der Seele. Die Seele sendet aus ihrem Wohnsizze in der Drüse, als ihrem nächsten Organ, durch Hülfe der Lebensgeister, der Nerven und selbst des Bluts, gleichsam Strahlen durch den ganzen Körper. Zugleich erkennt sie den im Gehirn von den Lebensgeistern gebildeten Canal und bringt so die Idee hervor.

Die Ideenassociation leitete Des Cartes als etwas Mechanisches und Unwillkührliches aus der Strömung der Lebensgeister in den Ideencanälen ab. Bei der Erneuerung der Eindrücke strömen die Lebensgeister aufs neue in den alten, ehedem gebildeten Ideencanal hinein und erwecken so die an den angränzenden Canälen haftenden Ideen. So erklärte er hier zuerst mechanisch.

Ueber die Leidenschaften schrieb Des Cartes ein eignes Werk: *de passionibus animae*, (1649.) franz. *Amst.* 1650. 12. *Hannov.* 1707. 8. Deutsch: Tractat von den Leidenschaften der Seele, mit Anm. von Balthas. Heinr. Tilesio, Frkf. und Leipz. 1723. 8. Dieses *scriptum pathologicum*, wie er es nennt, schrieb er anfänglich für eine erhabene Fürstin, und zwar schon vor 1648; dann revidirte er es. Er zeigt hier, wie mangelhaft die Einsicht der Alten war (vielleicht kannte er sie nicht gehörig); — er müsse daher von ihren Wegen sich entfernen, und so davon schreiben, als hätte sie Niemand vor ihm behandelt. Er stellt seine anthropologische Ansicht des Menschen voraus, wo er den Körper blos als Maschine behandelt. Das Wort Passionen fafste er in einer sehr weiten Bedeutung, und begrif darunter nicht blos die Affecten und Leiden-

schaften, sondern sogar alle leidentliche Afficirungen, alle Empfindungs- und Gefühlszustände. Daher konnte er zu den Passionen das Vergnügen und den Schmerz, sogar das moralische Gefühl der Selbstzufriedenheit zählen. Aber auch die eigentlichen Leidenschaften hielt er für blosse Leiden und und nicht für Thätigkeiten.

Alle Seelenäusserungen theilte er (unrichtig) in Thätigkeiten und Passionen, von denen jene im Willen, diese im Vorstellungsvermögen ihren Grund hätten. Die Willensäusserungen waren ihm entweder auf die Seele oder auf den Körper gerichtet. — Dem freien Willen folgt die Bewegung der Zirbeldrüse. Doch können durch seine Thätigkeit die Passionen nur erst indirecte durch die Vorstellung der Gegenstände gewekt werden. Von dem Willen hingegen wird das Urtheilen, wie der Irrthum abgeleitet, nicht vom Verstande.

Stärkere Seelen, sagt er, haben die, deren Wille leichter die Passionen zu besiegen und die Bewegungen des Körpers zu hemmen vermag. Doch ist keine Seele so schwach, dafs sie nicht, wenn sie gut gebildet wird, eine Herrschaft über die Passionen gewinnen sollte.

Die Passionen selbst betreffen zunächst nur den Körper und die Seele, sofern sie mit dem Körper verbunden ist. Ihr Gebrauch ist diätetisch. Sie haben immer ihren Grund in gewissen Bewegungen der Lebensgeister. Sie sind ferner von Natur gut und wir haben bei ihnen nichts zu vermeiden als ihren Mifsbrauch und ihre Ausschweifungen. Daran schlofs Des Carte praktische Rathschläge

zur Verhütung von Ausschweifungen der Affecten. Der Wille sey auf die entgegengesezten Maximen zu richten.

Im dritten Theile zählt er sechs ursprüngliche Passionen auf, nemlich Verwunderung, Liebe, Hafs, Sehnsucht, Freude, Traurigkeit, aus welchen die übrigen zusammengesezt sind. Den Grund jeder Passion weifst er dann in verschiedenen Theilen des Körpers nach.*)

Die nachtheilige Seite von Des Cartes Psychologie ist die Vernichtung anthropologischer Ansicht durch völlige Isolirung der mechanischen Physiologie und der ideellen Psychologie. Dabei aber ist anzunehmen, dafs er selten ein psychologisches Factum mechanisch erklärte. Das Verdienst dieses Philosophen hingegen besteht einmal in der Zerstörung der gewöhnlichen aristotelischen Schulweisheit, theils durch Zweifel, theils durch Benuzzung von Erfahrungen. Dieser vielgereiste Mann suchte die Natur im Grossen, namentlich auch die gemeinen, nicht blos gelehrten Menschen zu studieren. 2) Er kehrte zu Platons Behauptung von Geistigkeit strenger zurük, ob ihm gleich sein Dualismus leichter als einem Anaxagoras seyn mufste; nur schadete er durch

*) In der Einleitung sagt er, dafs er keine Moralphilosophie, sondern nur eine Physik aufstellen wolle. — Vielleicht bezog sich diese Aeusserung auf *Le Senault de l'usage des passions. Paris* 1643. — Uebrigens Vgl. *Nic. Papinii Considerations sur le traité de M. des Cartes, des passions de l'ame. Par.* 1652. 8.

seine desto dogmatischere Bestimmung, die Seele existire für sich als reiner Geist. 3) Die Aufstellung einer mechanischen Psychologie liefs ihn die Sensationen befriedigender erklären, und vertrieb die Annahme einiger verborgenen Qualitäten, obgleich seine Lebensgeister nicht besser waren. Dafür berechnete man aber von jezt an Alles mechanisch. 4) Er versuchte eine Ableitung der Leidenschaften, indem er sie alle von Einer, der Verwunderung und Eingenommenheit der Seele herleitete, wenigstens nannte er diese als die erste der Zeit nach. Dadurch aber regte er mehr Bedürfnifs für die Untersuchung des Thätigen und Leidenden an, und stellte dabei manche praktische Beobachtungen auf, wie er die Philosophie mehr als eine fruchtbare und anwendbare Wissenschaft darstellte. 5) Selbst seine zum Theil sinnreichen, zum Theil grundlosen Hypothesen, erzeugt durch sein Streben nach Originalität, veranlafsten neue Prüfung. Freilich stellt seine Philosophie kein bündiges System auf, auch unterliefs er das Bewufstseyn, auf das er sie baute, seiner Natur nach genauer zu entwickeln, die Grundprincipien der geistigen Vermögen des Menschen rein aufzunehmen, systematisch zusammenzustellen, und ihnen ihr Gebiet anzuweisen. Dennoch nöthigte der Anfangspunct seiner Speculation seine Gegner zu einem genauern Studium des Erkenntnifsvermögens. Ohne den vorhergegangenen Cartesianismus wären schwerlich Lokke's und Leibnitzen's Theorieen des Erkenntnifsvermögens zu Stande gekommen.

Der Tod verhinderte Des Cartes, sein *Traité de l'Homme* zu vollenden. Nur den ersten Theil,

der sich auf den Körper bezieht, gab Prof. Flor. Schugl in Holland in einer lateinischen Uebersezzung zuerst heraus: *Renatus des Cartes de Homine figuris et latinitate donatùs a Flor. Schugl, Lugd. B.* 1662. 4. mit Kupfern. *Ren. Des Cartes Tractatus de Homine, et de formatione foetus, quorum prior notis perpetuis Ludovici de la Forge, Med. D. illustratur, Amstel.* 1677. 4. mit Kupfern. Dazu die Vorreden von *Claude Clerselier*, die erst vor der französischen Ausgabe standen. Auch in dessen *Oper. philos. Frcf. ad M.* 1692. 4. Dieses Werk zerfällt in fünf Theile: *P. I. De Machina quae corpus constitult p.* 1—26. *P. II. Quomodo moveatur haec Machina, p.* 27. *sq. P. III. De sensibus externis in hac Machina et quomodo respondeant nostris sensibus p.* 60. *sq. P. IV. De sensibus internis in hac Machina p.* 89. *sq. P. V. De structura cerebri in hac Machina; et quo pacto ibi spiritus distribuantur ad motus sensusque eius efficiendos. p.* 100. *sq.*

Zu diesem erschien als Supplement: *Traité de l'Esprit de l'Homme, par Louis de la Forge, à Paris,* 1666. 4. Lat. *Amst.* 1669. 4. *Tr. de mente humana, eius facultatibus et functionibus, nec non de eiusdem unione cum corpore, Brem.* 701. 4. Darin spricht de la Forge erst von dem Wesen des Geistes, welches auch er in das Denken sezt; dann von den Kräften, der Art der Vereinigung der Seele und des Körpers und dem Hauptsizze der Seele in der Zirbeldrüse; dann von den Leidenschaften, wie von der Sympathie und Antipathie, von dem Zustande der Seele nach dem Tode. *De la Forge* stellte eine Grundkraft auf in jener Denkkraft des Gar-

tes. Und so versuchte dieser eifrige Cartesianer, aus ihr einige andre Seelenkräfte abzuleiten. Die Willenskraft, wie das Vermögen der Perception ist ihm nichts anders als Erkenntnifsvermögen (gleich Reinholds Vorstellungsvermögen). Hier übereilte auch La Forge sich mit dem Schlusse aus der logischen Allgemeinheit des Begrifs. De la Forge gab zuerst das Freiheitzerstörende System der gelegentlichen Ursachen näher, obgleich nur in seinen ersten Grundzügen, an. In grösseren Umlauf brachte es jedoch erst Mallebranche.

Der Cartesianismus blühte in des Urhebers Geburtslande, den Niederlanden, nur bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts; am meisten galt er in Frankreich.

Der 1721. gestorbene Jesuitenfreund, Bischof Huet theilte zwar mit Des Cartes den Glauben an göttliche Eingebung, doch sein Skepticismus liefs ihn noch mehr die Schwäche und Blindheit der Vernunft, dieses Werkzeuges des Glaubens, behaupten. Uebrigens sprach er gegen Des Cartes Meinung von dem Sizze der Seele in der Zirbeldrüse.

Nachfolger des Cartesius finden wir in folgenden Schriften:

Le Discernement du Corps et de l'Ame par Cordemoy, à Paris 1666. 12. Cord. ging meist von Cartes. Grundsäzzen aus, und handelt 1) von dem Wesen (der Theilbarkeit) der Materie; 2) von der Bewegung; 3) vom Mechanismus des thierischen

Körpers mit Leugnung der Thierseelen; 4) dafs nur Gott die Körper bewege; 5) von Vereinigung des Körpers und der Seele (gewisse Körperbewegungen begleiten gewisse Gedanken); 6) von Gewifsheit des Daseyns der Seele.

L'art de vivre heureux, formé sur les Maximes de Mr. Des Cartes, Paris 1667. 12. — eine Anwendung der Cartes. Philosophie auf Moral. Die Thiere, heifst es, handeln als Marionetten, die darum oft minder als der denkende Mensch fehlen, wie die Uhr oft richtiger geht.

Disc. phys. de la Parole, par Cordemoy, à Par. 1668. 12. Cordemoy findet in der Sprache 1) einen sichern Beweis des Unterschiedes zwischen Seele und Körper. Die Thiertöne zeigen blos die natürlichen Stimmungen an, die Sprache dagegen oft erdichtete. 2) Ein vollkommnes Bild ihrer Vereinigung, indem gewisse Gedanken eben so unwillkührlich von verschiednen Worten begleitet werden, wie gewisse Seelenäusserungen von gewissen Körperbewegungen. 3) In der Sprache kommen von dem Körper die Stimme und Articulation, von der Seele die bezeichneten Begriffe her. — Er hatte von Kindern einen hohen Begrif, indem sie von Anfang an den ganzen Gebrauch ihrer Vernunft haben, und sie schneller ihre Sprache (von Substantiv zu Adjectiv, von Verbum zu Adverbium) bilden, als der Erwachsene eine fremde Sprache lernt. — Die gegenseitige Gedankenmittheilung, meint er, beruhe noch mehr auf dem Willen der Mittheilung als auf den Worten.

Jo. Bapt. du Hamel de mente humana, L. 4. 1672. 8. Du Hamel (geb. 1624. in der Normandie, gest. 1706.), sagt in der Dedication, es sey dieser Gegenstand so häufig behandelt, dafs er sorgen müsse, nicht blos Andern nachzufolgen zu scheinen. Sein Streben sey gewesen, die ganze Kraft und Natur, den Fortschritt und die mannichfaltigen Veränderungen unsrer Erkenntnifs, endlich die Kunst des rechten Gebrauchs der Vernunft (*seu novum scientiis comparandis Organum, non spinosis disputationibus involutum, sed planum et apertum*) mit vielen Beispielen und neuen Versuchen versehen, darzustellen.

Das Werk ging von Baco's Anstofs aus. Nach dessen Eintheilung hatte er einige Jahre vorher die Physik abgehandelt, und nun kommt er an den zweiten Theil, *de homine*. In diesem stellte er zugleich mehrere Theile der praktischen Logik nach der experimentirenden Methode ins Licht, wie namentlich das Capitel von der Induction. Er wollte übrigens nicht wie Baco die Teleologie von der Geschichte der Natur getrennt wissen, sondern Beide in Vereinigung sich Licht gebend abhandeln, so wie er schon in seinem Werke *de consensu vet. et nov. Philos.* die Platonischen Principien dargestellt hatte. Er wollte für das Leben schreiben. Von Cartes sagt er, er habe seine wahre Meinung, dafs die Seele immer denke, vielleicht aus den Platonikern geschöpft. Und wirklich sey unsre Denkkraft auch während des Schlafs immer beschaftigt. Es sey ungereimt, alle Erkenntnifs (mit Aristoteles) von den Sinnen abzuleiten, da vielmehr die

Platoniker, auch Augustinus (den er oft anführt) Ideen gezeigt hätten, die wir noch schärfer durch die Vernunft erkennen, wie nie durch den Sinn. — Von Cartes weicht er in der Meinung ab, dafs die Thiere gar keine Erkenntnifs haben (p. 28.).

Explication mechanique et physique des fonctions de l'Ame sensitive, ou des Sens, des Passions, et du Mouvement volontaire. Par Gab. Lamy. Paris 1677. 12. Nach Lamy sind die Formen der Peripatetiker chimärisch, und die *Ame sensitive* ein sehr feiner Körper, dessen Bewegungen Perceptionen oder *Passions* ausmachen. Der Siz dieses sehr beweglichen und feinen Körpers sey in den Nerven des ganzen Körpers, indem die *Esprits animaux* in Bewegung gesezt werden, die sich dann dem Gehirn mittheilen. In vollkommnen Thieren nimmt er acht äussere Sinne wegen acht verschiedner Organe an, namentlich, ausser den fünf Sinnen, den Sinn der Liebe, des Durstes und Hungers. Er nimmt dann nur sieben Arten von einfachen *Passions* an, und zeigt ihre physische Einwirkung auf das Herz, ihr Werkzeug. Den Thieren gibt er nur eine Art von Seele ohne Fähigkeiten. Die *Esprits animaux* vergleicht er mit Strahlen der *Ame sensitive*.

De l'Ame des Bestes par A. D. à Lyon in 12. Wie von Pereira und Des Cartes, so werden hier die Verrichtungen der Thiere nur mechanisch erklärt und ihnen die Seele abgeleugnet.

Die psychologisch. Meinungen von Des Cartes und vorzüglich den Cartesianern, also auch dem Spinoza, stellte als Krebsschäden, mit einer so ho-

lastischen Polemik begleitet, der D. und Prof. Pet. van Mastricht in Duisburg dar, in seiner Schrift: *Novitatum Cartesianarum Gangraena. Amst.* 1677. 4. Da werden alle Neuerungen als Irrthümer dargestellt, z. B. dafs die Seele nicht die *forma hominis* sey, sondern *in sola cogitatione* bestehen solle, — die Meinung von Thierseelen etc.

Pierre Gassendi (gest. 1655.) leitete überhaupt vor Huet die Kritik des Cartesianismus als Gegner desselben ein. Er sprach gegen den Siz der Seele im Kopfe, und stellte scharfsinnige Einwendungen gegen die Einfachheit der Seele und Materialität der Thierseelen auf.

Malebranche.

Der durch seinen mifsgestalteten Körper menschenscheue Nicol. Malebranche (geb. 1638. gest. 1715.), kam während seiner Liebe zur Einsamkeit auf eine mystische Denkart. Da fand er das Werk des Des Cartes: *De Homine* in einem Buchladen, kaufte es und wurde von ihm so hingerissen, dafs er nun ununterbrochen die Cartesianische Philosophie studirte. Nun schrieb er zuerst (1673.) das erste Buch seiner Schrift: *de la recherche de la vérité**), wo das erste Buch von den Irrthümern der Sinne, das zweite von denen der Einbildungskraft,

*) *Ed. 7. Par.* 1721. deutsch mit Anm. Halle, 1716. Dazu *Reponse de l'auteur de la recherche de la verité au livre de Mr. Arnaud de vrayes et de fausses idees* (war 1683. Colon. erschien). *Roterd.* 1684.

kraft, das dritte von denen des reinen Verstandes, das vierte von denen durch die Neigungen, das fünfte von denen durch die Affecten veranlafsten handelt. Zugleich gibt er Regeln zur Vermeidung dieser Irrthümer und manche interessante Beobachtungen (nur in den Ursachen der Irrthümer irrte er zuweilen). Merkwürdig ist sein Erklärungsprincip. Den Grund des Irrthums fand er nicht in einem unrichtigen Verhältnisse der Erkenntnifskräfte, sondern in der Freiheit des Gebrauchs unsrer Kräfte, besonders der Sinne und Leidenschaften.

Er nahm drei Erkenntnifsfähigkeiten an: 1) den reinen Verstand, dessen reine Perceptionen das Gemüth ohne im Gehirn abgedrukte Bilder wahrnimmt; 2) die Einbildungskraft, welche Bilder im Gehirn bewirkt, durch die das Gemüth nur materielle, nicht geistige Gegenstände aufnimmt, daher wir diese uns gar nicht einbilden können. (Daher schmälte er auf dieses Vermögen, so viel auch sein Mysticismus mit ihm zu thun hatte; doch konnte er eine reine und keusche Einbildungskraft sich als möglich denken). 3) Die Sinne, deren Empfindungen oder Sensationen nur die gröbern empfindbaren Objecte wahrnehmen lassen. Er unterschied dabei zuerst schärfer zwischen Empfinden und Einbilden.

Gegen die Peripatetiker leugnete er, dafs sich Bilder von den körperlichen Gegenständen absonderten, und durch die Sinnorgane in die Seele eindrängen. Die Vorstellung der körperlichen Gegenstände könne aber eben so wenig die menschliche Seele willkührlich erzeugen. Auch könne

ihre Wahrnehmung nicht auf uns angebornen Ideen von den Gegenständen beruhen. So bleibt dem Menschen für den Ursprung der menschlichen Erkenntnifs nichts übrig, als — wir erkennen alle äussere Dinge in Gott, d. i. unsre Empfindung von den empfindbaren Gegenständen rührt von der (unmittelbaren) Einwirkung Gottes auf uns her, welche Sensationen in uns erzeugt. Doch die Seele erkennt deshalb das Wesen des Einfachsten, Göttlichen noch nicht. Die Gottheit mufs der Seele gegenwärtig seyn; in Einem enthalten denkt sie alle Dinge. Die Seele hat die Idee des Unendlichen sogar vor der Idee des Endlichen, welches erst von jenen allgemeinen Begriffen abgezogen ist. Alle unsre Ideen kommen allein in der wirksamen Substanz des göttlichen Wesens vor, welches allein die Intelligenzen zu afficiren vermag.

Die gute Seite seiner Behauptung war ein neues Gegengewicht gegen den physischen Einflufs, nur dafs es freilich ein dogmatischer Machtspruch war. Ihm war keine Einwirkung der Körper auf die Seele möglich, und die menschliche Seele schaute die Dinge im göttlichen Verstande an. Dies war die erste Folge des scharfen Cartesianischen Gegensazzes zwischen Geist und Körper. Seine transscendentale Hypothese bildete den nächsten Idealismus, einen transscendenten mystischen, wo alle Realität auf die Gottheit zurükgeführt wurde. Malebranche hatte gewissermassen die Uransicht der menschlichen Seele, sofern diese in der Zeit des Offenbarungsglaubens als etwas objectiv Einwirkendes angesehen wurde.

Vermöge der ursprünglichen Verbindung unsrer Seele mit der Weltvernunft, sagt Malebranche, wird unser Streben blos eine gelegentliche Ursache. So bildete Malebranche mit de la Forge die Hypothese der gelegenheitlichen Ursachen, *Systema causarum occasionalium* *). Nach diesem System über die Verbindung der Seele und des Körpers liegt nicht in dem Körper die unmittelbare Ursache von irgend einer Seelenveränderung, sondern in der Willensäusserung der Seele. Auf gelegentliche Veranlassung dieser Willensäusserung erzeugt die Gottheit harmonisch und simultan auch im Körper Bewegungen; doch eben so auch die den körperlichen Bewegungen entsprechende Vorstellung der Seele auf Veranlassung dieser körperlichen Bewegungen.

Auch hier also assistirt die Gottheit, welche jene beiden Veränderungen in der Seele und im Körper nach Gesezzen durch ihren unbedingten Willen bewirkt. Dennoch ist bei diesem frommen Pater der Einflufs der Gottheit despotischer, als bei Des Cartes.

Unsere geistige Natur erkennen wir, nach M., nicht in Gott, also auch nicht durch die Idee von ihr, sondern nur durch unser inneres Bewufstseyn.

*) Wie er das System des physischen Einflusses verwarf, so auch Lamy (*Franc. Lamy de la connoissance de Soy même*). — Unter den Deutschen vertheidigte das Syst. caus. occas. Jo. Eph. Sturm in Altdorf, Hamberger in Jena, der Arzt D. Berger in Wittenberg.

Aber eben daher ist unsre Erkenntnifs von ihr sehr unvollkommen. Wir wissen von unsrer Seele nichts als das, was wir in uns vorgehend empfinden. (Eine wichtige Zertrümmerung des Dogmatismus in dem Glauben an die Substanz der Seele). Zwar erkennen wir durch das Selbstbewufstseyn, dafs unsre Seele etwas höchst Vortreffliches sey, allein sie kann an sich selbst noch etwas Vorzüglicheres seyn. Ob wir nun gleich die Existenz unserer Seele deutlicher erkennen, als die Existenz unsers Körpers, so wird dennoch auf der andern Seite (dies wider Des Cartes,) die Natur der Seele nicht so vollkommen von uns erkannt, als die Natur der Körper. Daher lassen sich auch keine Definitionen von den Modificationen der Seele aufstellen. Allein bei aller Unvollkommenheit der Erkenntnifs von unsrer Seele, ist sie doch nicht falsch, wie dies oft die Kenntnifs von dem Körper durch den Sinn und den sogenannten innern Sinn (L. 3. C. 7.); auch ist sie hinreichend, um die Geistigkeit, Unsterblichkeit, Freiheit derselben zu erweisen.

Von Malebranche rührt eine schärfere Ableitung der Affecten über Leidenschaften her, nemlich aus der Selbstliebe (zwar nur als blossem Namen). Er bemerkte die Beziehung der Denkkraft zum Begehrungsvermögen und fand auch zuerst den Trieb zur Nachahmung auf.

Holländer.

Baruch (Benedict) Spinoza, (geb. 1632. zu Amsterdam, gest. 1677.), ein tiefforschender, in sich verschlossener Geist, der den Aberglauben seiner Nation bald durchschaute, zeigte sich zugleich als mathematischer Kopf. Vom Rabbinismus fortgehend, dessen Träumereien ihn das weitere Studium der Schriften des Des Cartes immer mehr aufdekten, wich er auch bald von den Cartesianern ab (schon in seiner Darstellung der Cartesianischen Philosophie. *Amstelod.* 1663. 4.). Ein Mann von wenig Bedürfnissen, frugal, uneigennüzzig, kränklich, war er ein nüchterner und freimüthiger Denker.

In seinem 1670. erschienenen freimüthigen *Tract. theologico-politico*, den er ohne seinen Namen schrieb, erklärte er unter Andern [wie nachher Shaftesbury] die Gabe der Weissagung bei den Propheten für Wirkung einer erhizten Einbildungskraft.

Sein Hauptsystem, das in seinen *Opp. posthumis* bekannt wurde, ist Folgendes: Allem Werden mufs ein Seyn zum Grunde liegen. Dieses ist unwandelbar und unendlich, doch mit dem endlichen Werden gleichewig; denn das Endliche ist in dem Unendlichen. Nun ist aber jenes Seyn die allgemein göttliche Substanz. Sonach ist und lebt Alles in Gott (in dem Spinoza's leidenschaftloses Gemüth selbst ruhte).

Der Mensch an sich hat kein nothwendiges Seyn, daher gehört zu seinem Wesen nicht das Seyn einer Substanz; vielmehr können mehrere Menschen existiren. Sein Wesen wird daher durch verschiedene Modificationen der Eigenschaften der Gottheit bestimmt; denn ohne Gott kann Nichts seyn (*Ethic. P. II. p.* 35.).

Ausdehnung und Denken, die von einander nicht herrühren können, sind in Einem Dinge. Beide sind ihrem Wesen nach verschieden; Beide in Gott begründet. Mit der Ausdehnung ist unzertrennlich Bewufstseyn verknüpft; es mufs demnach auch Alles, was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewufstseyn vorgehn.

„Die Erkenntnifs des unendlichen und höchsten Wesens war Spinoza, eben so wie dem Platon, die erste und ursprüngliche Erkenntnifs, von welcher jede andre ausgehen mufs. Vom Unendlichen also, nicht vom Endlichen, fing er an. Daher steht an der Spizze seiner Ethik das Buch *de Deo*. An dieses schliefst sich dann natürlich an der 2te *Pars. De Natura et origine Mentis*. Der Begrif der Seele des Menschen ist genau abgeleitet aus dem vorher aufgestellten Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen und Einzelnen. Zugleich ist aber auch allen organischen Wesen noch ausser dem Menschen, bis zu der sogenannten todten Natur herab, die Stelle angewiesen für alle verschiedene Verbindungen des Denkenden und Ausgedehnten, in denen das Unendliche sich offenbart“ *).

Zu seinen frühern, aber ebenfalls erst nach seinem Tode herausgekommenen Schriften gehört der *Tract. de Intellectus emendatione et de via, qua optime in verum rerum cognitionem dirigitur* (p. 409. *T. II. ed. Paulus*). — Das Ganze ist unvollendet, da ihn der Tod übereilte. Es

*) Schleiermacher's Krit. d. Sittl. S. 41.

sollte eine Anleitung zur Erlangung der Wahrheit werden. Wir finden darin Verhältnifsbestimmungen der Denkkraft zur Dichtungskraft (p. 434.): *Quo mens minus intelligit, et tamen plura percipit, eo maiorem habet potentiam fingendi.* Je weniger also die Menschen die Natur, z. B. die Natur ihrer Seele kennen, desto mehr können sie über diese erdichten, z. B. dafs sie körperliche Gestalt habe, wie uns so etwas immer von der Seele vorschwebt. — Hat die Seele (*anima*) einmal etwas recht aufgefafst (*vere concepit p.* 436.), so sezt sie, vermöge der Verkettung der Naturgesezze, die Bildung derselben Wirkungen fort. Fassen wir also nur einen Gegenstand klar und distinct auf, so ist nicht zu fürchten, dafs wir etwas erdichten werden. Will man also z. B. wissen, was der Seele wirklich zukommt, so mufs man Alles absondern, was man blos aus einer *experientia vaga* oder vom Hörensagen hat. So mischte die Einbildungskraft der Stoiker zu ihrem Begrif von Seele die Untheilbarkeit bei.

Das Gedächtnifs (p. 445.) ist verschieden vom *intellectus* und der *imaginatio*, da es durch beide gestärkt werden kann, so wie auch ohne die Eine von beiden Kräften. Noch habe er kein Gedächtnifs beobachtet, welches durch den reinen Verstand allein bestehe, sondern immer sey es „die Empfindung (*sensatio*) der Eindrücke des Gehirns zugleich mit dem Denken dieser Empfindung bis zu einer bestimmten Dauer.“ Je concreter und denkbarer (*intelligibilis*) eine Sache, desto behaltbarer ist sie. Die Wirkungsgesezze der Einbil-

dungskraft sind ganz anders als die des Verstandes.

S. 447. nannte er die Seele *Animam secundum certas leges agentem, et quasi aliquod automatum spirituale.* In Beziehung auf die Einbildungskraft sey die Seele als leidend anzusehen. Daher hielt er zur Vermeidung der Irrthümer besonders viel auf genaue Unterscheidung der *imaginatio* und *intellectio.*

Eine andre Quelle der Irrthümer fand er in der Sprache, in der Vieldeutigkeit der Worte. (Hierbei folgen Regeln zur praktischen Logik.)

Endlich führt er *Intellectus proprietates* auf, d. h. diejenigen, die er aus eigner Untersuchung als ihm wirklich beiwohnend gefunden, — also, dafs er absolute Ideen bilden, und früher positive als negative bilden könne. Die klaren und deutlichen Ideen bringe er aus eigner Macht durch die blosse Nothwendigkeit unsrer Natur hervor. Daher aber können falsche und erdichtete Vorstellungen als solche uns nichts von dem Wesen des Denkens lehren.

Der Körper war ihm nichts als die Art des Ausdruks des göttlichen Wesens, sofern es als ein Ausgedehntes betrachtet wird; denn Ausdehnung ist eine Eigenschaft der Gottheit. (*Ethic. P. II. de mente p. 77.*)

Weder der Körper kann die Seele zum Denken noch die Seele den Körper zur Bewegung oder zu irgend etwas bestimmen. Vielmehr haben beide Arten von Veränderungen Gott zur Ursache (*P. III. p.* 134.). (Dies wohl nach Des Cartes und

Malebranche!) Körper und Seele waren Spinoza dieselbe, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, hier als Gedachtes, dort als Ausgedehntes; die Fähigkeiten des Verstandes daher nichts Andres als die Fähigkeiten des Körpers objectiv. — „Niemand hat bisher eigentlich bestimmt, was der Körper vermöge, und zwar nach den Naturgesezzen, weil Niemand bisher den Bau des Körpers genau gekannt hat, um alle Verrichtungen desselben erklären zu können. Der Körper vermag Vieles blos durch seine Natur. Dies bewundert die Seele. So weifs auch Niemand, was den Körper bewegt.

Bisher, sagt Spinoza (in *P. III.* der *Ethic. de origine et natura affectuum*), dachte man den Menschen in der Natur, wie einen Staat im Staate. Man nahm an, dafs der Mensch die Ordnung der Natur mehr störe als befolge, und dafs er eine unumschränkte Gewalt über seine Handlungen besizze (wie auch Des Cartes annahm) und nur durch sich selbst bestimmt werde. Man belacht oder beweint, oder verachtet sodann die menschliche Schwäche und Unbeständigkeit und schreibt ihre Ursache einem Fehler der menschlichen Natur, nicht der gemeinschaftlichen Kraft der Natur (*communi naturae potentiae*) zu. Indefs fehlte es nicht an vortreflichen Männern, welche den Sterblichen viele trefliche Lebensregeln geben; — nur habe, sezt er hinzu, seines Wissens noch Niemand bestimmt, worin das Wesen und die Kräfte der Affecten bestehen und was die Vernunft (*mens*) in ihrer Leitung vermöge. Des Cartes habe blos Scharfsinn bewiesen. — Sein Standpunct war dagegen die-

ser: Nichts geschehe in der Natur, was der Natur zum Fehler anzurechnen sey, denn die Natur bleibe immer Eine und Dieselbe, eben so ihre wirkende Kraft, d. i. ihr Gesez, nach denen Alles wird und aus einer Form in die Andre übergeht. Statt also die Affecten zu verabscheuen, suche er sie lieber zu verstehen und sie, die man als der Vernunft widersprechende Erscheinung betrachtet, dennoch nach geometrischer Methode aus derselben Nothwendigkeit und Kraft der Natur abzuleiten, aus der andre concrete Dinge erfolgen. Sie haben gewisse Ursachen, durch welche sie gewisse Eigenschaften haben und verständlich werden.

Unter Affect (p. 132.) verstand er: „Affectionen des Körpers, wodurch die wirkende Kraft des Körpers selbst vermehrt oder vermindert wird, zugleich mit den Vorstellungen dieser Affectionen.“ Der Affect ist eine Handlung (*actio*), wenn wir die zureichende Ursache dieser Affectionen seyn können; widrigenfalls ein Leiden (*passio*).

Unsre Vernunft (*Mens*) handelt, sofern sie angemessene Vorstellungen hat, sie leidet dagegen, sofern diese unpassend sind. Desto mehrern Passionen ist aber das Gemüth unterworfen, je mehrere adäquate Ideen es hat.

Nach einer weitumfassenden Ansicht begrif Spinoza den Menschen. In dem zulezt genannten Werke stellte er noch viele, oft verkannte Beobachtungen eines schlichten, einfachen Mannes dar, die hoch zu achten sind. Vollendet würde das Werk allerdings mehr geleistet haben. Das Ganze hat zunächst unstreitig einen mehr metaphysischen als unmittelbar praktischen Charakter. Daneben ist auch die Tendenz zu einem Idealismus unverkennbar.

Dafs es in Holland damals noch andre selbstständig denkende Männer gab, beweifst das Beyspiel des erst zu Leyden, dann zu Amsterdam lebenden Joannes de Raei, der in einzelnen Dissertationen feine und treffende psychologische Beobachtungen über die Annahme von den Menschenseelen, (die dann 1692. zusammengedrukt wurden: *de Interpretatione*) aufstellt. De Raei war mit der Philosophie des Hobbes bekannt, und ein eifriger Schüler von Cartesius. (Daher von ihm *Clavis Philosophiae naturalis Aristotelicae Cartesiana. L. B. Ed. II.* 1677. 4.). Er wollte nicht sowohl Eklektiker seyn, als mit Freiheit philosophiren, ob er es gleich mit dem Aristoteles, nicht aber mit den Aristotelikern zu halten versichert. Doch bemerkte er (S. 454.), Aristoteles habe darin gefehlt, dafs die Wissenschaft (der allgemeinen Principien) nicht genug von der Geschichte (der Sinne) getrennt sey. Was in der Zeitphilosophie Wahres sey, sey nichts weiter als *notitia popularis, ad communem sensum accommodata*, in dem wir Alles, mit Rüksicht auf uns, in Beziehung zu dem Gebrauch stellen. Er läfst (S. 55o—6o.) die Sinnlichkeit sich zum Gedächtnifs naturgemäfs entwickeln. Auch bemerkt er (S. 185.), dafs wir das leicht in andern Menschen voraussezzen, was wir an (eigentlich wie er sagt, in) uns wahrnehmen. Er sprach vorzüglich für Reformation der Philosophie durch Na-

turgeschichte im gröfsten Sinne des Wortes, namentlich durch Beobachtungen des Gemeinen und Alltäglichen; so wie für Sprachphilosophie. Die Seele unterschied er vom Körper, ob sie gleich in diesem enthalten sey (S. 183.).

Pierre Bayle (geb. 1647. gest. 1706.) hatte zu seinen Lieblingsschriftstellern in frühern Jahren den Plutarchos und Montaigne gewählt, von denen der lezte wahrscheinlich zuerst eine skeptische Denkart in ihm wekte. Auch er bewährte in Rotterdam (wie Becker) einen über Volksaberglauben erhabnen philosophischen Geist. Seit 1696. gab er sein berühmtes *Dictionnaire historique et critique* heraus, in dem sich die damals gründlichste historische Kenntnifs und pragmatische Beurtheilung älterer psychologischer Meinungen mit einzelnen feinen psychologischen Reflexionen verband.

Er suchte gegen die Materialisten die Einfachheit der Seele zu vertheidigen, die sinnlichen Empfindungen als geistig zu erklären. Auch stellte er Beweise wider die Vernunftlosigkeit der Thiere (vgl. Art. Pereira), und stritt gegen Leibnizzens vorherbestimmte Harmonie. (S. Art. Rorarius, wogegen sich Leibniz in der *Hist. des Ouvrages des Scavans*, 1698. vertheidigte). Er entdekte viele Gründe der Irrthümer, verweilte aber gern bei der Schwäche des menschlichen Verstandes.

Britten

nach Baco, von Hobbes an. — Erste Wirkung der baconischen Erfahrungsmethode.

Thomas Hobbes.

Thomas Hobbes war geboren 1588. zu Malmesbury, reiste wiederholt und mehrmals durch Frankreich und Italien, lebte in den Häusern der Grossen, die zur Hofpartei gehörten, kam in Verbindung mit Baco und starb 1679. Er war durch das Studium der Classiker zu einer liberalern Art zu philosophiren geleitet, und zeigte überhaupt viel gesunden Verstand. Auf seinen Empirismus hatte Baco gewifs grofsen Einflufs. Auf die Annahme eines Naturzustandes leiteten ihn die Umgebungen, in denen er Gesezlosigkeit und politische Umwälzung erblikte. Dennoch gründete er ihn auf die menschliche Natur und die Gleichheit der menschlichen Anlage. Sein Naturrecht erhielt das Paradoxon von einem Zustande eines gegenseitigen Krieges zum Princip.

Seine Werke sind: *Of the nature of man (de natura hominis). Lond.* 1650. 12. *De homine, inpr. de visione et anima. Lond.* 1655. 4. Dann Amst. 1668. 4. *Elementorum philosophiae sectio prima, de corpore. Lond.* 1656. 4. *De homine, sive Elementor. philosophiae sect. secunda. Amst.* 1668. 4. Engl. 1658. 4.

Hobbes stellte den strengsten und kühnsten Empirismus, sehr systematisch durchgeführt, auf. Für ihn gab es keine andre Erkenntnifsquelle oder Erkenntnifsmittel, als die Sinnlichkeit, und eben daher in der Welt nichts als Körper und bewe-

gende lebendige Kräfte. Daher war ihm nicht nur die Geisterwelt, sondern auch alle sogenannte intellectuelle Erkenntniſs ein Wortspiel. Indem er nicht nur alle Geistererscheinungen sondern auch alles Geistige leugnete und nur Körper für wirklich vorhanden hielt, suchte er den entschiedensten Materialismus (nach Epikur) zu befestigen. *Scire quid sit Spiritus, i. e. habere naturalem de eo evidentiam, impossibile est.* Alle Evidenz war ihm ein Begrif (*conceptus*) und jeder Begrif eine Einbildung (*imaginatio*), welche von dem Sinne herkommt. — Nur eine so consequente Entwiklung, nur eine so grelle Ausstellung der materialistischen Ansicht, nur eine solche Uebertreibung der baconischen Erfahrungsmethode konnte die ächtere Naturbetrachtung erst in den Gang bringen!

Nur durch die Sinne, sagte Hobbes, erkennt der Mensch. Die Ursache der sinnlichen Empfindung ist aber der Körper, in dem ein äusseres Object mittelst der Nerven des Organs auf das Gehirn und von diesem auf das Herz wirkt. Unkörperliche Geister können sich also nicht sehen lassen. (*De human. nat. c.* 11. *Art.* 5.) *Daemones, quos somniant, sunt habitatores cerebri sui.* (*Leviathan c.* 45.)

Die Phantasie sezt bei abwesender Empfindung des Objects dieses zusammen, und heifst Gedächtniſs, sofern sie ein verschwundenes Bild erneuert. So waren ihm Geistererscheinungen blosse Geschöpfe der Phantasie. Es gibt, fährt er fort, keine Verknüpfung der Ideen, die nicht schon einmal in der sinnlichen Wahrnehmung statt fand. Alles was wir uns einbilden, ist begrenzt; es gibt also keine Vorstellung vom Unendlichen. Zuerst bemerkte er dabei nach dem Empirist Aristoteles die Gesezze der Ideenassociation.

Den Verstand machen die aus willkührlichen Zeichen, z. B. der Sprache, entstandnen Einbildungen aus. Der Verstand, der den Menschen eigenthümlich ist, ist eine Art zu begreifen, welche aus der Sprache entstanden ist. Dieser Verstand wird uns aber nicht so angeboren, wie etwa das Empfindungsvermögen und Gedächtniſs, sondern er wird durch Fleiſs erworben, besonders indem wir dem Gegenstande angemessene Namen beilegen *). Um Geschiklichkeit und Klugheit zu erlangen, bedarf es nur, als ein Mensch geboren zu werden und seine fünf Sinne gebrauchen zu können.

Mehrere Seelenverrichtungen erklärte Hobbes durch Bewegungen der Materie. Als Beleber der leidenden Materie (Hylozoist) war alle Empfindung ihm Bewegung, zwar im Innern, doch von Aussen mitgetheilt. Er gab zuerst alle Sensation für Veränderung in uns, und blos für unsre Modificationen aus und bemerkte zuerst die Gleichgültigkeit der Eindrücke.

Die Thätigkeit des Gemüths, nahm er an, strebt entweder Ursache zu werden, dann ist sie Begierde; oder sie strebt den Gegenstand zu entfernen, dann ist sie Abscheu. Vergnügen und Mifsvergnügen begleiten Beide. Das Vergnügen ist ein sinnliches oder ein verständiges, je

*) *Non est Ratio nobiscum nata (veluti sensus et memoria), neque experientia sola acquisita, verum industria etc. Lev. c.* 5. Man darf aber dennoch die *rectam rationem* etwas Natürliches nennen. (*de Cive. c.* 2. Art. 1.)

nachdem es von Empfindung des gegenwärtigen oder von Erwartung des zukünftigen Gegenstandes herrührt. — Die einfachen Gemüthszustände überhaupt erhalten verschiedene Namen nach den verschiedenen Gesichtspuncten, aus denen man sie ansieht.

Nach seiner Annahme haben alle Menschen von Natur gleiche Fähigkeiten des Körpers und Gemüths. Aus dieser natürlichen Gleichheit entspringt dann die Gleichheit der Rechte, die Hofnung eines Jeden das Begehrte zu erlangen, und die Furcht es zu verlieren, so wie die Herrschaft der Gewalt vor dem Recht, da es in diesem ursprünglichen Naturzustande kein Eigenthum und keine Cultur gibt. Ueber Anlage an sich bestimmt er nichts weiter.

Die Verschiedenheit der Genie's entsteht aus der Verschiedenheit der Zustände und Vermögen des Menschen, und diese haben ihren Grund theils in der verschiedenen Constitution der Körper, theils in der verschiednen Gewohnheit und Erziehung. Das sogenannte *bonum ingenium* begreift die theils natürlichen, theils erworbenen Fähigkeiten und Fertigkeiten des Gemüths, welche man ausgezeichnet findet. Ein gutes Genie macht eine die Aehnlichkeiten leicht bemerkende Phantasie aus. Genie läfst sich erwerben, doch durch keine Methode, als vermittelst des richtigen Gebrauchs der Sprache.

Religion entsprang aus Furcht und Unwissenheit in Beziehung auf unsichtbare Mächte; Staaten aus dem Selbsterhaltungstriebe, aus Liebe zur Freiheit, Herrschaft und Bequemlihkeit. (Hierbei entwickelte er nicht genug, blieb aber consequent).

Die beste Staatsverfassung galt ihm die Monarchie; ein Beweis seines Strebens nach Einheit.

Die besondern Gemüthsarten der Menschen leitete er zuerst aus verschiedenen Quellen, Temperamenten, Erfahrungen, doch meistens äussern Bestimmungen (S. *de hom. c.* 13.) her.

In Hobbes Meinung ging ein Arzt zn London, William Coward, ein. S. d. *Thoughts concerning human Soul. Lond.* 1702. *Cogitatt. posterior. de anima. Ed.* 2. *Lond.* 1704. Dieser erklärte alle erschaffene Geister (als Arzt!) für materiell und führte das Seelenwesen auf ein subtiles Feuer zurük; dennoch behauptete er nicht nur die Immaterialität der Seele, sondern auch dafs die heilige Schrift sie lehre *). Er vertheidigte sich noch gegen J. Broughton *Psychologia s. Tract. de natura animae rationalis*, *Lond.* 1703., wo dieser ihn des Materialismus wegen als Atheist beschuldigte **). Coward vertheidigte sich gegen Brougthon in: *Vindicatio rationis et religionis contra imposturas philosophiae. Lond.* 1704 ***).

---

*) Hobbes hatte schon bemerkt, dafs in der Bibel nirgends das Wort Unkörperlichkeit vorkomme, sondern es vom Geiste heisse, dafs er im Menschen wohne.

**) In demselben Jahre 1703. schrieb auch Menard eine Gegenschrift, für die Bibel: *La doctrine de l'écriture sainte sur la nature de l'ame, sur son origine et sur son état après la mort.*

***) Vgl. über die Coward'schen Streitigkeiten *Acta Erud.* 1707. p. 352. Unschuldige Nachr. 1703. p. 653. 1704. p. 352. 1707. p. 745. Pfaff *Introd. in hist. theol. lit.* P. 2. p. 269.

Auch Heinr. Dodwell behauptete die Materialität und Sterblichkeit der Seele, liefs aber die Seelen durch Mittheilung des heiligen Geistes in der Taufe unsterblich werden. So mischte sich Naturalismus und Supernaturalismus!

Gegen Hobbes erhoben sich mehrere Philosophen dieser Zeit; Mehrere folgten ihm.

Cudworth.

Radulph Cudworth (geb. 1617.) schrieb 1678. *The true intellectual system of the Universe. (Edit. Moshemi Lugd Bat.* 1773.). Er nahm eine plastische Natur als das Princip der Organisation der rohen Materie in der Sinnenwelt an, ähnlich der Weltseele der Platoniker.

Wie Des Cartes fand auch er eine Lebenskraft auf, welche von dem eigentlichen mit Bewufstseyn verbundenen Seelenprincip verschieden war. Das thierische Leben, sagte er, dauert während eines tiefen Schlafes fort ohne alles Bewufstseyn der Seele. Bei den unwillkührlichen Verrichtungen des Körpers bildet sich unser Körper aus, ohne dafs die Seele dazu beiträgt. Dabei stellt er einzelne gute Beobachtungen über Leben ohne Bewufstseyn auf.

Er suchte (um Hobbes zu widerlegen,) den eigentlichen reinen Beitrag der blossen Sinnesorgane zu der Erkenntnifs der Objecte auszumitteln. Dieser Beitrag sey nichts als ein unbestimmter verworrener Schein, oder ein unbestimmtes Bild des Gegenstandes, welches nach dem Eindrucke desselben zurükbleibt, und an sich noch nicht Erkenntnifs ist, sondern erst den Geist veranlafst, die eigne Kraft an der Bearbeitung dieses Stoffes zu üben. Er bemerkte, dafs, wenn das Auge Sebstbewufstseyn hätte, es sich wundern würde, wenn es einsähe, was der Verstand aus seinem Bilde gemacht habe. Eben daraus schlofs er, platonisch, auf ursprüngliche Ideen und Formen, die *a priori* im Geiste liegen, und die auf den Sinnenstof bezogen werden. So behauptete er aufs neue angeborne Ideen, wobei er die intellectuellen Begriffe den sinnlichen Anschauungen durch ihre Genauigkeit vorzog.

More.

Henry More (geb. 1614. gest. 1687.), der Cabbalist und Erklärer der Apokalypse, gehörte mit Cudworth und Andern zu den mystischen Platonikern. Seine Metaphysik (*Enchiridion metaphysicum s. de reb. incorp. Lond.* 1671. 4.) war Pneumatologie. Die Seele war ihm ein Princip, das im ganzen Körper wohnt, dennoch aber wegen seiner unkörperlichen Ausdehnung einfach ist. Es gibt im Universum eine körperliche und unkörperliche Natur. Die lezte ist eine immaterielle, wiewohl ausgedehnte Substanz mit einem Vermögen des Lebens, der Empfindung und Bewegung.

Er nahm angeborne Ideen an und sprach von Weltseele. So sagte er auch: die Seele hat ein Aufspürungsvermögen (*sagacity*), wodurch sie sich bei den Eindrücken äusserer Gegenstände die allgemeinen Begriffe vergegenwärtigt. Es hat ein schlafender Musiker keine Vorstellung von Musik gegenwärtig; wenn man ihn aber wekt und mit einigen

Worten an eine Melodie erinnert, so vergegenwärtigt er sich diese Melodie und spielt sie.

Es gibt, sagt er, Thierseelen. Die Vögel horchen auf Musik; Hunde und Pferde fürchten sich vor Drohungen, jene auch vor Strafen. Diese Erscheinungen aber können nicht blos Wirkungen von Maschinen seyn.

In seinem *Enchiridion Ethicum. Lond.* 1660. 1668. Nürnb. 1668. nahm er die Cartesianische Theorie von den Leidenschaften nach einer ihm eigenthümlichen Art in sein System auf. Die Leidenschaften waren ihm heftige Sensationen der Seele, die im Körper ihren Grund haben, sich auf die Seele selbst beziehen und mit einer ausserordentlichen Bewegung der Lebensgeister verbunden sind. Dabei entwickelt er die Natur, Mischungen und Unterarten, Vortheile und Nachtheile der Leidenschaften umständlich.

Noch schrieb er: *Tr. de Anima, eiusq. facultatibus et naturali immortalitate.* (Zuerst englisch, dann lateinisch. *Roterodami*, 1677. 8.). Er sprach hier ebenfalls gegen Hobbes, welcher in den sogenannten unkörperlichen Substanzen einen sich aufhebenden Widerspruch erkannt hatte, indem jede Substanz ein Körper sey; daher er auch die Erscheinungen von Geistern für unmöglich erklärte. Dagegen waren ihm Geistererscheinungen nicht blos möglich, sondern auch ein unumstöfslicher Beweis, dafs Geister als unkörperliche Substanzen in der Welt existiren. Dennoch leugnete More den Einflufs der Gestirne. — Im zweiten Buche spricht er: *de anima humana in statu unionis.* Hier trennt

er die Körperwelt schärfer von der Geisterwelt. Der Materie könne nicht Vorstellung (*perceptio*) zugeschrieben werden; auch Sinne als Empfindung kommen ihr nicht zu. Ein und dasselbe Subject in uns schmekt und hört und sieht und fafst die Mannichfaltigkeit aller Objecte auf (p. 66.). Auch könne keine Art von Materie Siz des Gedächtnisses und der Einbildungskraft seyn. Wäre sie flüssig, so verschwänden die Bilder; wäre sie hart, so würden die Schwingungen bald in Ruhe übergehen (p. 67.). Die Seelenwirkungen können weder als Materie überhaupt betrachtet, noch der organisirten Materie (*materiae organizatae*) beigelegt werden. Hier ging More (C. 3. p. 68.) die einzelnen Theile des lebendigen Körpers durch, und behauptete, auch das Gehirn sey wegen seiner Zähigkeit nicht dazu fähig.

So hatte More Verdienste in Hinsicht dieser freiern Ansichten, und da er seinen Blik auf die organisirte Natur wendete. Ihm blieb die Seele Architekt und plastische Natur, die Alles hervorbringe.

Isaac Newton.

Wie More, so zeigte sich auch Isaac Newton (geb. 1642. gest. 1727.). Er verbreitete noch mehr Gründlichkeit und Tiefe in dem schon erwachten allgemeinen und freimüthigen Eifer für Naturwissenschaft. Die durch ihn herbeigeführten Fortschritte in der mathematischen und mechanischen Naturlehre machten auf die Naturgesezze, vorerst auf die Materie, aufmerksamer. Sein merkwürdiger Ausruf: Physik, hüte dich vor der Metaphysik! liefs ihn zwar kühne Vorschritte zur Erweiterung

der Physik thun; doch nur schüchtern ging seine gesunde Vernunft zu den metaphysischen Dogmatismus, der die Erfahrung überfliegt.

(Von Locke, s. unten bei Leibniz).

Mehrere widmeten sich dem Studium der Naturphilosophie. So *Rob. Boyle de ipsa natura s. libera in receptam Naturae notionem Disq. ex angl. lat. vertit D. A. (Dav. Abercrombius) Lond.* 12. *Genev.* 1688. 4.

Graf von Shaftsbury.

Als praktischer Menschenkenner machte sich Graf Cooper von Shaftsbury bekannt (geb. 1671. früh mit den Classikern genährt, die er schon im 11ten Jahre las, seit 1686. auf Reisen, besonders in dem seiner Kränklichkeit angemessenen Italien und Frankreich, gest. zu Neapel 1713.).

Er, ein Mann von liberalen und grossen Gesinnungen, der im Parliament für Freiheit sprach, der den Geist der Tugend fafste und feurig für sie stritt als Mann von Welt, mochte, troz der Anerkennung der Tugend als eines ausschliessenden Antheils vernünftiger Geschöpfe, dennoch für vollkommen böse keinen Menschen erklären. Doch für das Vollkommenste, was in des Menschen Natur lag, galt ihm die Schönheit. Er ward ein Lobredner der Dichter; war zugleich voll grosser Wünsche, dafs die Moralität überall verbreitet werde. Mit solchen leitenden Ideen lebte er unter den gebildetern Völkern Europa's; so wandte er seine Leser mehr auf dies Leben hin als auf ein andres nach dem Tode.

Manche seiner Aeusserungen erwarben ihm unter den Theologen den zweideutigen Namen des Freigeistes, z. B. seine Ansicht von Inspiration als einem poetischen Enthusiasmus, seine Erhebung des Spotts und Lächerlichmachens als eines Prüfungsmittels der Wahrheit. — Ueberall aber zeigt er sich wirklich voll gesunden heitern Verstandes, daher sich auch schon Leibniz seiner annahm. Er schrieb 1708. *A Letter concerning Enthusiasm. Lond.* 8. 1709. *Sensus communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour.* 1710. *Soliloquy.* 1710. Diese Schriften stehen sämmtlich im ersten Theile seiner 1710. von ihm herausgegebenen Werke, die 1735. als 5te Ausg. 3 Th. 8. erschienen: *Characteristicks of Men, Manners, Opinions.* Deutsch. Leipz. 1776. f. 3 Th. 8.

Für Psychologie ist die dritte der angeführten Schriften am merkwürdigsten. Er wollte dadurch einen Beitrag zur ächten Lehrkunst geben, wie wir durch gewisse Handgriffe Andern, auf eine, ihre Freiheit nicht beeinträchtigende Art, Erinnerungen geben könnten. „Die Menschen, sagte er, können einen Lehrer der Mathematik, der Musik, und anderer Wissenschaften vertragen; nur keinen Lehrer der Klugheit und des Menschenverstandes.“ Die Menschen fürchten die chirurgische Hand, die ihre Wunden erforscht.

Er nennt das Selbstgespräch als ein neues Mittel zur Selbstkenntnifs. Dabei theilt er mehrere feine Bemerkungen darüber mit, wiefern der

Mensch mit sich allein sey. Er gibt, sagt er, ein Gespräch mit sich selbst, wo man sein eignes Object ist und sich in zwei Personen vervielfältigt, auch bei solcher Veranlassung über sich lachen oder sich ernst betrachten kann. Dieses Geschäft der Selbstzertheilung, wo der Mensch Lehrling und Lehrer zugleich ist, kann man in jedem Selbstgespräch sehen, z. B. bei Dichtern. Dichter und Philosophen wie Redner, ja selbst grosse Genie's sezten sich sogar dem Anschein von Lächerlichkeit aus, dafs sie mit sich viel schwazten und in Gesellschaft stumm waren. Doch sieht man es diesen noch nach, indefs man von andern Schriftstellern mehr Lebensart erwartet, und ihnen die heilsame Ausleerung in der Einsamkeit versagt wird. Ohne vorher einsam mit sich umzugehen, unterhalten die Verfasser der *Memoiren* und *Essays* die Welt freigebig mit ihrer eignen werthen Person. Es ist aber unanständig, seine „Unverdaulichkeiten," wie man diese zufälligen Betrachtungen nennen könnte, in die Welt zu schicken. Sie sind so öffentlich gesinnt, dafs sie sich nie die geringste Zeit lassen können, zu ihrem eignen Besten, vorher in der Stille nachzudenken. Daher ist auf ihrem Zimmer die Welt immer ihre Gesellschaft. — Besonders erklärt sich Shaftsbury (S. 216.) stark gegen die noch ärgern Unverdaulichkeiten der theologischen Pseudoasketiker. — Er fährt fort: Das Schwerste ist es, ein guter Denker zu werden, ohne ein strenger Selbstuntersucher zu seyn. Theilten wir uns so in zwei Personen, so würden wir durch tieferes Eindringen in uns selbst dann wahre Aerzte unsrer selbst werden. — Seine Erklärung des γνῶθι σαυτὸν ist

(S. 222.): Theile dich selbst, oder mache zwei Personen aus dir. Die Alten, sagt er, hielten also Viel auf diesen „Hausdialect des Selbstgesprächs." — Ein Bösewicht könne sich nie so mit sich selbst beschäftigen, weil er nicht so viel Gewalt über sich habe, dafs er seine edle Fähigkeit in Thätigkeit sezzen könne. — Da unsre Gedanken gewöhnlich eine sehr dunkle Sprache haben, so müsse man ihnen Stimme und Ton geben. — „Jeder hat eine grosse Ehrerbietung vor sich selbst, dafs er die Bubenstreiche, die er vor der Welt vertheidigt, nicht vor sich selbst vertheidigen möchte. Das lebhafte Selbstgespräch und Zanken eines Liebhabers mit sich ist nicht jenes heilbringende, engvertraute; denn der Liebende ist nie allein. So ist auch kein eingeschlossener Religionsschwärmer wahrhaftig bei sich selbst."

Shaftsbury liefs (vor Hutcheson's moralischem Sinn) alle Handlungen eines lebendigen Wesens durch Affectionen, oder Passionen bestimmen. Diese waren theils natürliche *(naturel affections)*, welche von wohlwollenden Neigungen auf das Gemeinwohl gehen, theils selbstische *(self-affections)*, welche unnatürlich *(innaturel)* sind. Auch jene sollten fehlerhaft seyn, wo sie sich zu schwach oder zu stark zeigen.

Merkwürdig ist's, dafs der erste Verbreiter des Spiritualismus unter den Modernen ein Franzose, der des consequentern Materialismus aber ein Engländer war, da dies in unsern Zeiten eher

umgekehrt seyn dürfte. Doch ist es eben so merkwürdig, dafs der Materialismus nirgends, am wenigsten in Deutschland die günstige Aufnahme fand als der Spiritualismus, woran jedoch mehr die praktischen Folgerungen, die man der Moral und Religion (namentlich in Hinsicht der Unsterblichkeit) nachtheilig hielt, Schuld hatten als eine Kritik beider Denkarten.

Darum kann es auch nicht Verwunderung auf sich ziehen, wenn bei dieser Richtung der Untersuchungen über die menschliche Seele, bei denen man gewöhnlich die geistige Natur im Universum überhaupt auffafste, die Psychologie in eine Pneumatologie überging. So schrieben auch mehrere Deutsche noch ausdrüklich Pneumatologieen, wie Ge. Meier, 1666., Scharf, 1670., Donat, 1691. 1705., Zeidler, 1699. und Andre, welche sogar noch nicht Geist und Körper einander so scharf entgegensezten, wie der Verfasser des Buches: *De spiritibus creatis Tr. III. qui est de anima. Paris*, 1642. 4. — Ununterbrochen verglich man den Makrokosmus und Mikrokosmus.*)

Damit hingen die nicht fortdauernden Untersuchungen über den Ursprung der Seele zusammen (wie *Freitag de origine et natura animarum in brutis sententia* 1638. 8.). Indefs die Aristoteliker und Scholastiker die Seele aus der Materie ziehen liessen, so hatte die Sennert'sche Schule, na-

*) *Meyeri homo microcosmus. Frcf.* 1670. *Angeli homo omnia s. microcosmus morali physic. Wangii* 1671.

mentlich Jo. Sperling in seiner *Anthropologia physica. Vitebg.* 1647. sie mit dem Saamen in die Körper der Kinder übergehen lassen, und eine natürliche Zeugung der Seele durch die Aeltern (*per traducem*) behauptet; daher hörte man seit dem 17. Jahrhunderte in den Schulen der Theologen und Philosophen den Namen der Traducianer fortdauernd. Da jedoch diese Hypothese zu dem Materialismus zu führen schien, so kam man auf die Hypothese einer unmittelbaren Schöpfung der Seelen durch die Gottheit bei jeder Zeugung. Die Vertheidiger derselben nannte man Creatianer; Allein hier schien eine Aeusserung der Bibel, die den Menschen in Sünden empfangen und geboren werden liefs, verlezt zu werden, und so erschien die Meinung der sogenannten Inducianer, welche die Seelen an irgend einem Orte, besonders im Himmel oder in einem Sterne präexistiren, und von dort aus in die menschlichen Leiber (*per inducem*) kommen liessen. Noch Andre nahmen an, dafs die Seelen bei der Weltschöpfung alle zugleich geschaffen, und nur in den körperlichen Saamenhüllen, den Saamenthierchen verborgen wären, aus welchen sie sich im Laufe der Zeit entwikkelten.

Doch war es auch das 17. Jahrhundert, in welchem man, und zwar eben auf Veranlassung der Cartesianischen Philosophie, den Einfluss höherer Geister, und zwar zuerst den quälendern der bösen Dämonen schwächte, ja vernichtete. Dies war eine von den bessern Folgen der Reformation, da Katholiken dies nicht gewagt hätten. Schon Hobbes erklärte in seinem *Leviathan C.* 8. und 45. die

Engel für blosse Gehirnvisionen. Der Holländer Balthasar Bekker (geb. 1634.), Freund der Cartesianischen Philosophie, schrieb 1690. das Werk: Die bezauberte Welt, und erklärte die Geistererscheinungen sämmtlich für Täuschungen und Lügen, erklärte es auch für unmöglich, dafs ein Geist ohne Körper auf einen Körper wirken könne (vgl. namentlich 2, 22. 4, 7.). Auch zeigte er, dafs sich die Erzählungen von Geisterwirkungen bei alten Schriftstellern aus natürlichen Ursachen erklären liessen. Je mehr Sensation dies in Holland machte, wo die Theologen Spinozismus ahndeten, desto eher fand sich der Magistrat zu Amsterdam veranlafst, ihm 1691. dreizehn Artikel zur Unterschrift, obschon vergebens, vorzulegen, deren erster war: dafs die Seele des Menschen auf den Körper wirke, und dafs diese Wirkung nicht durch eine Thätigkeit Gottes (nach Des Cartes) bestimmt werde. Auch sein Gegner Poiret suchte noch den Einfluſs der Geister auf die Körper zu retten. Bekker, dieser freimüthige Vertreter der Wahrheit, wurde endlich sogar vom Amte entfernt und von der Gemeinschaft der reformirten Kirche ausgeschlossen. — Andre erklärten die Dämonischen im N. T. aus physischen Erklärungsgründen.*)

*) Vgl. die philosophischen Exegeten *Le Clerc* in *V. T. p.* 354. 56. *Bartholin de Morbis bibl. Art.* 19. *p.* 77. *sq.* *Cloppenburg Exerc. Th. Loc. s. Disp.* 4. §. 34. 35. Dieser erklärt aus Phantasie. *Dav. Georg* liefs die Engel nicht Wesen, sondern blosse Bewegungen seyn, s. *Hoombeck Summa Controv. (Cap. de Libertinis).*

Leibniz.

Gottfried Wilh. Leibniz, geb. 1646. zu Leipzig, wo er den ältern (Jacob) Thomasius in der Philosophie benuzte, und vorzüglich für die Pythagoräer und Platoniker eingenommen wurde, war Polyhistor, Jurist und Publicist, dann Philosoph. In einigen Schriften von der Theorie der Bewegung (1670.) verriethen sich schon die Keime seiner Monadologie. Schon zeigte er den grossen Kopf, ehe er zur Herausgabe seiner Monadologie und des Systems der prästabilirten Harmonie gekommen war. Reisen durch Frankreich und England machten ihn gewandter, wie auch der Umgang mit Fürsten. Erst Locke's Werk über den menschlichen Verstand veranlafste die *Nouveaux Essays sur l'entendement humain.* Im Jahre 1710. gab er *Essay de Theodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, à Amst.* 8. heraus. Er starb 1716. — Leibniz belebte ein universeller literarischer Sinn, daher er sich über manche Vorurtheile erhob, und z. B. den Scharfsinn der ältern Scholastiker in Schuz nahm. Seine Philosophie war jedoch die eines Polyhistors, nicht das Product einer selbstständigen Speculation; sie war ein Eklekticismus. Auch stellte er nie die Philosophie als ein Ganzes dar.

In seiner Monadologie stellt er Folgendes auf: Es gibt einfache Substanzen, weil es Zusammengesezte gibt, die aus jenen entstehen können. Sie heissen von der Pythagoräischen Zahleinheit, μονάδες, Monaden, welche keine Theile haben. Diese Monaden sind gleichsam körperliche Automate, in so fern sie eine Selbstgenügsamkeit besizzen,

durch welche sie die Quellen ihrer innern Thätigkeit selbst sind. Entelechien heissen solche erschaffene einfache Substanzen. — Perception ist der bewufstlose Zustand der Monade, wenn sie von einer Veränderung zu der andern übergeht. Ein Streben (*appetitus*) ist der Uebergang von einer Perception zur andern.

Unter diesen Monaden sind nur diejenigen Seelen, welche nicht blos Perceptionen, sondern auch Apperceptionen ihrer Zustände haben, d. i. Perceptionen mit thätigem Bewufstseyn, d. i. deutlich vorstellende Monaden, die sich von den dunkel (mit leidentlichem Bewufstseyn, ohne Bew.) Vorstellenden der leblosen Dinge nur durch den Grad der Vollkommenheit, wie der Mensch von Gott, unterscheiden. Insofern kann es Vorstellungen (Perceptionen) ohne Bewufstseyn geben, obgleich die Monaden unaufhörlich vorstellen (Perception haben). Den übrigen Monaden, die bewufstlose Perceptionen haben, gleicht die Seele nur bisweilen, nemlich in der Ohnmacht, der Betäubung, dem tiefen Schlafe.

Jede erschaffene Monade ist ein Spiegel des ordnungsvollen Alls, und stellt das ganze Universum vor, doch deutlicher denjenigen Körper, mit dem sie in Verbindung ist und dessen Entelechie sie ausmacht. — Die Seele kann nur das in sich selbst erkennen, was deutlich in ihr vorgestellt wird. Jeder organische Körper eines Thiers ist eine Art von göttlicher Maschine oder ein natürlicher Automat, der alle künstliche Automate übertrift.

Die Seele verändert ihren Körper, doch nur stufenweise. Es gibt oft Metamorphosen in den Thieren, aber eine Metempsychose hat nicht statt, weil die Seelen nicht für sich abgesondert existiren können. Tod ist blos Trennung, Erzeugung, Entwiklung. Einen eigentlichen Tod gibt es nicht.

Obgleich sowohl Seele als Körper ihre eignen Gesezze befolgen, so stimmen doch Beide zusammen und überein vermöge der Harmonie, die unter allen Substanzen vorher bestimmt, prästabilirt sind. Alle Substanzen sind nemlich Vorstellungen des Universums. — So entstand Leibnizens System der ewig vorherbestimmten prästabilirten Harmonie. Nach diesem System handeln die Körper, als ob keine Seelen vorhanden wären, nemlich nach den Gesezzen der wirkenden Ursachen; die Seelen aber, als ob es gar keine Körper gäbe, nemlich nach den Gesezzen der Finalursachen; doch Beide handeln so, als ob sie gegenseitig auf einander Einflufs hätten, der aber gar nicht statt findet. Die Sphären beider Ursachen stimmen zusammen, wie Natur und Gnade. Der gegenseitige Einflufs aber ist nur scheinbar. Nur einen für die Vorstellungen passenden Körper hat die Gottheit der menschlichen Seele verliehen, und so harmoniren sie.

So fand Leibniz ein isolirtes Wirken des Körpers und der Seele, — eine Folge von des Cartesius Scheidung. Sein System, aus dem Cartesianischen hervorgegangen, ward zum Determinismus und Fatalismus, da die Freiheit des Menschen nicht in Erwähnung kam, sondern aufgehoben wurde.

Leibniz unterschied genauer Menschenseelen von den Thierseelen. Die Menschen fand er den Thieren gleich, sofern die Folge der Perceptionen nur mit dem Gedächtnisse verbunden ist. Specifisch seyen sie aber von ihnen unterschieden durch die Erkenntnifs nothwendiger und ewiger Wahrheit, die den Menschen zur Erkenntnifs Gottes und seiner selbst leiten kann. Durch diese Erkenntnifs unterscheiden wir auch das eigne Ich von dem, was sich auf dasselbe bezieht.

Der Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, als verschiedener Erkenntnifsquellen, war ihm ein blos logischer, nemlich der des Grades der Deutlichkeit. Dadurch aber, dafs er, nach Platon, die Sinnenwelt für Erscheinung erklärte, trennte er auch zwei Reiche weiter von einander.

Die einzige Kraft der Seele nannte Leibniz die vorstellende Kraft. Diese ward ihm zur Grundkraft für die Seelenlehre, welche wirklich gewinnen mufste, als man die Abstammung aller Kräfte aus einer Grundkraft in Erwägung zog. Es konnte die Seelenlehre als System gebildet werden. Und insofern ward er der Schöpfer einer neuen Psychologie, ob er sie gleich nicht weiter bearbeitete.

Mit Leibniz ist dessen Gegner, Locke in Verbindung zu stellen.

John Locke.

John Locke (geb. 1632. in England, gest. 1704.) bildete sich durch die Classiker und den Umgang mit helldenkenden Weltmännern und durch Reisen nach Deutschland, Frankreich und Italien. Sein philosophisches Talent wekte die Lesung der Cartesianischen Schriften. Er studirte zugleich die Medicin, ohne sie praktisch auszuüben.

Seine Untersuchungen über die Natur des menschlichen Verstandes begann er 1670; sein Werk: *An Essay concerning human understanding in four books*, vollendete er zu Amsterdam im Jahre 1684. Es erschien aber erst 1690. und ward mit dem höchsten Beifalle aufgenommen.*)

Locke stellte in seiner Philosophie zwei Elemente der Erkenntnifs auf, Empfindung und Reflexion. Er konnte nicht zugeben, dafs es angeborne Erkenntnifs im Gemüthe vor aller sinnlichen Wahrnehmung gebe, erklärte dies für Täuschung, und suchte die Unmöglichkeit der angebornen Begriffe zu zeigen. Die einzige Quelle der menschlichen Erkenntnifs war ihm Erfahrung. So nahm er die Seele für ein blosses Vermögen als logische Thätigkeit, eine *tabula rasa*, der die Objecte erst von aussen durch sinnliche Wahrnehmung eingeprägt werden. Dabei benuzte er die Beobachtungen der Wilden und der Kinder, deren Erziehung er überhaupt auf bessere Grundsäzze brachte.

Gegen Des Cartes, der in der Seele beständiges Denken fand, bemerkte er, es lasse sich nicht

*) Von diesem unsterblichen Werke urtheilte Sterne (*Tristram Shandy, Vol. 2. Ch. 6.*): *It is, a history-book of what passes in a man's own mind.—Edit. IX.* 1726. *II. T.* 8. *Ed. X. Lond.* 1731. *II. T.* 8. Französisch von *Coste* nach der 4. Ausg. unter Lockes Aufsicht gearbeitet 1700. Lateinisch, *de intellectu humano. Lips.* 1741. von Gotth. H. Thiele. Deutsch, von Tennemann, Leipz. 1796. 3. Th. 8.

beweisen, dafs die Seele immer denke, und dafs sie ihrem Wesen nach eine denkende Substanz sey, da wir uns des Denkens nicht immer bewufst wären. Es könne aber *a priori* nichts in der Seele vorhanden seyn, was nicht unmittelbar ins Bewufstseyn käme, so wie ohne Bewufstseyn keine Vorstellung möglich sey. — Dann unterschied er Ideen der Sensation, welche die äussere Erfahrung gibt, und Ideen der Reflexion, welche im Innern entspringen; jene sind die früher Entstandenen. Indem aber Locke so die Gemüthszustände insgesammt auf Sensation und Reflexion zurükführte, verbreitete er für den gemeinen Verstand, namentlich unter den Franzosen, manche Verwirrung.

Den Begrif von einem Vermögen leitete er aus der Wahrnehmung, dafs die Dinge ausser uns entstehen und vergehen, und dafs unsre Vorstellungen durch die äusseren einwirkenden Objecte und durch unsern Willen verändert werden, ab. Das leidende Vermögen sollten die empfindbaren Gegenstände, das Thätige unsre Thätigkeit kennen lehren.

Wo Locke auf die metaphysischen Begriffe von Kraft und dem Wesen der Vernunft kommt, da verfällt er in oberflächliche Dialektik. — Das Wesen der Dinge liefs er durch den Verstand bestimmen. Doch hatte dieser auch nach seiner Annahme ausser der logischen Function der Trennung und Verbindung der Merkmale, der Zersezzung und Vergleichung nichts Anderes zu thun, und die Vernunft war es, welche Einstimmung und Widerspruch in das Werk des Verstandes bringen sollten. — Die Abstraction bewies er blos psychologisch,

da sie aus gewissen vorhandenen Vorstellungen entstehe.

Locke's Abhandlung *of the conduit of understanding* bleibt ein im hohen Grade lehrreiches Werk, gegründet auf sorgfältige psychologische Selbstbeobachtung. Er entwickelte die psychologischen Gründe von der Entstehung der logischen Fehler, sprach, gegen Malebranche, über die Idee einer Vereinigung des Körpers und der Seele und sah die unmittelbare Vereinigung als einen nur auf Körper anwendbaren Begrif an. Hobbes Grundsaz, dafs alle Menschen von Natur gleich sind, fand seine Billigung und mehr Ausführung in naturrechtlicher Hinsicht.

In s. Schrift: *Some thoughts concerning education*, drang er zuerst mit psychologischem Geiste auf Erlangung einer gesunden Vernunft in einem gesunden Körper.

Durch ein solches System ward Locke unwillkührlich ein Gegner von Leibniz, da ihm alles *a posteriori* war, was jenen *a priori* galt. Einige prüfende Anmerkungen, die Leibniz bei Locke's Lebzeiten bekannt machte, nahm Locke minder wohl auf. So erschien erst nach Leibnizzes Tode (1716.) s. *Nouveaux Essays sur l'entendement humain*. Hier entwickelte er genauer seine Theorie von dem Ursprunge unsrer Erkenntnifs, die zwischen dem Cartesianismus und der Lockischen das Mittel hielt und klärte so auch diese Lehre mehr auf.

Leibniz zeigte hier, dafs die Sinne immer nur einzelne Dinge darstellen. Alle Induction aus der Erfahrung, und sey es die reichste, vermöge einem Sazze nicht die allgemeine Nothwendigkeit zu geben, noch zu zeigen, dafs etwas immer so seyn werde oder nicht anders seyn könne. Es wollte nur Leibniz die angebornen Begriffe nicht in ihrer Allgemeinheit, noch weniger in ihrer wissenschaftlich gesezten Formel in der Seele liegen sondern sie nur die ursprünglichen Anlagen und Dispositionen dazu enthalten lassen. Die Sinne, sagt er, veranlassen blos gelegentlich die Entstehung oder Entwiklung der Vorstellungen, aber sie sind nicht die Canäle, mittelst deren die Körper auf die Seele einwirken. Dennoch gab sogar Leibniz zu, dafs die sinnliche Empfindung als Ursache wenigstens gelegentlich zur Entwiklung der Erkenntnifs *a priori* mitwirke.

Leibniz stellte hierbei ferner den Saz auf. Die Seele als einfache Substanz ist unaufhörlich thätig und bringt immer neue Perceptionen hervor, weil der Mangel an Bewufstseyn partial seyn kann, nie total, da auch im tiefsten Schlafe noch eine dunkle und schwache Empfindung übrig ist.

Leibniz gab der Sinnlichkeit zu wenig und dem Verstande zu viel; Locke gestattete hingegen dem Verstande zu wenig Antheil an der Erkenntnifs und der Sinnlichkeit zu viel. Was der wahre specifische Unterschied der Sinnlichkeit und des Verstandes ist, dies verkannten beide Philosophen.

Durch Baco hatte nur die äussere Physik einen neuen Schwung erhalten, durch Locke (den zweiten Britten,) die innere. Von jezt hebt erst die Erfahrungsseelenlehre an. Nun erst frug man, wie entstehen in der Seele des Menschen Gedanken, Ueberzeugungen, Gefühle, Begierden? Leibniz intellectuirte die Enscheinungen, Locke sensificirte die Verstandesbegriffe. Obgleich aus dem Lockeschen Princip der Materialismus erfolgen mufste, so bleibt doch Locke'n das grosse Verdienst, den Empirismus mit aller Strenge (nach Epikur und Hobbes) aufgefafst zu haben. Zugleich gab Locke eine trefliche psychologische Analyse der Vorstellungen und Begriffe und veranlafste dadurch auch eine sorgfältigere und zwekmässigere Bearbeitung der empirischen Psychologie.

Deutsche nach Leibniz *).

Tschirnhausen's *Medicina Mentis* (1687.), die oben von der praktischen Seite erwähnt wurde, überschäzte die Erfahrung. Er ahndete, doch nur dunkel, den Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, hielt aber Verstand und Einbildungskraft für die beiden einzigen menschlichen Erkenntnifsvermögen. Die Einbildungskraft

*) Ausser denen, welche eigentlich psychologische Schriften lieferten, pflegten auch Moralisten eine Abhandlung über die Seele ihren Ethiken voranzuschicken. Vgl. *Sam. Pufendorff de officio hominis*, Lond 1673. 8. *Ed.* 7. *Holm.* 1701. 12. Auch diese sind nicht zu übersehen.

war ihm leidend, der Verstand thätig; jene erkenne die sinnlichen Wesen, dieser die realen. Die Vernunft aber gebe mathematische Erkenntnisse.

Christian Thomasius.

Christian Thomasius, (geb. 1655. zu Leipzig) populärisirte mit einem Sinne für die praktische Anwendung die Philosophie zu sehr und hielt es für eben so vergeblich als unnüz, tiefer in die Natur der Seelenkräfte einzudringen, da die Vernunft ihm zu schwach und der Wille ihm zu verderbt erschien. Auch er wollte dennoch die Philosophie von der Selbsterkenntniss ausgehen lassen. An einen Philosophen that er die Forderung, auch die Bosheit der Welt und das Innere aller Menschen zu kennen, wozu ihm eine fortgesezte und sichere Erfahrung verhelfe. So ging auch sein Streben auf die Befreiung von allem Scholastischen.

Die Metaphysik erklärte er für nichts mehr als für Grillenfängerei, und doch zeigte er sich in der Pneumatologie als Mystiker. M. S. s. Versuch vom Wesen des Geistes (Halle 1709. 8.) Zwar nahm er an, dafs die Vernunft das Wesen des Geistes nicht zu erkennen vermöge, aber glaubte doch, die Pneumatologie aus der Bibel ziehen zu müssen und dies führte ihn, den Hexenvertreiber, zu mystischen Träumereien. Er fand im Menschen zwei Geister, einen guten und bösen; daneben einen Weltgeist. — Eben so nahm er in seine Psychologie, welche er aus Vernunftgründen für unmöglich hielt, biblisch-mystische Speculationen auf.

Besser finden wir ihn da, wo der praktische Sinn dieses Juristen sich zeigte. Als Beweise hierzu dienen: *Historia sapientiae et stultitiae, Hal.* 1693. *III.* 8. Erläuterung, durch Exempel die Gemüther der Menschen erkennen zu lernen. Halle 1711. 8.

Die Sittenlehre, die ihm Hofpolitik und gute Conduite war, gründete er auf Selbstkenntniss und Menschenkenntniss.

Der Hauptunterschied des Menschen von den Thieren lag ihm in der Rede. Das Denken nannte er eine innere Rede. Er wähnte, dafs, wenn sich das Gehirn eines lebenden Menschen untersuchen liesse, wir vielleicht die Bewegungen des Gehirns beim Denken entdecken würden. Von der Seele, behauptete er, wissen wir nichts, als dafs sie das ist, was in uns denkt.

Er stritt gegen die Eintheilung der Substanzen durch blosse Vernunftgründe in körperliche und geistige, da die Vernunft von einem Geiste keinen Begrif hat; auch nicht in einfache und zusammengesezte, da der Mensch jene eben so wenig zu erkennen vermag. Er sagt: Weder Aristoteles, noch die Cartesianer hätten die Seele befriedigend definirt; darum müfste man aus der Schule der Dogmatiker zu den Skeptikern übergehen.

Was der Mensch von sich selbst weifs, seyen seine Gedanken als die Wirkungen der Seele. Auch die Gedanken anderer Menschen, sagte dieser Hofphilosoph, vermag er mit Gewifsheit einzusehen. — In den Sinnen lag ihm nichts Täuschendes,

sondern nur im Urtheile, da jene nur Anschauungen geben. Die Quellen des Irrthums seyen Leichtgläubigkeit und Neugier, Uebermacht der Sinnlichkeit und Mängel der Erziehung.

Thomasius leugnete schlechthin, dafs ein Mensch sich selbst mehr lieben könne als andre Menschen oder Dinge. Ein Geiziger liebt daher nicht sich, sondern das Geld, ein Wüstling nicht sich, sondern die Schönen. Ueberhaupt aber ist die Liebe ihrer Natur nach immer nur auf andre Gegenstände gerichtet. (Wenig tief drang also hier Thom. ein). Sie war ihm unvernünftig und vernünftig; alle Liebe Vereinigung der Seelen. Aus dem Mangel der vernünftigen Liebe leitete er alles Elend ab.

Alle Affecten stellte er unter den allgemeinen Begrif des Verlangens oder der Begierde, ob sie gleich nur verschiedene Grade der Liebe und des Hasses sind. Von dieser Liebe gibt er 4 Hauptarten an: 1) vernünftige Menschenliebe, 2) Ehrliebe, 3) Liebe sinnlicher Lüste, 4) Geldliebe. Die Affecten selbst waren ihm weder gut noch böse, da sie es durch ihre Wirkungsart auf die Gemüthsruhe werden. Allmälig sollte der Mensch nach seiner Lehre von den unruhigen Affecten zu den ruhigen übergehen. Uebrigens verstand er sich auf das Schildern einzelner Leidenschaften in ihrer gemeinen Niedrigkeit. Die Gemüthsbewegungen leitete er nach dem Eindrucke und nach der Dauer ab. Er stellte den für die Menschenkenntnifs traurigen Saz auf, dafs die vernünftige Liebe bei allen Menschen von der Wollust besiegt und vom Ehr- und

Geldgeize zurükgesezt werde. Auch ertheilte er Anweisung zur Selbstprüfung, besonders seiner Hauptleidenschaft, und gab zur Seelendiätetik trefliche Rathschläge.

In Erbauungsschriften sprach man noch immer mit Verachtung vom Körper, dem doch selbst eine Gewalt eingeräumt wurde, welche er gar nicht haben durfte, wenn der Mensch wollte.

Auch dauerten im Einzelnen noch materialistisch hyperphysische Fragen fort unter Deutschen. So in: *Lud. Winslov Anima locata, Hafn.* 1704. wo der Siz der Seele im Herzen über der Nabel nachgewiesen wurde.

Joh. Andreas Schmid pries in seiner Schrift: *de methodo etc. p.* 61. die Anthropologie sehr hoch.

Ephr. Gerhard schrieb von Ausbesserung des Verstandes und Willens. Halle 1708. Er wollte Beide von einander unterschieden und getrennt wissen.

An Thomasius schlofs sich Andreas Rüdiger (geb. 1673. in Rochliz, gest. 1731.) an, ob er ihm gleich nicht blindlings folgte. Seine merkwürdigen Schriften sind: *De virtutibus intellectualibus integritati suae restitutis. De eo quod omnes ideae oriuntur a sensione. De sensu veri et falsi. Lips.* 1709. 1722. 4., durch welches Werk er auch der Logik neue praktische Bemerkungen zuführte.

Rüdiger ahndete die Differenz zwischen Philosophie und Mathematik mit vielem Scharfsinne, wenn er sie auch nicht deutlich darstellte. Diese

sollte es nur mit der Möglichkeit, jene mit der Wirklichkeit zu thun haben. — Durch seine Untersuchung der Natur des Wahrscheinlichen konnte er die Lehre von psychologischen Thatsachen weiter bringen; wie es auch seine Lehre von den Caussalschlüssen vermittelte. — Sein Buch *de sensu etc.* war der Wolfischen Philosophie entgegengesezt (so wie die Schrift: Wolf's Meinung von dem Wesen der Seele und Rüdigers Gegenmeinung. Leipz. 1726. 8.). Rüdiger nahm an, die Seele, als ein göttliches Geschöpf sey ausgedehnt und in diesem Sinne materiell, dennoch aber nicht zusammengesezt. Ihre *partes integrantes* seyen keine wesentlichen Theile. So sey auch die Seele nicht körperlich, obgleich materiell. Gegen Wolf erklärte er sich, da er dessen Meinung so gefährlich fand, als die prästabilirte Harmonie, und da er die Seelenbegriffe Wolfs für undenkbar hielt.

Er unterschied *sensus* und *sensio*. Jener war ihm unbestimmt, und sowohl das Organ als die Fähigkeit und Thätigkeit des Empfindens; diesen nahm er für etwas Leidendes und zwar als *passio intellectus quaecunque*. Durch *externus sensus* bezeichnete er den Zustand, in welchem der *spiritus animalis*, der den Verstand afficirt, von der Kraft der Elemente bewegt wird. In der Lehre von dem innern Sinne schienen ihm weder Aristoteles noch die Scholastiker Gnüge geleistet zu haben. Diesen innern Sinn definirt er also: *Passio intellectus, quae a spiritibus ab ipsa anima in motum citatis afficitur.* Fein bemerkt er, dafs der innre Sinn bei Gedanken mehr Anstrengung nöthig habe als beim Innewerden von Begehrungen.

Praktische Mittel, um zum Zwecke zu gelangen, wünschte er in ihrer Vollständigkeit dargelegt zu sehen und daher auch Geschichten einzelner Leidenschaften, da diese reich an solchen Mitteln wären, die man an sich für unmöglich gehalten hätte. So wünschte er eine Sammlung von den Geschichten der Liebenden und der Diebe, wobei man die dabei verzeichneten Aufgaben leicht losen könne, — mithin für den Zwek der Bildung praktischer Geistesgewandtheit.

Seine Schrift *Physica divina. Lips.* 1716. führt ihren Titel darum, weil er darin die mechanischen Principien mit den Lebendigen oder Beseelten zu vereinigen suchte. — In seiner: Anweisung zur Zufriedenheit des Gemüths. Lpz. 1721. arbeitete er einer Politik als Klugheitslehra voraus.

Wie Thom. Campanella zwei Geister annahm und wie selbst Thomasius von dieser Schwärmerei der Rosenkreuzer nicht frei war, so hegte auch Rüdiger noch solche Meinungen *).

*) In dieser Zeit erschienen noch:

Zweier guten Freunde (D. Bucher und D. Röchel) vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen. Haag. 1713. (Mechanische Erklärung aus Fibern.) Vgl. Walchs Lexik. Bd. II. S. 767.

Aug. Fr. Cämmerer Untersuchung von der Seele, ihrer Existenz, Wesen und Eigenschaften. Leipz. 1714. 4.

D. Hoffmanni de stupendo naturae mysterio: anima humana sibi ipsimet ignota. Gryphisw. 1722. *Viteb.* 1723. (Rationelle Psychologie).

Christoph Mart. Burchard Meditt. de anima humana. Rost. 1726. 8.

Christian Wolf.

Christian Wolf (geb. 1679. in Breslau, gest. 1754. zu Halle) trat zuerst in der Erläuterung von Tschirnhausen's *Medic. Mentis* auf, und behielt die auch von Des Cartes empfohlne mathematische Methode bei; daher seine strengsystematische Ordnung. Er erklärte (in s. Erinnerungen etc. an s. Metaphysik, 1720.) dafs er aus Leibnizzens Philosophie nichts entlehnt habe und die prästabilirte Harmonie keineswegs annehme.

Die Verdienste Wolf's, wie sie im Allgemeinen gefafst werden, gehen zugleich auf einzelne Theile der Philosophie über. Bei ihm finden wir ein systematischeres Anordnen der philosophischen Materialien, mithin Aufstellung einer originalen Form der Philosophie nach strengerer bündigerer Methode, die freilich späterhin in Pedantismus überging. Durch seine mathematische Methode brachte er zugleich mehr Homogeneität und Consequenz in die Materialien. Freilich artete es in eine dogmatische Definirsucht und Demonstrirsucht aus. Er zeigte aber schärfere Bestimmtheit der einzelnen Begriffe. — Er war ferner Stifter einer originalen deutschen Philosophie durch völlige Verdrängung der scholastisch aristotelischen Philosophie in Deutschland, wobei

Paucratius Wolfs Möglichkeit sowohl als Wahrheit des vor unmöglich gehaltenen *Mechanismi* des menschlichen Leibes. Naumb. 1726. 4. Dagegen: J. C. Ulrichs Beweis, dafs die Seele immateriell und unsterblich sey. Naumburg, 1726. 4.

sich der Mangel an bestimmten deutschen Ausdrükken zuerst zeigte. — So kann er auch Schöpfer der rein deutschen philosophischen Kunstsprache und einer neuen deutschen Terminologie heifsen.

Wolf trennte zuerst die empirische Naturlehre von der Philosophie schärfer und begränzte den Bezirk derselben genauer. Zugleich ward er der Stifter der Seelenlehre a) als Wissenschaft; b) als besondere philosophische Wissenschaft; c) er ward Urheber der wichtigen Eintheilung der Seelenlehre in die empirische und in die rationale und zwar nicht blos in der Idee, sondern auch in der Ausführung. Ob er aber gleich die empirische Psychologie besonders abhandelte, so beging er doch den Fehler, dafs er sie vertheilte, sowohl unter die rationale, welche ihm ein Theil der Metaphysik war *), als auch unter die Logik, welche ihm mit der Metaphysik die theoretische Philosophie ausmachte.

Die praktische Philosophie, welche Leibniz vernachlässigt hatte, war ihm eigentlich eine Physiologie des menschlichen Willens überhaupt nach dessen Trieben und Neigungen auf innere Erfahrung gegründet.

Seine hierher gehörigen Werke erschienen in dieser Folge:

Zuerst 1710. seine Logik oder Vernunftkunst. Zweite Ausg. 1717. 1725. 1712. Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes

*) S. Wolfs Vorbericht zu s. Vernunftlehre.

und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntniſs der Wahrheit." — 1719. 1722. 1725. 1745. Auch dies nannte er eine Logik*). Nach der 5ten Ausg. von Wolf ins Lateinische übersezt: *Cogitationes rationales de viribus intellectus hum. earumque usu legitimo in veritatis cognitione. Frcf. et L.* 1730. 8.

1720. (eigentlich 1719.) Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. — 1722. 1725. 1747. Halle und Frkf. 1754—61. 2. Th. 8. Diese betrachtet er als seine Metaphysik und theilte sie, wie dem Titel nach, in die Ontologie, die Geisterlehre oder Pneumatik (von der Seele des Menschen überhaupt und einem Geiste überhaupt), in die Kosmologie und natürliche Theologie. — Dazu erschienen 1724. Anmerkungen über die vernünftigen Gedanken etc. zu besserm Verstande und bequemern Gebrauche derselben. — 1726.

Während dieser Zeit gaben Wolfs Schüler schon die Vorkost von den Ansichten der Psychologie ihres Lehrers, namentlich Bilfinger. Endlich erschien:

Psychologia empirica methodo scientifica, pertractata qua ea, quae de Anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur. Erf. et Lips. 1732. 4. *Ed. II.* 1738.

*) So waren auch Ahlwardts Gedanken von den Kräften des menschl. Verstandes. (Greifswalde 1741. 8.) nur eine Logik.

Psychologia rationalis methodo scient. pertr., qua ea, quae de an. hum. ind. experientiae fide innotescunt per essentiam et naturam animae explicantur et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponuntur. Frf. et Lips. 1734. 4. 1740*).

Schon Tümmig, Wolf's Schüler hatte in s. *Instit. Philos. Wolfianae* (in den *Prolegg.* 52—4.) die Ursachen aufgestellt, warum die Psychologie nach der Kosmologie abgehandelt werden müsse. Wolf selbst definirte auch in seiner Einleitung zur Logik (§. 111. 112.) die Psychologie und gab den Grund der Abtheilung an. Schon da bemerkte er, daſs die empirische Psychologie der Experimentalphysik (der dogmatischen Ph. entgegengesezt) entspreche (§. 152.).

Die empirische Psychologie, sagte er, ist eigentlich eine Historie von der Seele und kann ohne alle übrige Disciplinen erkannt werden; die Rationale sezt die Kosmologie als bekannt voraus. Jene ist leichter als die Kosmologie und für Anfänger anmuthiger (S. s. Nachricht von seinen Schriften S. 252.). So nannte er die empirische Psychologie auch den ersten Theil (den leichtern) der Psychologie. Er erkannte schon, daſs die Logik erst durch die Theorie der höhern Erkennt-

*) *Psychologie ou traité sur l'ame contenant les connaissances, que nous en donne l'experience. Par Ms. Wolf. à Amsterd.* 1745. 8. Der Verf. wollte den Franzosen in einem freien Auszuge und einem bessern Styl als Wolf die Psych. bekannt machen, mit steter Verweisung auf die grössere Ausgabe.

nifskraft Licht erhalte; — und dennoch hat man das nicht befolgt! So nannte er hierbei insbesondere die Logik des Wahrscheinlichen (*Logica probabilium*) und die Erfindungskunst. Auch den Nuzzen derselben für Moral und Naturrecht stellte er auf, einen unmittelbaren für Politik, so wie namentlich auch für die Semiotik (*quae Ars coniectandi hominum mores dici suevit*), deren Gründe er in die *Philosophia practica* legen, und dann in der Moral *de signis virtutum ac vitiorum* handeln wollte.

Die Definitionen, welche er von der Psychologie aufstellt, sind Folgende: *Psychologia empirica est scientia stabiliendi principia per experientiam, unde ratio redditur eorum, quae in anima humana fiunt. — Psychologia rationalis est scientia eorum, quae per animam humanam possibilia sunt.* — Also die empirische Psychologie schöpft aus dem, was Jeder aus sichrer Erfahrung und Selbstbeobachtung weifs, und schliefst aus dem, was in der Seele gewifs geschieht, auf das, was geschehen kann, und bringt dies auf bestimmte Begriffe. Zu der empirischen Psychologie gehört also das, was uns bekannt wird durch Aufmerksamkeit auf diejenigen *facta, quae nobis consciis in anima nostra fiant.* Die empirische Psychologie gibt der rationalen die Principien, dient zur Prüfung und Bestätigung dessen, was über die menschliche Seele *a priori* herausgebracht wird. Die rationale Psychologie, welche den Grund der beobachteten Erscheinungen *a priori* gibt, mufs immer mit der empirischen verglichen werden. Doch befördert auch die rat. Psychologie das Wachsthum der empirischen, ob sie

sie gleich die Principien aus dieser borgt, denn jene gibt das Geborgte mit Wucher zurük. (*Psych. emp. p. 4.*). Die *a priori* abgeleiteten Grundsazze machen auf das aufmerksam, was zu beobachten ist; zugleich flössen sie die rechte Art des Bewufstwerdens der innern Erscheinungen ein. So unterstüzzen sich Theorie und Beobachtung wechselseitig, wie in der Astronomie, daher das Studium beider Psychologieen beständig zu verbinden ist. Dennoch bleibt auch hier die demonstrative Ableitungsmethode anwendbar, da auch sie *scientia* ist.

Die rationale Psychologie sah Wolf schon selbst für ein neues und kühnes Unternehmen an, welches nicht Jedermann begreifen werde. (*Novo quodam est invidendo ausu*, sagte er bereits in der Vorrede zur *Ps. empir.*, und in der Vorrede zu der *Ps. rat.*: *Novum est hoc ausum: nemo enim hactenus philosophorum ex essentia animae rationem a priori reddere conatus est, cur istiusmodi potius insint facultates, quam aliae, et cur anima has potius in modificationibus suis sequatur leges, quam alias.* Die rationale Psychologie entlehnt ihre Beweisgründe nicht blos aus der empirischen, sondern auch aus der Ontologie und Kosmologie, daher ihr diese Eigenschaften vorausgehen müssen. Sie gibt den Grund von dem an, was in der Seele theils wirklich, theils möglich ist. Zwar enthält, sagt Wolf, diese psychologische Theorie Manches, was Vielen paradox vorkommen wird, doch ist das Paradoxscheinende darum noch nicht unwahr, z. B. die Theorie der Perceptionen. Die Möglichkeit der rationalen Psychologie bewies er aus dem Ver

griffe der Seele als einem Dinge an sich. Sie hilft, nahm er an, die Thatsachen der empirischen vollständiger und richtiger begreifen und lehrt die Schranken, innerhalb deren die Prädicate der Seele beigelegt werden können. So ist also keine von beiden Arten der Psychologie zu verachten. Die rationale schärft die Beobachtung dessen, was in der Seele ist; sie enthüllt aber auch dasjenige, was die blosse Beobachtung nie erreichen könnte.

Dennoch unterschied Wolf die rationale nicht scharf von der empirischen und meinte auch jene auf die innere Erfahrung gründen zu können. Seine rationale Psychologie ist nicht rein von aller Erfahrung; denn in den Beweisen, die er von den psychologischen Säzzen gibt, beruft er sich beständig auf seine empirische Psychologie. Doch hat er wenigstens, was neuere Psychologen nicht thaten, — die Principien, aus denen er über die Seele philosophirt, deutlich aus einander gesezt und dargelegt. Er baute auf zwei ganz verschiedenartige Principien zugleich, namentlich auf Erfahrungsbegriffe und empirische Grundsäzze, aus denen er das, was er zuvor hineingelegt hatte, nachher durch eine andre Methode wieder herausnahm; dann auf reine Begriffe und Grundsäzze, wozu ihm keine Vernunft helfen konnte. Beide Quellen psychologischer Erkenntnifs, so wie das daraus Geschöpfte, vermischte er mit einander und nährte das Vorurtheil von der gleichen Zuverlässigkeit Beider. Insofern schadete diese Zertheilung allerdings mehr, als sie nüzte; um so mehr, da man sich bald beider Verfahrungsarten nicht mehr als abgesonderter bewufst blieb. Dennoch machte diese Scheidung wenigstens auf eine eigentliche Erfahrungsseelenkunde zuerst aufmerksamer, so willkührlich auch diese Scheidung war. Insofern man aber die rationale Psychologie als eine besondere Wissenschaft betrachtete, ohne zu ahnden, dafs sie nur eine andre Form der empirischen sey, trug man nach Wolfs Beispiele die Psychologie in der Metaphysik vor.

Schon aus dem Plane der beiden Psychologieen erhellt, 1) dafs man hier weder reinbestimmte und gehaltene Gränzen *), noch gehörige Eintheilungsgründe findet **); 2) dafs das Gefühlsvermögen mit dem Empfindungsvermögen vermischt erscheint, da er jenes bei dem Erkenntnifsvermögen abhandelt; 3) dafs die Special-Psychologie (nur etwa die natürlichen Seelenzustände ausgenommen) vernachlässigt ist. Auf der andern Seite sind doch 1) Beide dem Plane nach wirklich mehr Psychologieen als Anthropologieen. 2) Auch findet sich schon eine Ahndung von der Anordnung des Ganzen nach dem Werden der Seelenerscheinungen. (*Singulas facultates eo ordine explicavimus, quo in modificationibus animae sese exserunt. Psych. emp. praef. extr.*) — Daher ging Wolf von dem sogenannten niedern zu den höhern Vermögen über, und, wie er selbst sagt, darum handelte er auch die Erkenntnifskraft vor der Begehrungskraft ab.

*) So handelt er in der empir. Ps. *de notione boni et mali, de cognitione*, von der Gewifsheit unseres Seyns.

**) Er theilt *Ps. rat S. V.* ein durch; *varia attributa animae.*

Der Anfangspunct, von dem Wolf ausgeht, ist die Thatsache, dafs wir uns unsrer selbst und andrer Dinge ausser uns bewufst sind. Das Vorausgesezte sey aber nicht blos das Bewufstseyn, sondern auch das Seyn überhaupt und dessen Gewifsheit. Dann geht er zu folgender Bestimmung des Begrifs von Seele über: *Anima est ens istud, quod in nobis sibi sui et aliarum rerum extra nos conscium est. Anima humana vocatur etiam Mens:* (Und so begannen alle Wolfianer von nun an ihre Psychologieen mit dem Bewufstseyn).

Der Anfangspunct für die rationale Psychologie ist: *Quorum anima sibi conscia est, ea a se invicem distinguit.*

Von der Eintheilung der Seelenkräfte in niedere und obere, sagt Wolf selbst (S. 253. s. ausführlichen Nachricht von seinen eignen deutschen Schriften), dafs dieser Unterschied von den Alten längst erkannt war*), auch von einigen Cartesianern, z. B. *de la Forge* in seinem *Tract. de mente hum.* beibehalten wurde. Wolf fafste sie aber zuerst bestimmter. Er fand diesen Unterschied sowohl in der Logik, als in der Moral für ihre Gründlichkeit wichtig. Zu den untern Theilen der Seele rechnete er (S. 255. a. a. O.) die dunklere und undeutliche Vorstellung, die er mit Leibniz von der nicht

*) So heifst (nach Wolf a. a. O. S. 361.) schon in der aristotelischen und scholastischen Philosophie das untere Begehrungsvermögen *appetitus sensitivus*, die sinnliche Begierde; das obere hingegen *appetitus rationalis*, der Wille.

verworrenen, deutlichen, klaren unterschied, und die daraus entstehenden Begierden. Zu dem untern Erkenntnifsvermögen rechnete er die Empfindungs-, Einbildungs- und Gedächtnifskraft. Dieser Unterschied war aber blos logisch. — Er selbst sagt, (Nachr. S. 287.) er leite alle Vermögen der Seele aus einem Begriffe von ihr, als der vorstellenden Kraft, her, was man bisher noch nicht gethan habe, und zeige, nach welchen Regeln aus diesem Vermögen die Wirkungen erfolgen.

Eine Grundkraft bestimmte Wolf als die Kraft, die ihren Grund blos in den Elementen hat; doch schränkte er diesen Begrif so blos auf Körper ein und bestimmte ihn auch nicht hinlänglich als das Princip aller Kräfte eines Subjects. Doch nahm er eine Grundkraft der Seele an, aus der alle Thätigkeiten sich entwickeln lassen müssen. Diese war ihm nun mit Leibniz die Vorstellungskraft, ohne jedoch gnüglich zu erklären, wie sie es sey. Er nahm an: Die Seele stellt sich die Welt vor nach der Beschaffenheit ihres organischen Körpers in derselben und den Veränderungen gemäfs, welche in den Sinnenorganen vorgehn. Die Vorstellungen entstehen also mit den Aussendingen und richten sich nach diesen. Die Empfindungs- und Vorstellungskraft ist das Wesen der Seele, von welcher alle Thätigkeiten ausgehen und auf welche sich diese endlich zurükführen lassen. Auf Empfindungen beruht die Reflexion, das Urtheil, der Traum. Der Seele legt man verschiedne Vermögen bei, sofern die Gesezze verschieden sind, nach denen sich die Grundkraft der Seele äussert.

Die Begehrungen und der Wille kommen aus dem Vermögen zu erkennen. — Zugleich suchte er zu zeigen, dafs die Seele nicht mehr als Eine Kraft nöthig habe, alles das zu bewirken, was durch ihre verschiedene Fähigkeit möglich ist.

Wolf bekannte sich nur im Allgemeinen zu Leibnizzens Hypothese über die Verbindungsart des Körpers und der Seele. Er wollte unabhängig von jedem System über dieses Verhältnifs seyn und rechnet dies, wie er selbst sagt, zu dem hypothetischen Theile der rationalen Psychologie, als wohin die Frage über das Wie gehöre, ndefs er in der empirischen Psychologie diese Hypothese gänzlich übergeht und die Vereinigung der Seele und des Körpers als eine blosse gegenseitige Abhängigkeit beschreibt. Die *harmonia animi ac corporis* betrachtete er als ein heuristisches Princip, welches mit der *harmonia praestabilita* von Leibniz nicht zu verwechseln sey. Schon Thümmig hatte in s. *Institutionibus* jene drei Systeme von Aristoteles, Des Cartes und Leibniz zusammengestellt. Wolf erinnerte bereits in seinen Anmerkungen über die Metaphysik, dafs man seine ganze Psychologie bei jeder Erklärungshypothese der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele und des Leibes beibehalten könne, und gab damit selbst zu, dafs diese eigentlich mit seinem übrigen psychologischen Systeme in keinem wahren und nothwendigen Zusammenhange stehe. Es seyen nur philosophische Hypothesenmeinungen, keine Lehren und man müsse sie sogleich für unrichtig erklären, sobald man ihren Widerspruch gegen die Erfahrung zei-

gen könne. Wolf vertheidigte sich überdies, dafs ihm die Wahl der Leibnizischen Hypothese vor den übrigen frei stehe, und suchte schon in seiner Metaphysik diesen Vorzug, den ihm auch Jaquelot einräumte, zu erweisen. Doch liefs er eben so einem Jeden die Wahl frei. Er selbst suchte sie daher möglichst behutsam vorzutragen *). Es stehe diese Meinung ganz isolirt in der Psychologie und habe doch keinen gehässigen Einfluss auf Theologie und Moral, so wie er glaubte hinreichend bewiesen zu haben, dafs im *Syst. harm. praest.* der Freiheit nicht Eintrag geschehe.

Diese *Harmonia praest.* behauptete Wolf ganz eigentlich in der *Psych. ration. S. III. C. 4. p. 542 —587.* sehr ausführlich. Dort sagt er: *Systema harmoniae praestabilitae dicitur, quo commercium animae et corporis explicatur per seriem perceptionum atque appetitionum in anima et seriem motuum in corpore, quae per naturam animae ac corporis harmonicae sunt seu consentiunt.* So bewirkt die Seele durch die ihr eigne Kraft alle ihre Perceptionen und Begehrungen in einer fortgehenden Reihe. Die Gegenwart materieller Ideen im Gehirn trägt also zu ihrer Hervorbringung gar nichts bei. Es würden jene Gemüthserscheinungen in der Seele auf dieselbe Art wie jezt folgen, auch wenn kein Körper existirte, wie die Seele sich auch ohne eine sichtbare Welt dennoch das Universum auf dieselbe Art wie jezt vorstellen würde. Die will-

*) Auch Bilfinger in seinen *Dilucc. philos. de Deo, anima et mundo*, Tüb. 1725. S. 339. 350. hatte sie gebilligt.

kührlichen, den Begierden der Seele entsprechenden Bewegungen erfolgen durch die Kraft des Mechanismus des Körpers aus den materiellen Ideen, ohne irgend eine Bestimmung von aussen. Auch wenn die Seele nicht existirte, würden die willkührlichen Begehrungen des Körpers so erfolgen, nur dafs wir uns ihrer nicht bewufst würden. Die prästabilirte Harmonie sezt eine allwissende, allmächtige, freie Gottheit voraus, welche die Harmonie zwischen dem der Seele beigefügten Körper und ihren Begehrungen verknüpfte. Doch sind die Begehrungen in der Seele nicht prästabilirt; — eine Annahme, um die Freiheit zu retten.

Immer hat man, sagt Wolf, das, was in der Seele vorgeht, von dem, was sich in dem Körper ereignet, genau zu unterscheiden und jedes besonders zu erklaren. Dennoch mufs man auf Beides merken, z. B. beim Sehen. Des Cartes liefs weniger Veränderungen in dem Körper zu, als sich wirklich darin ereignen. — Auch Wolf suchte genau zu unterscheiden, was zu der Seele und was zu dem Körper gehört, und forschte überall nach den Veränderungen im Körper bei der Seelenverrichtung. Er wollte den Erklärungsgrund in der Natur der Seele, mithin *a priori* finden, und läugnete nach diesem System den Einflufs des Körpers auf die Seele.

Die Veränderungen der innern Organe im Gehirn bezeichnete Wolf als materielle Ideen, und behauptete, dafs nach Verschwindung der geistigen Idee blos das bestimmte Vermögen dazu übrig bleibe, hingegen nichts Wirkliches, da mit

dem Aufhören des Eindruks auch die Existenz der ihm entsprechenden Idee aufhört.*) Inzwischen wird doch das Gehirn insofern verändert, dafs es eine grössere Leichtigkeit annimmt, dieselbe Bewegung zu erneuern, und das ist es eigentlich, worin das Wesen der sogenannten materiellen Idee besteht. Diese Ideen werden von materiellen Ursachen bewirkt. Dennoch, sagt er, (*Ps. rat. p.* 87. Anm.) sey es ihm gleich, was für eine Bewegungsart hier gelte, die den Empfindungs-Nerven eingedrükt werde, ob durch Schwingungen der Nervenfibern, oder durch einen Fortgang eines gewissen Fluidums aus dem Organ in das Gehirn.

Wolf hatte schon die Idee einer pragmatischen Behandlung der Seelenlehre. Denn er bezieht nicht nur die Behandlung seiner Psychologie auf die praktische Philosophie, sondern er sagt auch ausdrüklich: „Ich habe von den besondern Arten der Affecten nicht nur fruchtbare Erklärungen gegeben, daraus ich in der Moral habe demonstriren können; sondern auch zugleich gewiesen, aus was für Ursachen jede Art von Affecten entstehet, damit meine Lehren pragmatisch würden, und sich insonderheit in der Moral gebrauchen liessen. Es fehlet insgemein an guten Erklärungen bei denen, die von den Af-

*) *Motum ab objecto sensibili organo impressum dicemus posthac Speciem impressam; motum vero inde ad cerebrum propagatum vel ex illo in cerebro natum Ideam materialem appellabimus, libertate usi, quae philosophantibus competit, quamdiu termini in philosophiam nondum facre introducti. Psych. rat. p.* 88.

fecten geredet. Auch findet man die Verwandtschaft, welche die Affecten mit einander haben.“ So zeigte er auch in der empirischen Psychologie den Nuzzen des Gesezzes der Einbildungskraft, den Unterschied zwischen Gedächtnifs- und Bücher-Gelehrten; — warum man durch das Studium den Verstand verderben könne.

Zugleich stellte Wolf zuerst in seiner empirischen Psychologie dar, wie ein Zustand der Seele aus dem Andern kommt, und wie der gegenwärtige durch den vergangenen mit dem zukünftigen imprägnirt wird; ob bei dem Willen je ein Zustand vollkommner Gleichgültigkeit eintreten könne.

Ueberhaupt übertraf Wolfs empirische Psychologie an Reichhaltigkeit und Vollständigkeit der Erfahrungen, wie der Beweise, mit der sie unterstüzt wurden, alle Vorgänger. Je lichtvoller die Ordnung, je bündiger der Zusammenhang der einzelnen Säzze, um so systematischer erscheint sie als die des Aristoteles. Wolf machte vielleicht minder Epoche durch eine eingreifende Hypothese, wie Des Cartes, als durch ein System, obgleich auch dies mehr eine Classification deutlicher Begriffe war.

Die Psychologie brachte Wolf mehr in einen bestimmten Zusammenhang (wenn auch mehr in einen erkünstelten als nothwendigen) mit dem übrigen Wissen und Leben des Menschen. „Sie dienet, schrieb er, einem *Theologo* nicht allein in der *Theologia morali*, sondern auch um den Unterschied zwischen der Natur und Gnade recht einzusehen, und in dem Streite von Pelagianismo, Naturalismo und Enthusiasmo die rechten Gränzen zu finden.

Ein Staatsmann erkennt hieraus von Vielem den Grund, ob es sich im gemeinen Wesen mit gutem Fortgange verordnen lässet oder nicht. Ja ein *Medicus* findet, worauf er bei den Gemüths-Neigungen zu sehen hat, damit sie ihm nicht in seiner vorgenommenen Cur hinderlich fallen, und was er in Ansehung derselben verordnen kann, damit nicht Krankheiten durch sie befördert werden.“

Auch ahndete Wolf die Verwandtschaft der Psychologie mit der Naturlehre. „In der *Psych. rationali*, schrieb er, habe ich bemerkt, dafs ich einen Versuch gemacht, ob man nicht von der Seele auf eine gleiche Art philosophiren könne als bisher in der Physik von körperlichen Dingen geschehen, damit man von den Veränderungen, die sich in der Seele ereignen, zureichenden Grund (dessen Saz auch Wolfs Erfindung ist) anzeigen möchte, woraus man verstehen kann, wie sie erfolgen. Denn die sich einbilden, es könne wegen der Freiheit der Seele nicht geschehen, überlegen nicht, wie weit diese geht.“

Wolfs rühmliches Streben, Alles zu vereinfachen und auf wenige Grundbegriffe zurükzuführen, mufste aber endlich doch die nachtheilige Folge haben, dafs die Natur zu sehr zergliedert war, selbst auf Kosten der Erfahrung. Es blieb Wolf mehr Muster in der Zergliederung und Anordnung gegebener Begriffe, als Erfinder und Bestimmer neuer oder alter Begriffe durch Mannigfaltigkeit der Beobachtungen aus vollständiger Induction. Darin stand der Deutsche den Ausländern, namentlich den Engländern nach.

Nachdem sich Wolf so zuverlässig und vollständig erklärt hatte, traten eine Menge Kämpfer in einem wiederholten Streite auf. Unter ihnen stehen Folgende:

Georg Bernhard Bilfinger (geb. 1693. im Würtenbergischen, gest. 1750.), trat mit einer Hauptschrift in dieser Sache auf: *de Harmonia animae et corporis maxime praestabilita ex mente Leibnitii* (zuerst als *Diss. Tubing.* 1721. 4. dann *Frcf.* 1723. 8. 1735. *Tub.* 1745. 8.) In ihr sind die ältern Hypothesen zur Erklärung jener Hypothese entwickelt und widerlegt, die Leibniz-Wolfische aber vertheidigt. Durch diese Schrift kam die Sache zur lauten Sprache und sie ward vielseitig untersucht.*)

Bilfingers wichtigstes Werk war: *Dilucidationes philosophicae de Deo, Anima, Mundo et generalibus rerum affectionibus. Tubing.* 1725. 4. 1740. 4. — eine sehr bündige Darstellung, in welcher sich Bilfinger, selbst bestimmter und offener als Wolf, für das Leibnizische System erklärte, so dafs Wolf leugnete, dafs er es besser und bescheidner thun könne. Man ersieht aus ihr, wie viel in der Philosophie Wolfs aus der Leibnizischen entnommen ist. — In dem 3ten Abschnitt finden sich *theses psychologicae* (*p.* 221—424.). Unter dem Titel *de natura psychologiae* stellt er merkwürdige und damals bei weitem nicht genug beherzigte Meinungen auf. Er sagt von der Psychologie (*scientia de anima humana, quatenus, quae per experientiam de illa cognovimus, ex*

*) Man S. Ludovici's Historie der Leibnizischen Philosophie 1737. Th. II. S. 370—415.

conceptu aliquo generali possunt legitime deduci et intelligi), noch sey sie nicht ausgeführt. (*Quaerimus scientiam, freti spe, fore, ut successivis progressibus illam magis magisque excoli contingat. Fatemur igitur, esse, quae nondum valeamus plene deducere; suspicamur esse, quae nunquam attingere hominibus detur; scimus etiam, esse aliqua eiusmodi; sed speramus quoque non pauca nobis impervia erutum iri posterorum industria.* Nun entwirft der treuherzige Mann das Unternehmen einer Psychologie. Es werden 1) die Erscheinungen durch sorgfältige Beobachtungen und Versuche erfordert. Wahr sagte er hier: *Scio, quam paucae sint observationes; quam nulla fere experimenta; quam sit ille, qui in usu est animo suo attendendi modus contrarius regulis, quas de experientia caute instituenda tradit sanior logica.* Also hatte er dreifache Mängel in der damaligen Psychologie erkannt! — Es wird 2) Ableitung allgemeiner Regeln aus den verglichenen Erscheinungen, nach denen die Vorstellung und Begierde einander wechselseitig zu folgen pflegen, verlangt. Darin sey Einiges von dem Alten geleistet [hier also schied sich seit Des Cartes erst recht die ältere Psychologie von der Modernen!] Zugleich will er dabei auf die Art und Weise leiten, die Kräfte zu brauchen, damit der Mensch sie zum Wahren und Guten hinführen könne. — Es müssen endlich 3) alle jene Kräfte in eine allgemeine Idee zusammengefafst werden, von der sie abhängen und aus der sie fliessen. Hier habe Wolf am meisten geleistet, da er, um die verschiedenen Arten aufzufassen, zuerst aus Einem wesentlichen Begriffe

abgeleitet habe. [Allein hier war eben das Versehen — eine logische Deduction].

Die Lehre *de commercio animi et corporis*, glaubte Bilfinger sogar, könne füglich aus der Psychologie wegfallen (p. 230.). — Der Gebrauch der Psychologie ruhe auf Thatsachen, nicht auf ihren Erklärungen. Er stellt aber einen vierfachen *usum Psychologiae* auf: einen metaphysischen, einen moralisch-politischen, (daher Manche sogar in der Moral diese Präliminarpsychologie hätten aufnehmen müfsten. Auch wisse er, dafs Manche eine natürliche Psychologie eben so glüklich als eine natürliche Logik übten. *Puto autem*, sezt er hinzu, *illos feliciores fore, si quam artem psychologicam, sed pragmaticam* (so alt dieser Name!) *didicissent*. Der dritte und vierte Gebrauch war für natürliche und geoffenbarte Theologie.

Im 2. Capitel *de Facultatibus Animae theoreticis p.* 235. f. ist merkwürdig, dafs er von einer *genesi memoriae* spricht, das Gedächtnifs also erst aus der Phantasie entstehen, folglich keineswegs die Phantasie verdrängen läfst; — dafs er ferner von einer *Perficibilitate facultatum* spricht. Nicht minder merkwürdig ist seine Scheidung von Verstand und Vernunft: *Intellectus est facultas cognoscendi res distincte; ratio facultas cognoscendi nexum rerum et veritatum*. Manches hat er übrigens hier aus der Logik beigemischt. Unter dem Titel *C.* 5. *de facultatibus animae practicis p.* 278. handelt er das Gefühl und Begehrungsvermögen zugleich ab, und mischt Manches von der Freiheit ein. Dann spricht er *C.* 4. *de commercio animae et corporis. p.* 311. sehr ausführlich und allseitig, und *C.* 5. *de immortalitate animae, p.* 405.

Ludwig Philipp] Thümmig (gest. 1728. in Cassel), war der Freund und Schüler Wolfs. Sein Lehrbuch: *Institutiones philosophiae Wolfianae.* 1724. *Ed.* 2. 1729. 8. enthält als dritten Theil der Metaphysik: *Institutiones Psychologias. p.* 115—208. in kurzen Säzzen. Er betrachtete die Psychologie als Theil der Metaphysik, und so war ihm die empirische Psychologie diejenige, welche enthält, was man aus Erfahrung von der Seele weifs, die rationale ein zweiter Theil der Psychologie, wo die Gründe der Behauptungen des empirischen Theils angegeben werden. Die empirischen Säzze werden aus den Principien der rationalen wie Schlüsse abgeleitet; der empirische Theil enthält die Schlüsse, der rationale die Beweise. Daher rührt seine Eintheilung: I. *de existentia animae seu mentis.* II. *de facultate cognoscitiva (parte inferiori — superiori).* III. *de facultate appetitiva (parte infer.* hier von Schmerz und Affecten — *part. super.*). IV. *de commercio inter mentem et corpus* (156.). Auf gleiche Weise und nach gleicher Ordnung theilt er die rationale ein, nur dafs er an die rationale noch etwas von Unsterblichkeit angefügt hat. Ueberall zeigt Thümmig keine Tiefe und Selbstständigkeit.

Joh. Heinrich Winkler, der zulezt Prof. der Physik in Leipzig war, (geb. 1703. zu Wingeldorf in der Niederlausiz) ward, obgleich Rüdiger in Jena ihn gegen die Wolfische Philosophie einzunehmen gesucht hatte, doch durch eignes Studium dafür gestimmt.

Er schrieb: *Institut. Philosophiae Wolfianae. Lips.* 1735. 8. *Psychologia p.* 200—296. Dann sehr vermehrt als *Pars IV. Metaphysices in Institutt. Philos. universae, Ed. II.* 1742. *Ed. III.* 1762. *P. I. p.* 321—368. Hier befolgt er die Eintheilung der Psychologie von Wolf, und nennt sie (mit Casmann, Sperling, Zeisold) einen Theil der Anthropologie. Er erklärte sich schon gegen die Aufnahme psychologischer Säzze in die Logik; doch nur damit diese kürzer werde.

In dem Plane seines Werkes weicht er von Wolf nicht ab. Dafs er im ersten Abschnitte *de duplici mentis in corpore statu* und dabei von Wachen und Schlafe handelt, dies hatte Wolf in seiner *Psychol. rat. p.* 203. bei der Phantasie gethan. — Mit Hollmann nimmt Winkler (in der *Psychol. rat. I.* 5. *de ratione commercii quod animo cum corpore intercedit*) den physischen Einfluſs an. Zulezt spricht er von den Thierseelen, von denen er besonders (1745.) geschrieben hatte. Hinter den Paragraphen kommen meist nüzliche historische oder literärische Anmerkungen vor, so wie Beispiele. Ueberhaupt scheint er aber in seiner Belesenheit am meisten des Gassendi Physik gebraucht zu haben. Der Geist des Ganzen ist ein logischer.

Noch erschienen:

Jo. Gustav Reinbek's (geb. 1682. gest. 1741.) Philosophische Gedanken über die vernünftige Seele und derselben Unsterblichkeit, nebst einigen Anmerkungen über ein französisches Schreiben, darin behauptet werden will, dafs die Materie denke. Berl. 1739. (auch 1740.). Dies ist eigentlich eine popularisirte

larisirte Wolfische rationale Psychologie, und handelt besonders über die Begriffe, so wie über Unsterblichkeit nach neuen Beweisen. Er zog wie Winkler und Gottsched den physischen Einfluſs vor, weil man bei der prästabilirten Harmonie Gott sündliche Handlungen zuschreiben müsse.

Jo. Friedr. Stiebritz (Prof. in Halle) Erläuterung der vernünftigen Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes von Wolf. Halle, 1741. 8. 3. Aufl. 1747. ist als Commentar über die Wolfische Logik minder hieher gehörig, als der zweite Theil. Erläuterung von dessen Gedanken von der Seele des Menschen, 1743. 2te Aufl. Halle, 1747. In jener sprach Stiebritz S. 104. von dem Erkenntnifsvermögen, in diesem Theile S. 251. f. von der Seelen-Geschichte zur Erläuterung des 3. Cap. der Wolfischen Metaphysik. Er stellt S. 257—272. die erste detaillirte Tabelle eines Systems der Psychologie auf und fügt die Erläuterung des 5. Cap. bei. Der Lehre von dem Wesen der Seele und des Geistes überhaupt geht gleichfalls eine ausführliche Tabelle voraus.

Jo. Peter Reusch (Prof. d. Philos. und Theol. in Jena, gest. 1754.), schrieb *Systema Metaphysicum.* 1735. *Ed.* 2. 1743. 8. *Ed.* 3. *auct. et em. Jenae.* 1753. gr. 8. Hierin zog er die lateinische Psychologie von Wolf ins Kürzere, und stellte Alles in gedrängten Paragraphen dar. Die dritte Ausgabe hat den Vorzug der deutlicheren Bestimmung von den psychologischen Begriffen. — Die Psychologie macht den 3ten Theil der Metaphysik aus.

1. *Psych. empirica p.* 236—346. Dann die Kosmologie; darauf die *Psych. rationalis p.* 441—584.; dann die natürliche Theologie; endlich ein Anhang *de spiritibus, s. pneumatica hypothetica.* In der rationalen Psychologie erklärte er sich gegen das System der prästabilirten Harmonie (*p.* 553.), so unschuldig es an sich sey. Es werde nemlich dadurch die Existenz der Körper überflüssig, mithin ungewifs. Auch zweifelte er noch an manchen andern hypothetischen Säzzen der rationalen Psychologie, nahm sie aber doch auf, um seine Zuhörer nicht zu verwirren. Dafs man jezt immer mehr das Hypothetische der rationalen Psychologie fühlte, erhellt aus dem Wunsche, den Reusch für die 3te Ausg. seines Werks hegte, die rationale Psychologie in Vielen abzukürzen.

Jo. Ernst Schubert (erst Prof. in Wittb. dann in Jena), *Institutiones Metaphysicae. Vitemb.* 1738. *Ed.* 2. *auct.* 1744. 8. Darin finden wir dieselbe Ordnung der Theile der Metaphysik wie bei Reusch, mit einem Anhange *de daemonologia;* Alles in kurzen Säzzen dargestellt. Er weicht blos darin ab, dafs er vor dem Begehrungsvermögen und nach dem Erkenntnifsvermögen ein eignes Cap. *de voluptate et taedio p.* 305. einschaltet. S. 770. erklärt er sich für ein *Systema convenientiae*, also auch gegen die prästabilirte Harmonie.

Friedrich Christ. Baumeister (geb. 1708. gest. 1785.), weicht in seinen *Instit. Metaphysicis methodo Wolfii adornatis* (*Vitebg.* 1738. 1749. 1754.), *Psych. emp. p.* 337. f. nur in der Anordnung von den übrigen Schülern Wolfs ab, indem er die niederen Seelenkräfte zusammen und dann die höhern wieder vereint abhandelt. In der *Psych. ration. p.* 451. f. überläfst er den Lesern, die wahrscheinlichste Hypothese zur Erklärung der Gemeinschaft des Körpers und der Seele zu wählen, es sey hier blos von einer philosophischen Hypothese die Rede, über welche man, besonders unter den Theologen, nicht hätte so viel streiten sollen, da Keines Wohlfahrt darauf beruhe. — In seiner *Philosophia definitiva h. e. definitt. philos. ex systemate Wolfii, obss. et exemplis illustratae. Vit.* 1749. 8. 1752. 8. stellt er *Definitiones psychol. p.* 114—158. auf, durch die er überhaupt ein nüzliches Schulcompendium für damalige Bedürfnisse lieferte, belegt mit Erläuterungen und Beispielen. Er traf gute Wahl, nur brauchte er nicht immer passende Beispiele; so wie er, ein sclavischer Anhanger, Alles zu demonstriren suchte.

Christ. Albrecht Körber, ein Wolfianer stellte in seiner Schrift: Worauf es bei Ausmessung menschlicher Seelen und aller einfachen oder vor sich bestehenden Dinge ankommt. Halle, 1745. 3 Th. 8. (Vorher 1745. kurze Betrachtung dessen, worauf etc.), eine neue analogische Ansicht auf. „Gott, sagt er, hat die Einheit im Untheilbaren zur Quelle einer gleichsam unendlichen Vielheit gemacht, in welcher die unbeschreiblich grosse Welt vorgestellt wird. Dieses einfache Ding (die menschliche Seele) braucht zur Erbauung seiner ganzen idealischen Welt nicht mehr Zeit als denselben Augenblik, da es von Gott selbst die Wirklichkeit erreicht. Es mifst die

Theile seiner idealischen Welt und die Wirkungen und Veränderungen in derselben alle auf das genauste ab und gibt jedem seine gehörige Grösse. Es verrichtet dies Alles noch eher, als wir uns dessen bewufst sind. — In der Kenntnifs seiner eignen Stärke und Schwäche besteht die wahre Mefskunst menschlicher Seelen." — Hier stellte er nun einen Mechanismus dar, der ganz anderer Art war als der materialistische.

J. Wilh. Baumer (Arzt in Gera) folgte in den *Fundamentis psychologico-logicis* (*Frcf.* 1752. 8.), einem kurzen Compendium, nicht minder streng dem Vorgänger Wolf; nur wollte er eine natürlichere Ordnung beobachten, indem er die Psychologie der Logik vorausschikte. Scholien und Observationen begleiten die aufgestellten Lehrsäzze.

Was Joh. Aug. Ernesti in seiner *Initiis doctrinae solidioris. Lips.* 1750—1785. 8. that, besteht darin, dafs er das Angenommene fliessend wiedergab und gut einkleidete. Mit Gravesand (*Introd. ad Philos. p.* 76. f.) verwarf er die prästabilirte Harmonie, wie Andre. *Metaph. c.* 4. §. 118.

Eklektiker.

Während dafs die Wolfische Philosophie in Deutschland herrschend war, traten eine Reihe Eklektiker auf, welche nicht übersehen zu werden verdienen.

Aug. Fried. Müller (Prof. zu Leipzig) sprach von einem Unterschiede zwischen Verstand und Vernunft. Jener war ihm das Vermögen zu denken überhaupt, diese das Vermögen auf menschliche Art zu denken. Ob er gleich Rüdigern übrigens folgte, so wich er doch in der Psychologie von ihm ab. Die Natur dachte er sich als eine kettenweis an einander hängende Reihe von Ursachen und Wirkungen. (Er schrieb: Einleitung in die philos. Wissenschaften. Leipz. 1732. 8.)

Samuel Christ. Hollmann (geb. 1696.), ordnete die Philosophie auf eine ihm eigenthümliche Art an. Die Leibnizische Hypothese der prästabilirten Harmonie bestritt er, da sie die Freiheit aufhebe.*) Physik und Pneumatologie waren die Theile, in welche seine theoretische Philosophie zerfiel. Im zweiten Theil seiner *Institutionum Philosoph.* handelt er von diesen Beiden und S. 448—501. *de anima humana.* (*Vitebg.* 1727—1754.). Er beginnt damit, dafs etwas in ihm sey, was denke oder sich seiner Vorstellungen bewufst werde; dieses Denken heisse Seele und schliesse aus dem Gedanken auf das Daseyn der Seele. Er spricht gegen Zeisold in Jena, welcher drei Seelen im Menschen annahm, und stellt dabei zwei Arten des Denkens auf: *intellectus* und *voluntas*, wie er auch so die ganze Seele eintheilte. S. s. *Institutt. pneumatologiae et theolog. natural. Gott.* 1741. 8. *p.* 99. Doch sagt er, man habe die *nisus* und *tendentias*, welche den Willen in unserem Körper begleiten, der Seele selbst beige-

*) *De harmonia inter animam et corpus praestabilita. Vitebg.* 1724. *Obss. elenchticae in controversia Wolfiana. Vitebg.* 1726. (gegen Lange in Halle gerichtet).

legt, weil diese sich nicht genug vom Körper unterscheiden könne. Verstand und Vernunft unterscheidet er wie Müller, in seiner *Pneumatologiae etc. pertractatio p. 99. sq.* Auf die Gemeinschaft zwischen den Neigungen und dem Körper (z. B. bei Arznei) machte er sorgfältig aufmerksam. Das System des physischen Einflusses zog er allen Andern vor; auch finden wir bei ihm noch einen *spiritus animalis*. Allen Unterschied der Seelen fand er in dem Körper begründet, und leitete ihn besonders aus dessen flüssigen Theilen ab. Von den Temperamenten handelt er in seiner Moral. Weit gründlicher als manche Neuere zeigte er in seiner Pneumatologie, wie man auf den Begrif einer immateriellen Substanz gekommen sey. — Uebrigens enthält jedes seiner Werke mehrere schäzbare literarische Notizen, namentlich aus der Wolfisch-Rüdigerischen Zeit. So seine *Pneumatologiae, Psychologiae et Theol. natural. paulo uberior pertractatio. Gotting.* 1780. 8. was im Ganzen nur Pneumatologie ist.

Jean Pierre de Crousaz, Prof. der Philos. zu Lausanne, dann zu Gröningen, zeigte sich als geschmakvollen und scharfsinnigen Denker und als Gegner der Leibniz-Wolfischen Philosophie. Seine Schriften, welche er meistens französisch schrieb, sind anziehend und deutlich.

La Logique. Par Mr. de Crousaz. Ed. III. Amsterd. 1725. *IV. T.* 8. Lateinisch und abgekürzt. *Genevae*, 1724. *II. T.* Hierin sind manche psychologische Materien verwebt. Sogleich der erste Theil spricht von der Natur und dem Vermögen der Empfindungen und Vorstellungen. Sinn, Phantasie, Gedächtniss, Wille, System der Triebe und Neigungen, Aufmerksamkeit; dies ist die Unterscheidung des Einzelnen. Der zweite Theil beschäftigt sich mit der Natur der Urtheilskraft.

Schon 1733. erschien das weitschweifige und Bayle's Charakter oft angreifende Werk: *Examen du Pyrrhonisme. à la Haye. fol.* Hier wird in einem Abschnitt von der menschlichen Seele gehandelt, und versucht, die Geistigkeit und Immaterialität derselben zu retten. Den Unterschied zwischen der thierischen und menschlichen Seele bestimmt er richtig und gegen die Cartesianische Behauptung. Er nimmt an: Empfindung, Vorstellung und Selbstbewufstseyn kommt auch den Thieren zu, nur nicht die Fähigkeiten, über ihre Vorstellungen zu reflectiren, sich nach ihren Ursachen zu erkundigen und die Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart zu vergleichen.

In seiner Schrift *De l'esprit humaine, substance differente du corps, active, libre, immortelle. à Basle,* (früher nicht so ausgeführt in: *De mente humana, substantia a corpore distincta et immortali. Gröning.* 1726. 12.) stritt er vorzüglich gegen die prästabilirte Harmonie und ihre damaligen Vertheidiger, besonders Wolf und Bilfinger, nach den gewöhnlichen Gründen. Er scheidet Körper und Seele weit, und sagt, dafs nur Körper sich berühren können, nicht dieser und die Seele. Vielmehr trage jede beiden Substanz, ihrer Natur nach, zu jener Vereinigung bei. Die Seele bewirke die körperliche Bewegung, gleich der Gottheit, durch ihren Willen; doch könne auch der Körper auf die Seele wirken. — Die Vereinigung der

Seelen und Körper schien ihm aber zur Vollendung der Vollkommenheit des Universums nothwendig. — Hier declamirt nun Crousaz Vieles und sucht den Grund der Harmonie durch einen Machtspruch im Schöpfer. Dabei sezte er voraus, dafs die Seele als denkende Substanz einfach seyn müsse, wofür er mehrere Gründe vorbrachte. Es gibt Gedanken, sagte er, die ihrem Inhalte nach von der Ausdehnung schlechthin unabhängig sind; ferner ohne Einfachheit der Seele wäre aber auch eine Wahrnehmung so verschiedner Empfindungen von Einem Subjecte unmöglich, da ein andrer Theil der Seele sehen, ein andrer hören würde. Wäre die Seele eine körperliche Substanz, so wäre also keine Einheit des Bewufstseyns möglich. — Uebrigens nahm er Bilder der Gegenstände im Gehirn an, welche durch die Eindrücke derselben auf die Sinne erzeugt werden. — Im 56. Briefe spricht er auch über die Thierseelen.

Johann Franz Budde (geb. 1667. gest. 1729.) zeichnete sich dadurch aus, dafs er den Eklekticismus gegen den Wolfischen Dogmatismus erhob. Ueber den bestimmten Nuzzen der Psychologie für Theologen und Rechtsgelehrte verbreitet er sich in seiner *Isagoge in Theol. etc.* In den *Elementis philosophiae instrum. theoret. et practicae. Hal. 1725. III. T.* 8. handelt er von der Physik im altaristotelischen Sinne und Umfange, und zugleich von der Anthropologie. Gegen Des Cartes wendete er die Behauptung, dafs die Natur des Geistes nicht blos im Denken bestehe (s. Pneumatologie), und sprach dann sogar von der Möglichkeit des Geistereinflusses und der Geistererscheinungen. — Manche teleologische

Ansicht mischt er bei. — Den Willen unterscheidet er vom Verstande nur durch die Art seiner Thätigkeit. Wie Thomasius, so fand auch er drei böse Hauptneigungen, Wollust, Ehrsucht und Geiz, und weifst der Verderbnifs des Willens die Hauptquelle in dem vernachlässigten Selbststudium, besonders seiner herrschenden Neigungen an. Jeder Mensch heifst elend; jedoch dies durch seine eignen Fehler und durch äussere Umstände.

In seiner Moral betrachtet Budde den menschlichen Zustand als Krankheit und Gesundheit des Verstandes und Willens. Der Verstand erkrankt in den Zweifeln und der Leichtgläubigkeit, im Mifstrauen und der Bewunderung; der Wille zieht seine Krankheiten aus einer falschen Selbstliebe. Von dem Einflusse des Körpers werden gleichfalls Krankheiten des Verstandes erzeugt, so Dummheit, Wahnsinn, Raserei. Das Princip aller dieser Krankheiten aber, kann nicht die Vernunft, sondern die Offenbarung angeben, — nemlich die Erbsünde.

Nicol. Hieron. Gundling in Halle (geb. 1671. gest. 1729.), war Eklektiker und zugleich Historiograph der Philosophie. Er verbreitete zuerst mit Nachdruk die Philosophie von Locke, folgte aber in Manchem seinen Lehrer Thomasius. Erfahrung galt ihm Alles, und er zog sie auch Allem vor.

Joh. Gottl. Heineccius, Prof. der Rechte zu Halle, (geb. 1680. gest. 1741.) wollte in seinem Buche: *Elementa philosophiae rationalis et moralis* (1728. *Ed. X.* 1752. 8.) nicht das Ansehen haben, nur ein Schulcompendium wiederholt zu haben, da er höchstens nur dem Joh. Fr. Budde gefolgt sey. Im ersten

Theile stellt er die Logik dar, im zweiten die Moral. Hier spricht er (S. 200—204.) *de natura hominis morali* und stellt kurze Paragraphen mit gesundem Sinne auf, obgleich nicht ohne metaphysische Beimischung, dagegen aber mit Stellen der Alten bekräftigt. Aus der Hand eines Juristen bleibt das Buch merkwürdig.

Friedrich Casimir Carl von Creuz (geb. 1724. gest. 1770.) stellt in seinem Versuche über die Seele. Frkf. u. Leipz. 1753. II. Th., eine minder geordnete Psychologie auf. Seine originelle Vorstellung von der Natur der Seele kam darauf hinaus: Die Seele lasse als einfache Substanz sich nicht denken; da sie aber auch nicht zusammengesezt sey, so möchte sie wohl ein Mittelding zwischen Beiden seyn. — Diese Ansicht bleibt wenigstens als Versuch gegen die herrschenden metaphysischen Bestimmungen merkwürdig. — Jenes Mittelding (§. 22—23.) sollte aus Theilen bestehen, die zwar ausser einander, aber nicht ohne einander existiren könnten. Die Seele hat also, nach Creuz, Theile, aber sie bestehen nicht einzeln für sich; sie ist untheilbar, hat nur Eine Kraft —; sie hat sogar Ausdehnung, Grösse, aber von andrer Art, als die zusammengestellten Substanzen. — Eben so sonderbar war ihm das Bewufstseyn, das Auge der Seele, die Fortsezzung der Existenz, so wie ein Bewufstseyn ohne Vorstellung, d. i. ohne ein sinnliches Object, möglich, doch keine Vorstellung ohne Bewufstseyn. — Er fahrt fort: die Seele bringt zuerst aus sich selbst alle Möglichkeiten hervor, welche sie eher gegenwärtig hat als die Dinge selbst, und sie schliefst sofern auf ihre Wirklichkeit, so bald in den korperlichen Organen Veränderungen vorgehen.

Geist war ihm das in uns denkende Wesen ohne dem organischen Körper, welches lauter deutliche Ideen hat; Seele aber in Verbindung mit dem organischen Körper. (§. 45. S. 111. und §. 49. S. 118.) Sofern die Seele durch eigne Kraft Ideen hervorzubringen vermag, kann sie auch denken ohne Gemeinschaft mit dem Körper, ja sie denkt ohne Hülfe des Körpers wirklich, da sie sich ihres organischen Körpers selbst bewufst ist. Der Geist wirkt ohne den Körper wie im Traume. — Creuz unterschied sich von Leibniz, dafs er äussere Gründe der Vorstellung der wirklichen Dinge ausser uns statuirte, obgleich die Seele alle ihre Ideen durch eigne Kraft producire *).

Die Erfahrungslehre von der Seele (*psychol. empirica*), die er meistens auf das, was die Seele in Gemeinschaft mit ihrem Körper gegründet sah (S. 119.), rieth er ernstlich an, immer zu verbessern und vervollkommen.

Der Arzt, Georg Ernst Stahl (geb. 1659. in Anspach, Prof. zu Halle, gest. 1734.) ward Schöpfer aller rationellen Pathologie und wirkte als einer der selbstdenkenden und philosophischen Köpfe auf die Psychologie. Ein gründlich philosophisches

*) Gegen Creuz schrieb schon 1756. *Christ. Heinr. Hase D. de anima humana non medii generis inter simplicem et compositam substantiam. Ienae. 4.*

Studium der Natur machte ihn, wie Rüdigern, zum Feinde der mechanischen Erklärungen und lehrte ihn die Lebenskraft kennen. Gewissermassen war schon Cudworths plastische Natur der Vorgänger Stahls, da auch Stahl die Natur durch eigne Lebenskraft Alles wirken liefs. Dafs Stahls Theorie aus Des Cartes und Malebranche entstanden, mithin nicht ganz Original sey, zeigte schon Sprengel (vor oder zu Rufs Darstellung der Stahlschen Theorie, 1802.). Als Atomistiker gab er der Materie absolute Trägheit und Passivität; daher konnte er ihre Bewegung nicht von ihr selbst ableiten. Er erklärte es sogar dogmatisch für eine objective Unmöglichkeit, dafs sich Materie zu einem lebendigen Ganzen selbst organisire, und nun nahm er ein immaterielles geistiges Princip als den Realgrund der Bewegung an. Der Fehler war, dafs er diese Lebenskraft personificirte und hypostasirte unter dem Namen Seele (ein blos intelligibles Ding); dafs er diese, der er Verstand und Willen einräumte, isolirte, sie für die nächste und einzige Ursache aller, auch unwillkürlicher Bewegungen der organischen Mischung und der Selbsterhaltung des Organs festsezte und den Körper zu einer blossen Maschine machte. Diese Seele war ihm zugleich die Beschüzzerin gegen die Angriffe der todten Materie in Krankheiten, welche mit jenem Lebensprincipe kämpfte, so dafs der Arzt die Seele in Heilung der Krankheit unterstüzzen und nicht stören dürfe. — Dennoch war Er der Erste, der nach Hippokrates, Galenos und Helmont aufs neue auf die Thätigkeit der Lebenskraft aufmerksam machte, und in seiner Zeit dadurch kräftig wirkte, wenn auch sein Fehler theils ein psychologischer Dogmatismus, nicht gegründet auf eine reine Empirie und wahre Erfahrung, sondern auf rationale Pneumatologie, blieb, theils in der Annahme einer *qualitas occulta* lag, die er in den *Spiritus* Andrer, in dem Archeus tadelte. Er ward Stahl zwar Urheber einer psychischen Methode, allein er konnte auch leicht zu einer abergläubischen Unthätigkeit und Mystik verleiten. Durch seine Isolirung des Begrifs von einer organisch thierischen Natur wurde ihre eigenthümliche Wirkungsart jezt schärfer als vorher beobachtet. Dennoch schadete auch die Aufnahme hyperphysischer Principien der ächten empirischen Forschung nach andern Realgründen.

Gegen ihn waren bald mehrere Schriften gerichtet, z. B. *Mart. Nagg. Borosnyai Disq. de potentia et impotentia animae humanae in corpus organicum sibi iunctum. Hal.* 1729. Vorzüglich sind mehrere Gegenbemerkungen gesammelt von D. Pet. Cph. Burgmann — *Succinctum Hypotheseos Stahlianae Examen de Anima rationali Corpus humanum struente, motusque vitales tam in statu sano quam morboso administrante. Lips.* 1731—1735. II. T. 8. Burgmann ehrte zwar Stahls Einsicht und sein Verdienst gegen die materiellen Aerzte, aber er trägt seine Zweifel gegen das Einzelne vor, gegen den befruchtenden Einflufs der Seele auf die Empfängnifs der Frucht und ihre Bildung, gegen die Macht der vernünftigen Seele, die Lebensbewegungen in dem gesunden Zustande des Körpers zu verwalten, so wie im Kranken.

Adam Bernd.

Adam Bernd (geb. 1676 zu Breslau, gest. 1748.) welcher die Schriften von *la Placette*, Spener und A. zum Studium sich auserwählt hatte, stimmte im Ganzen mehr mit Thomasius als mit Rüdiger überein. Durch seine Selbstbeobachtung und seinen scharfen Blik auf den Weltlauf erwarb er sich das gröfste Verdienst und seine Selbstbiographie (1738. erschienen) fordert Jeden zum Lesen auf. — Anfangs schrieb er Erbauungsschriften, praktisch moralische Predigten (1720.) und die Einleitug zur christl. Sittenlehre (1735.), in denen er schon seine Originalität zeigte. Später erschien von ihm: Abhandlung von Gott und der menschlichen Seele, Lpz. 1742. 8. Hier spricht er zuerst gegen Helmonts und Rüdigers Archeus und Weltgeist. — Von den Thieren sagt er: „Was wollen wir doch viel von den Seelen der Thiere philosophiren, da wir niemals in einem Thiere gestekt und auch nicht einmal mit mathematischer Gewifsheit wissen, ob ein Thier eine blosse Maschine sey.“ Dies habe er zu zeigen gewünscht, sich aber genöthigt gesehen, mehr dem Rorarius sich zu nähern und den Thieren wenigstens ein Analogon der Vernunft zu gestatten, bis er des Des Cartes Meinung, dafs sie Maschinen seyn, werde beweisen können. — Im 2ten Theile spricht er von der menschlichen Seele. S. 150—427. und zwar erst von ihrer natürlichen Verbindung mit dem Leibe, gegen Leibnizzens metaphysische Harmonie; dann von der sittlichen Verbindung, d. h. die durch Vorstellungen wirkt. S. 182. vgl. 375. Hier behauptet er

ein angebornes Streben des Menschen zum Guten überhaupt und eben so nach Licht und Erkenntnifs. Strebe er nach dem Bösen so sey sein verblendeter Verstand Schuld, dafs er das Böse für etwas Gutes halte. Er schlägt schon vor, man könne alle Erkenntnifskräfte auf Eine zurükführen; das Verstehen werde Empfinden genannt, wenn die Seele bei äussern Bereicherungen der Sinne an gegenwärtige materielle Gegenstände gedenke und wahrnehme. Er behauptete (S. 205.), dafs uns die Sinne nie eigentlich betrügen (mit Thomasius, jedoch aus einem andern Grunde) — weil *sentire* und *errare* ganz verschiedene Operationen verschiedener Vermögen seyen. Von den Affecten sagt er (Einleit. in d. Sittenl. S. 454.): Sie sind heftige Bewegungen des Willens und der Begierden desselben, welche aus dem unterscheidenden Urtheile des Verstandes von Gut und Uebel nothwendig zu entstehen pflegen und ihren Einflufs in die Lebensgeister des Menschen und sein Geblüt haben. Die Affecten theilte er in sinnliche und vernünftige ein. (Abhandl. etc. S. 379.). — Bei Bernd ist alles praktisch, weil er es aus eigner Erfahrung entlehnte, so das, was er über die Unruhe durch die Einbildungskraft, wie durch die Affecten sagt. War daher seine theoretische und physiologische Ansicht von der Seele keine eigenthümliche, geschweige tiefere, so traf er doch nicht selten richtig. So schrieb er S. 291.: Es liegt uns wenig daran, wie Jeder sich die Wirkungen des menschlichen Verstandes vorstellen will; ich halte (dafur), wir wissen alle mehr in der That, wie es uns ist, so oft wir urtheilen und schliessen, wenn wir auch schon in

den Worten unterschieden sind, mit denen wir von dieser Seelenkraft uns eine deutliche Vorstellung machen wollen." — S. 319. Will einer so viel Temperamente statuiren, als Menschen sind, weil kein Mensch dem Andern gleich ist, also auch sein Geblüte nicht, so kann ich solches zugeben. — M. s. auch S. 352. — Ueber ihn als Moralisten s. Reinhards christl. Moral. I. Th. S. 82.

A. G. Baumgarten und sein Schüler Meier.

Alexander Gottlieb Baumgarten, (geb. 1714. zu Berlin, gest. 1762. in Frankfurt a. d. O.) der ein grosses logisches Talent in Entwiklung der Begriffe besafs und überall nach Grund und Ursache forschte, erklärte sich sogar noch bestimmter als selbst Wolf für das Leibnizzische System, und vertheidigte daher auch lebhaft die prästabilirte Harmonie. Durch diese suchte er den Zusammenhang und die gegenseitigen Verhältnisse der Substanzen in der Welt zu erklären, da dadurch ihre Verknüpfung nur ideal sey, und die Substanzen ihre eigne Thätigkeit behielten. Es mufste durch diese Anordnung des Systems der Widerstreit entstehen, wenn Baumgarten auf der andern Seite manche gegründete Einwürfe gegen das System des physischen Einflusses, (z. B. dafs eine unendliche Substanz nicht auf eine Endliche begreiflich wirken könne) machte.

Baumgarten schrieb musterhafte Compendia ihrer Form nach. So ist sein Lehrbuch der Metaphysik (*Metaphysica per Alex. G. B.* 1739. *Ed.*

Ed. 2. Hal. 1745. 8.; deutsch von Ge. Fr. Meier: Halle, 1766. 8.) durch scharfe Zergliederung und Bestimmtheit der Begriffe, wie des Ausdruks noch jezt schäzbar. Wie gewöhnlich, so richtete er auch hier Alles tabellarisch systematisch ein. Die Metaphysik zerfallt ihm in Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Theologie. Die *Psychologia* oder P. 3. §. 501—799. S. 138—271. unterscheidet genau zwischen dem Empirischen und Rationalen, und zwar noch mehr (was wichtig ist) in der Anwendung als in Begriffen. Daher zog er in die Rationale weniger Empirisches und beobachtete strengere Grenzen. Die der Wolfischen Schule eigene Gründlichkeit hat auch er, und er bereicherte daher auch die Psychologie durch neue scharfsinnige Behandlung. Die äussere Form ist die Alte.

Von der Psychologie machte er einen ganz neuen, eignen Gebrauch, indem er daraus eine besondere Wissenschaft der Aesthetik hervorleitete, die ihm nichts Anders war, als eine *gnoselogia inferior*, eine Kunst, welche die untern Erkenntnifskräfte und die sinnliche Erkenntnifs vervollkommne, eine Philosophie der Grazien und Musen. Er gab ihr wissenschaftlichen Namen, weil er sie zunächst nur als Theorie der sinnlichen Empfindungen bezeichnete und das Schöne selbst ihm die sinnlich erkannte Vollkommenheit war, ob er gleich den Antheil des Verstandes (Urtheilskraft) an dem Schönen nicht übersah. Von nun an wurden in der Aesthetik mehrere psychologische Beobachtungen entwickelt.

Ge. Friedr. Meier (geb. 1718., gest. 1777.) hatte mehr Geschmak und schriftstellerisches Talent

als sein Lehrer und schrieb Viel und Deutsch. Seine hierher gehörigen vielen, doch gröfstentheils kleinen Schriften und Monographieen sind Folgende. Seine erste Schrift war schon psychologischen Inhalts:

1743. (2te verm. Aufl. 1751.) Beweis, dafs keine Materie denken könne. Halle. 8. Hier suchte er aus der wesentlichen Beschaffenheit eines zusammengesezten Dinges und eines Gedankens zu erweisen, dafs sie sich widersprechen. Zugleich richtete er gegen die Materialisten, dafs die Gedanken nicht Bewegungen seyen.

1743. Beweis der vorherbestimmten Uebereinstimmung (dann 1752.). Nach Widerlegung des physischen Einflusses und der gelegentlichen Ursachen sucht er die Leibnizzische Hypothese (nach Baumgarten) als gewifs darzustellen, und sie in einen Lehrsaz zu verwandeln, wobei er das Meiste aus Baumgartens Metaphysik entlehnte. Ausser der allgemeinen Uebereinstimmung berührt er auch die psychologische der Seele als einer Monade. — Nach einem Angriffe schrieb er das Sendschreiben an den Verf. des Aufsazzes *de Mundo Archetypo*. 1744.

1744. Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen. Halle. 8. (dann 1759.). Hier findet sich eine genauere Erörterung dieses speciellen Gegenstandes, über welchen, wie er selbst sagt, schon unzählige Abhandlungen vorhanden wären. Doch habe er ihn vollständiger, obgleich nur im Allgemeinen betrachtet. Uebrigens ist das Ganze mehr praktisch und meist nach Wolf und Baumgarten.

1744. Gedanken von Scherzen. Halle. 8. (dann 1754.). Eine praktisch ästhetische Schrift. In den Scherzen glaubte er vorzüglich den verdorbenen Geschmak der Deutschen anzutreffen.

1746. Gedanken von der Ehre. Halle. 8. Hierin spricht er auch von der Natur und den Graden der Ehre.

1749. Gedanken von Gespenstern. — 1754. Widerlegung der Gedanken etc. Hier spricht er gegen Aberglauben, und gegen die Machtsprüche im Leugnen der Möglichkeit der Gespenster.

1750. Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere. Halle. 8. Dies ist das Resultat einer originalen Untersuchung. Er widerlegte die cartesianische Behauptung, dafs die Thiere blos belebte Maschinen seyen, und lieferte hier eine historische Sammlung der ältern Meinungen, die schäzbar ist. Er glaubte, dafs, wenn man die Psychologie aus der Metaphysik nähme und diese wieder aus den obern Kräften, so könnte man das ganze sinnliche Erkenntnifs- und Begehrungsvermögen ohne Ausnahme unter den Thieren finden, und ohne weitere Unterscheidung von der menschlichen Sinnlichkeit ihnen beilegen. Daher traute er den Thieren sogar Wiz, Dichtungsvermögen, Urtheilskraft über Schönes und Gutes zu und erklärte sie für die geschiktesten Pantomimen. „Sie werden eben so wohl toll und verrükt als die Menschen; nur dafs es unter ihnen nicht so viele Narren giebt als unter den Menschen.“ Auch unter ihnen gebe es verschiedene Köpfe und auch Pinsel, wie unter Menschen.

Sogar könne man ihnen die Vernunft beilegen, obschon nur im ersten Grade, als ein Vermögen, den Zusammenhang einzelner Dinge deutlich zu erkennen, nicht aber im zweiten Grade, als Vermögen den Zusammenhang allgemeiner Sätze zu erkennen oder das Vermögen der Schlüsse. Nach ihrem Tode könnten die Thiere dann die fehlenden Grade gewinnen. Die Classen der Thiere, sezt er also fest: 1) ohne Verstand, 2) mit dem ersten Grade des Verstandes, 3) mit dem ersten Grade der Vernunft.

Verdienstlich blieb diese Untersuchung troz der mancherlei Schwächen, die aus Einseitigkeit entsprangen. Mehreres übersah er und Mehreres erschloss er vorschnell, wie das Selbstbewufstseyn der Thiere.

Meiers Metaphysik (Halle. 1755.) war gröfstentheils nur Erläuterung der Wolfisch-Baumgartenschen Philosophie. Ihr dritter Theil (1757. S. 5—509.) führte den besondern Titel: die Psychologie. In dieser Fortsezzung der Metaphysik handelte er, nach einer Einleitung, zuerst die empirische Psychologie bis S. 419. ab, dann die vernünftige (wie sie vor ihm schon Ahlwardt genannt hatte) Psychologie ab. Auch hier finden wir zwei Kräfte: Erkenntnifs- und Begehrungskraft, — untere und obere.

1758. Versuch einer Erklärung des Nachtwandelns. Halle. 8. (2te Aufl. 1768.). Vielleicht der erste Versuch, diesen Gegenstand ganz zur Philosophie zu ziehen. Meier versprach, eine genauere Erklärung als seine Vorgänger zu geben.

(Er kannte nur zwei besondere Abhandlungen darüber, 1695. von Hofmann, und 1747. von Knoll). Die Ursache lag ihm nicht blos im Körper, sondern auch in der Seele.

Noch schrieb er 1755. Gedanken von den Fehlern der menschlichen Tugenden. Halle. 8. 1762. philosophische Sittenlehre. (2te Aufl.). 1766. Beiträge zu der Lehre von den Vorurtheilen der Menschen. Halle. 8. 1776. Betrachtungen über die natürliche Anlage zur Tugend und zum Laster. Halle. 8.

Scharfsinn kann diesem Philosophen nicht abgesprochen werden. Dabei zeichnete er sich durch populären und heitern, nicht pedantischen Vortrag aus. Reger, reiner und strenger Forschungsgeist blieb stets sein Eigenthum, wenn er auch seine Ansichten nur zerstückelt darstellte.

Ch. A. Crusius.

Christian Aug. Crusius bewährte sich nicht allein als scharfsinniger, sondern auch als tiefsinniger Denker; dabei aber neigte er sich zum Mysticismus und verfiel auf manche spizfindische Distinctionen und paradoxe Sätze. Seine Verdienste um Psychologie sind negative. Manche Schwäche der wolfischen Philosophie dekte er auf, und sprach dagegen. Sein: Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten. Lpz. 1745. 8. enthält S. 821—948. die Pneumatologie, d. i. „die metaphysische Wissenschaft von dem nothwendigen Wesen eines Geistes und von den Eigenschaften

und Unterschieden, welche sich daraus *a priori* verstehen lassen. Ueber die empirische Psychologie erklärt er sich S. 824: Es ist unzweckmässig, die ganze empirische Psychologie mit zur Metaphysik zu rechnen. Dies gegen Wolf. In s. Werke: Weg zur Gewifsheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnifs. Lpz. 1762. trug er Logik und Psychologie als Eine Wissenschaft vor. Hier legte Crusius der Seele mehrere reelle Grundkräfte bei, und schlofs daraus auf die Mannichfaltigkeit ihrer Aeusserungen. Zu dem Verstande zählt er die Empfindungskraft und das Gedächtnifs, von denen das lezte ein Umstand (er wollte vielleicht nicht unrichtig sagen — eine Modification) an der Activität der ursprünglichen Denkkraft sey. Aus den Hauptkräften des Verstandes leitet er dann die Einbildungskraft, d. i. die Kraft, unvollständige Ideen auszubilden, und die Kraft zu schliessen ab. Wie Crusius die Grundkräfte nur dunkel erklärte, so vermehrte er sie auch ohne Noth, da er im Bewufstseyn und im Willen noch zwei verschiedene erkannte. In dem Willen wies er die Ursache der thierischen Bewegung nach. — Gegen die prästabilirte Harmonie wendet er ein, dafs für dieselbe Geist und Körper zu heterogen seyen, und vertheidiget die Hypothese vom physischen Einflusse, um den Knoten zu zerhauen.

In s. Anweisung vernünftig zu leben (Lpz. 1767.) erklärt er die Natur des Willens, — des freien; eben so auch in s. Thelematologie. — In der Anleitung über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken (Lpz. 1749.

N. A. 1772. 2. Th. 8.) spricht er (Th. II. C. 7.) von der Empfindung und Bewegung der Thiere und erklärt diese nicht für blosse Maschinen, sondern für mit Bewufstseyn Begabte. Dort macht er auch überhaupt darauf aufmerksam, dafs man nicht eben vieler Erfahrungen bedürfe, und reine und gemischte Erfahrungen unterscheiden müsse. Dennoch mischte Crusius überall supernaturalistische Ideen bei und erklärte zu Vieles, selbs abergläubisch, z. B. den Einfluss der Einbildungskraft. So liefs er den Geist auch noch abhängig seyn von den Lebensgeistern *).

I. G. Daries.

Jo. Georg Daries (geb. 1714. gest. 1772.) wich von Wolf in Mehreren ab; allein bei ihm finden wir weder Baumgartens Scharfsinn und Gründlichkeit, noch Crusius Tiefsinn. Wie dieser, sprach er gegen die prästabilirte Harmonie und für den physischen Einfluss, mit dem Grunde, dafs die mechanischen Bewegungen des Körpers mit den freien Handlungen der Seele nicht harmoniren können. Auch bei ihm finden wir Verwirrung zwischen Logik und Psychologie. Was er geschrieben hat, ist populär, jedoch seicht, einige in der Psychologie dargelegt richtige Vorstellungen ausgenommen. So behauptete er, — ein Paradoxon für

*) Justin Elias Wüstemann Einleitung in das philos. Lehrgebäude des H. D. Crusius. Wittbg. 1767. 8. Ein Auszug aus Cr. Schriften von einem Schüler desselben, in gedrängter erleichternder Uebersicht.

seine Zeit, — dafs die sinnlichen Vorstellungen keine Abbildungen der Gegenstände, sondern Wirkungen derselben in den Organen sind. — Von s. Schriften gehören hierher: Anmerkungen über einige Lehrsazze der Wolfisch. Metaphysik. Jena. 1749. 4. *Elementa Metaphysices. Ienae.* 1753. 8. *Via ad veritatem. Ienae.* 1755. 8.*).

Gegen das Werk *L'homme machine* (S. unten) richteten sich mehrere Gegner. So Gottfr. Ploucquet in *s. Dis. de materialismo c. refutat. libelli l'homme maschine.* 1751. 4. — So auch *C. Lud. Balth. Tralles de Machina et Anima humana, prorsus a se invicem distinctis. Vratisl.* 1749. 8. Er folgt jener Schrift Stelle vor Stelle, die er übersezt auch eingerükt hat. Das Ganze ist weitschweifig. Also hat Wolf, schreibt er, umsonst s. Psychologieen geschrieben, da jener Verf. das Daseyn der Seele ableugnet? Er verweifst auf Wolf und Reinbeck. Das Merkwürdigste möchten einzelne Beobachtungen des Arztes, so wie dessen Bemerkungen für psychologische Phänomene seyn.

Israel Gottlieb Canz, (Prof. in Tübingen geb. 1690. gest. 1753.) der die Wolfische Philosophie mit der Theologie in Verbindung stellte, schrieb:

*) Nicht mit J. G. Daries ist ein andrer Jo. Joach. Daries zu verwechseln, welcher schrieb: Die lehrende Vernunftkunst aus der Natur der Seele in mathematischer Lehrart aufgesezt. Jena, 1737. 8.

Meditationes philosophicae. Tub. 1750. 4. — eine Metaphysik nach strenger Methode, doch mit Bemerkung der Schwierigkeiten und Zweifel, nebst ihrer Hebung in der Wissenschaft. Die Metaphysik war ihm die Wissenschaft der ersten Wahrheiten, aus denen alle andre abgeleitet werden. Geschieht dies nach analytischer Methode, so beweisen wir durch das Daseyn der Erscheinungen ausser und in uns, also auch unsrer Seele. — Nach der Ontologie, natürlichen Theologie, Kosmologie kommt er auf die 4te *Disciplina: Psychologia.* §. 782. f. p. 670—964. Das Ganze ist gedrängt geschrieben und folgerecht dargestellt, doch Gang und Eintheilung wie gewöhnlich. Das Merkwürdige aber dabei bleibt, dafs er bei dem niedern Begehrungsvermögen, jedoch einleitend, von Lust und Unlust spricht; dafs er ferner von dem Willen ausführlicher handelt. In dem rationellen Theile trägt ein Abschnitt den Titel: *Animae abyssus.* — Die Selbstkenntnifs nennt er (S. 670.) eine reflectirte, im Gegensaz gegen die übrige, directe Kenntnifs der Dinge. Hierbei ward nach der Möglichkeit einer solchen reflectirten Erkenntnifs in derselben Substanz gefragt. — Es gibt, sagt er (S. 707.) niedere Kräfte, insofern vernünftige Naturen eingeschränkt sind in Gränzen. — Er unterschied also: *Intellectus est facultas idearum distinctarum; ratio — perspicientia veritatum nexus. Ingenium* war ihm hervorstechende Leichtigkeit im Beobachten der Aehnlichkeit der Dinge, und zwar der wesentlichen oder blos zufälligen Aehnlichkeiten. Auch sprach er gegen die prästabilirte Harmonie und für den (kosmologisch, ontologisch und

natürlich) physischen Einflufs; wenigstens nahm er beide Hypothesen erst in ihrem falschen, dann in ihren wahren Sinne. Die Thierseelen wollte er weder mit Rovarius als vernünftig (p. 718. 719.), noch mit Cartes als Maschinen (p. 927. f.) ansehen. Er gab ihnen sinnliche Empfindung, Phantasie, sinnliche Unterscheidung, doch nur durch klare und concrete, nicht durch deutliche und abstracte Begriffe. Sie thun vernünftige Dinge, doch deswegen handeln sie nicht vernünftig.*)

Joh. Heinr. Pape, Erörterung der Begriffe von dem Verstande und von dem Willen des Menschen. Wolfenb. 1752. 8. Pape selbst sagt, er gebe nichts Neues, aber das Bekannte in einer gefälligen, erbaulichen und praktischen Darstellung. Er handelt erst vom Verstande, dann vom Willen, und bringt vorzüglich er viele Beispiele aus dem Leben an. Verstand ist ihm 1) ein Vorstellungsvermögen; 2) eine Urtheilskraft; 3) ein Schlufsvermögen. Zu dem ersten rechnet er Wiz, Abstraction, Einbildung und Gedächtnifs. Wir werden nicht mit der Vernunft geboren, denn diese ist schon eine Kraft, die die Verstandesvermögen üben kann. Er suchte dabei den Nuzzen und die Schönheit jener Kräfte darzustellen. Der Wille fafst bei ihm noch ein angenehmes Gefühl etc., und in ihm wohnen die Begierden und Affecten.

*) In dieser Zeit sprach noch gegen die prästabilirte Harmonie *Roenberg systema influx. phys. distinctius expositum et sua ratione confirmatum.* 1750. 4. — Anthropologischen wie moralischen Inhalts war auch die Wochenschrift: Der Mensch. Halle, 1750. 8. 12 Bde. Neue Aufl. 1765—1767. 4 Bände.

Joach. Nic. Friedr. Plahn kurzabgefafste Geister-Lehre. Hamb. 1753. 8. Das, was Baumgarten und Daries etc. sagten, ist hier in eine natürliche Ordnung gebracht, übrigens „nach der reinen gesunden Vernunft“ verfahren. Das Eigne ist, dafs Plahn eine Psychologie der Geister gab, fast wie Andre eine Psychologie der Thiere, und nach ihrem Gedächtnisse, ihrer Aufmerksamkeit, ihrem Verstande etc. einzeln fragte. So bewies er S. 116.: Geister haben einen natürlichen Verstand, auch Affecten, (die ihm merkliche Grade der Begierde und des Abscheues sind,) Mitleiden, Hafs; — freilich sind aber auch die Seelen der Menschen Geister. — Viel dogmatischer Wust ist eingestreut und Psychologie oft gemifsbraucht.

Mit dem Jahre 1753. begann eine freiere Zeit und selbstständiger zeigten sich die psychologischen Schriftsteller. Der Beweis hiervon ist eine originelle Schrift, die, ohne Schulzwek, wahrscheinlich als Product einer ästhetischen Bildung erschien. Friedrich Engel, gleichsam ein Stern in der Nacht, der sich an Gellert und Batteux vorzüglich angeschlossen zu haben scheint, schrieb (ohne Nennung des Namens): Versuch einer Theorie von dem Menschen und dessen Erziehung. Berlin, 1755. 8. — in lebendiger, schöner Darstel-

lung und in einem reinmoralischen Geiste. Vielleicht hatte Locke auf ihn Einflufs. (Erster Theil S. 1—130. von der allgemeinen Natur. Zweiter Th. S. 130—218. von der besondern Natur eines Kindes).

Dieser Denker war von der hohen Bestimmung des Menschen durchdrungen. Er sah ein, dafs es in der menschlichen Natur eine gewisse Stärke gebe, womit sie ihrer Richtung folgt, dafs nicht blos das Menschengeschlecht, sondern jeder einzelne Mensch ein Ganzes, und in den mannichfaltigsten Wirkungen eine Einheit der Kraft sey. Nicht schöne Schilderungen suchte er auf, sondern er wollte die Merkmale grosser Anlagen und ihrer Verhältnisse zu den Aussendingen erforschen (S. 44.). Dringend empfahl er den nähern Umgang mit Kindern, um mit der menschlichen Natur vertrauter zu werden. Er suchte Ciceros Saz zu erweisen, dafs grosse Fehler von grossen natürlichen Gaben zeugen. Dabei macht er aufmerksam auf die Nothwendigkeit, den natürlichen Zustand der Erscheinung von dem Widernatürlichen (der von äussern Dingen herrührt) zu unterscheiden; darauf, dafs alle Menschen sich hier in einem widernatürlichen Zustande befinden und nicht das sind, was sie nach der Anlage ihrer Fähigkeiten seyn können; dafs folglich die Grösse einzelner Sterblichen nicht ihre [ganze] mögliche Grösse sey; dafs man endlich seinen gewöhnlichen Zustand nicht mit dem natürlichen verwechseln solle. (S. 27.) — Vernunft und Freiheit, sagt er, sind allerdings Vorzüge des Menschen, jedoch beinahe solche, welche gleiches Schiksal mit einem erloschenen Adel haben. Das

Göttliche im Menschen bildet sich durch grofse Muster aus (S. 58.). Hierbei aber fuhlte er, man werde ihm „Enthusiasterei“ vorwerfen. — Alle Handlungen des Kindes, behauptet er ferner, müssen sich in Eine Fähigkeit vereinen, als der Mittelpunct aller Linien eines Zirkels, und diese ist die glükliche Empfindung [Tact] und Geschmak. Dieser Geschmak, der in Alles Uebereinstimmung bringt, bestimmt die Grösse der Anlage. — In der Erziehung mufs man nicht auf den Bürger, sondern auf den Menschen und seine Bestimmung zur Freiheit sehen. Seine Mifsgestaltung liegt nicht in der Natur. — Der Mensch ist mehr zum Thun als zum Denken gemacht (S. 114.). — „Dafs ein Philosoph ein Kind nicht kennt, das kann man ihm vergeben, dafs er aber seinen Schlüssen, die er von dem Menschen, wie er wirklich ist, auf die menschliche Natur und auf ein Kind macht, so viel zutraut, das kann man ihm nicht vergeben.“ — Wie frei dieser edle Apologet der Kindesnatur urtheilt, so sehen wir ihn auch (im 2ten Theile) eindringen in ihr erstes Lallen, sich gegen die ausschliessende Beschäftigung des Gedächtnisses allein, als blosses Auswendiglernen, erklären und den Plan zur einer Natur-Schule (S. 168.) entwerfen.

Allmälich ward nun die Ahndung der unrechten Stelle der Psychologie in der Metaphysik rege, daher schon Crusius und Daries sie in die Logik verpflanzten, doch Dalham besonders nach Locke, in die Physik. Von nun an fafste man wieder hö-

hern Standpunct, zum Theil unter Lockes Einfluſs, der jezt zu wirken anfing.

Anthropologia naturalis sublimior. Auct. Car. Guil. Frid. Struv (Med. D.). Jenae, 4. (1754.). Struv sah ein, daſs auch zu den thierischen Verrichtungen die Seele des erhabenen Menschen eben so wohl erfordert werde als der Körper; daſs die Metaphysiker darin fehlten, der Seele an sich Kräfte, z. B. Gedächtniſs beizulegen, da diese Kräfte doch nur Beziehungen (*relationes*, die sich die Seele durch den Körper verschafte) wären; daſs bei der Thatigkeit des Gedächtnisses wie des Sinnes und der Imagination sowohl der Körper als die Seele mitwirke. Der Verfasser selbst sagt einmal: *Paradoxa scribo* (*p.* 19.). Freilich nimmt er noch eine (dunkle Qualität) weiche Nervenflüssigkeit an, läſst aber doch das Gelernte durch Wiederholung entstehen. Jenes *fluidum nerveum* zieht er den Rührungen einer Saite vor. S. 45. kömmt er auf die *spiritus animales*. Nachdem er diese und das Gehirn beschrieben, geht er endlich S. 78. auf die eigene Anthropologie über. „Der Mensch hat *attendendi ac reflectendi spontaneitatem*.“ Auch Abstraction entsteht aus dem Concreten, der reine Verstand aus dem Gemischten. Geht daher einst die Seele nicht in die Gottheit zurük, so muſs sie wieder einen Körper erhalten, wenn auch einen feinern. So geht überall die *Sensio* voran in der Thatigkeit, ihr folgt die *Imaginatio*, dann erst schlieſst die Alles vergleichende Vernunft (*Ratio*).

Floriani Dalham (Prof. in der Ritterak. von Savoyen, geb. zu Wien, 1713. gest. ebendas. 1795.) *Psychologia seu doctrina de conditione nostrorum animorum. Viennae.* 1756. 4. Dalham fühlte, wie viel schwieriger die Psychologie und unsichrer sie sey als die Physik, fühlte die Ausschweifungen der Metaphysicaster und Logomachen; — ja er sprach schon von einer κατ' ἐξοχὴν *Psychologia*, welche nicht die tiefere Verbindung der Seele und des Körpers erforschen wolle, sondern die Wiſsbegierde in Hinsicht auf die Seele innerhalb der Schranken des menschlichen Geistes halte und sich vor Täuschungen hüte. Diesen ächten Weg habe Locke eingeschlagen. Hier ertönte es zum ersten Male in Deutschland, daſs man die Psychologie als Theil der Metaphysik zu betrachten pflege, und daſs man sie, wie die ganze Metaphysik, nach historischer Methode behandeln könne, um die Uneinigkeit der Meinungen zu meiden. Im Erlernen wünscht Dalham von der Physik anzufangen, dann überzugehen zur Psychologie, endlich zur Logik und zulezt zu den übrigen (Theologie, Ontologie, Moral). — Hier erblicken wir auch zuerst eine andre Anordnung der Materien und einen andern Geist der Behandlung; hier aber auch keinen Wolfianer.

Dalham's Eintheilung ist neu, wenn auch nicht beifallswerth. P. I. *De Historia mentis humanae* (dies war aber wirklich eine Geschichte ihrer Thatigkeit). 1) Vom Zustande der Seele vor und nach der Geburt und ihrer ersten Thatigkeit, nemlich der Wahrnehmung (*perceptio*). 2) Das

Gemüth erhält Bewufstseyn, Aufmerksamkeit und Erinnerung [Vortreflich ist diese Combination!] 3) Wie geht sodann das Gemüth fort, zur Imagination (wozu er auch *intelligentia* und *sobrietas* rechnet, und als ihre Wirkung einen guten Geschmak ansieht)? 4) Was haucht der Seele Gedächtnifs [also erst nach der Erinnerung!] und Contemplation ein? (Das Gedächtnifs bezog er blos auf Namen und Umstände eines Gegenstandes, die Imagination dagegen auf die Gegenstände selbst.) Nun 5): Wie kommt die Seele zur Reflexion? (Arten und Wirkung der Reflexion bis 7). Endlich 8) (freilich ein Anhangsel) vom Willen, d. i. Vermögen zu wählen. [Hier sieht man, dafs er noch nicht von Trieben ausgehen lehrte]. — P. II. Verschiedene Meinungen über Ursprung und Natur der Ideen. P. III. zeigt, wie man gar nichts [also statt der rationalen Psychologie] von der innern Natur der Seele behaupten könne als — *divinationes;* doch sey sie mit Recht immer für unsterblich und frei gehalten worden. P. IV. *Arbitrarium triplex systema de unione mentis et corporis.* Hier erklart er sich [also schon vor Kant] gegen alle drei Systeme. Endlich spricht ein Anhang *p.* 105. *De anima brutorum.* Sein Resultat ist: *Bruta percipiunt, quaedam cognoscunt obiecta.* Ihr Instinct ist nichts anders als ihre Imagination, welche auf Veranlassung von Gegenständen Andre, ihnen Verbundene, reproducirt. Sie sind demnach keine Maschinen.

Geht auch diesem Ganzen ein bündiges System ab, so ist es doch nicht ganz systemlos, und es war schon Verdienst, den bisherigen Fesseln der Schule

Schule zu entfliehen. Merkwürdig ist es noch, dafs dies von einem Nichtprotestanten geschah.

Jo. Jac. Hentsch (in Leipzig) Versuch über die Folge der Veränderungen in der menschlichen Seele, worin der Weg zu einer genauen Kenntnifs derselben gebahnt wird. Leipz. 1756. 8. Hier finden wir wieder eine Seelengeschichte (wie Hentsch in der Vorrede selbst sie nennt). Der Verf. fühlte es, „dafs die Verfertigung einer richtigen Seelengeschichte so leicht nicht sey, besonders wegen der Geschwindigkeit der in uns vorgehenden Veränderungen. Die Seelen- und Geisterlehre sey reich an falschen Einbildungen und leeren Worten. — Hentsch war gegen die lebhafte Darstellung und für die mathematische Lehrart. Er fügte neue Beobachtungen zur Psychologie, und zog daraus neue Schlüsse. Das Ganze ist gründlich philosophisch und gedrängt geschrieben. Von ihm, einem mathematischen Kopfe, wurde der Grundsaz aufgestellt (wohl nach Locke, den er bisweilen citirt): Die Lehre von der Seele ist ein besondrer Theil der Physik, nicht der Metaphysik S. 11. Nach diesem Grundsazze wollte er mit Vermeidung alles Wortkrams die Gesezze der Veränderungen 1) in dem Verstande und 2) in dem Willen darstellen. — Die Empfindung liefs er das Einzelne nur wahrnehmen, und gewöhnlich mit Lust und Unlust vereint seyn. Noch spricht er aber von Abdrücken. — Nach der Vernunft handelt er den Wiz ab. Noch herrscht aber das Er-

kenntnifsvermögen durch das Ganze; Begierden sind Gedanken, mit einer Lust vergesellschaftet. Doch hatte Hentsch selbst gesehen und manche seiner Bemerkungen sind noch jezt der Benuzzung werth. — Ueber den Einfluſs des Körpers und der Seele auf einander, sagt er, können wir nichts behaupten, weil wir nichts erfahren, als dafs zwei Dinge zu gleicher Zeit geschehen, ohne dafs daraus folgt, Eines sei des Andern Ursache und der Leib müsse in der Seele wirken. — Nirgends findet sich Erwähnung der Thierseelen.

D. Joh. Gottlob Krüger, ein Arzt, behandelte Alles mit gesundem und heiterm Geiste, und sprach launig, wie in seiner Neuen Lehre von den Gemüthsbewegungen (1746.), und seinen Träumen (1754.). In der Vorrede zu den Träumen bemerkte er, der Arzt, die unbefriedigende Ableitung des Wachens aus Bewegung des Nervensaftes, und sezte hinzu: bei so gestalten Sachen thun wir am besten, dafs wir nur dasjenige bemerken, was uns die Erfahrung und unsre eigne Empfindung von diesem Zustande an die Hand gibt. Am merkwürdigsten war: Versuch einer Experimental-Seelenlehre. Halle und Helmst. 1756. 8. In dieser Seelenlehre folgte er im Ganzen Baumeisters faſslich und deutlich vorgetragener Metaphysik: doch hielt er nichts auf theoretische und mathematische Bestimmung und Methode. Er wollte sich blos an die Erfahrung halten, daher nichts vom Wesen der Seele sprechen. Solche Untersuchungen überliefs er jungen Philosophen, welche viel Herzhaftigkeit besässen. Er wollte den Philosophen, die keine Aerzte sind, den Nuzzen zeigen, den ihnen die Medicin in der Psychologie verschaffen könne. Nüzlich und nachahmungswerth ist der Anhang verschiedener Thatsachen oder Wahrnehmungen zur Erläuterung, welche als Räthsel für junge Leute gelten sollten. Brauchbar würde schon dadurch das Ganze heissen können, obgleich noch zu viel Physiologisches eingemischt ist, und obgleich Krüger selbst sagt, dafs man nicht viel Neues bei ihm finden würde. Er fühlte, „wie erstaunlich Viel dieser Wissenschaft noch mangele.“ Zugleich wollte er zeigen, wie man auch die Seele durch Experimente kennen lernen könne.

Der Plan ist im Wesentlichen der herkömmliche Wolfische. Doch hat er theils das Träumen gleich nach dem Dichtungsvermögen, theils die Lust und Unlust in einem besondern Cap. vor dem Begehrungsvermögen und die Gemüthsbewegungen, die ihm grosse Grade des Vergnügens oder der Begierde, d. i. Affecten sind, nach dem Begehrungsvermögen abgehandelt, ohne jedoch die Natur des Gefühls zu ahnden. — Ob er gleich in Paragraphenform schrieb, so sprach er doch — und das ist sein Hauptvorzug — in einer zwanglosen und freien, lebendigen und anschaulichen Darstellung. So entwarf er bei den Temperamenten ein charakteristisches Gemälde von Individuen, die sich zusammen unterhielten. Uebrigens wollte auch er von der Vernunft der Thiere nicht so schlechte Begriffe gemacht wissen, als man bisher hatte. Merkwürdig

ist es ebenfalls, dafs bei ihm zuerst das Kapitel von der Unsterblichkeit wegfiel, weil, sagt er naiv, er davon nichts aus Erfahrung wisse.

Immer wich man jezt mehr von der Wolfischen Manier ab. Dies beweisen die Folgenden.

Jac Fr. Weiss, *de Natura Animi et potissimum Cordis humani.* Stuttgard. 1761. 8. Weifs lieferte eine Metaphysik über die Seele, in der er auf eine wo nicht neue, doch eigne und gründlichere Art, die Selbsterkenntnifs zu begründen strebte. Er behauptet: eine endliche Substanz beruhe auf einem einfachen Princip, welches jedoch wesentlich mit einer unendlich theilbaren continuellen Realität verbunden sey. Von dieser *realitate animae continua*, d. h. etwas Reellem (entgegengesezt dem Nichts) und dennoch nicht Selbstthätigem, obgleich Theilbarem, leiteter die Verschiedenheit der Substanzen ab; daher sich hier eine Deduction der Seelenkräfte, allerdings minder logisch als die Wolfische, findet. Daher sprach er auch gegen die prästabilirte Harmonie. Die Eindrücke der Seele, sagt er, seyen theils Bilder der äussern Dinge, theils gewisse Richtungen auf sie hin. Daraus leitet er nun theils den Verstand, theils das Herz ab. Jener habe seinen Siz vorzüglich in dem activen Princip der Seele, das Herz aber in der continuellen Realität, die mit ihm wesentlich verbunden sey. — Den Verstand theilt er einfacher ein in 1) Beobachtungskraft, 2) Bildungskraft. Bei jener Kraft erklärt er die Genesis des Gedächtnisses, die Genesis des Gemeinsinnes, des guten Geschmaks,

der Dichtungskraft; zugleich gibt er auch Winke für den Gebrauch. (Dabei wollte er in seiner Kürze nicht das wiederholen, was Andre sagten.) Zur Kraft, Ideen zu bilden, rechnet er die Vermögen zu schliessen und zu abstrahiren. Vorzüglich aber wollte er das Herz mehr fixiren, und bemerkt (S. 89.), dafs die Psychologen bisher nur vom Erkenntnifsvermögen gehandelt und daraus das Gefühl sehr gezwungen, vermöge des Wahnes abgeleitet haben, als ob die Seele ganz einfach sey. Dieses Herz betrachtet er als den Siz theils der Affecten und Leidenschaften, welche aus dem Streben nach dem Schönen und Nüzlichen entspringen, theils des Gewissens oder der Fertigkeit, die Wahrheit auszudrücken. Das Menschenherz ist ihm (p. 161.) die fortwährende Realität der Seele, deren Bilder und Bestrebungen ihr einfaches auffassendes Princip empfindet, so fern es durch Gott, durch das Zeichen der Humanität ausgezeichnet ist. Gott habe dem Herzen ursprünglich (*primitus*) gewisse Richtungen gegeben. — Im Affect (p. 211.) sah er jede stärkere Aenderung des Herzens, doch nicht grade des Bluts; in den Leidenschaften aber Affecten, die in Beziehung auf denselben Gegenstand habituell wiederkehren. — Der Scharfsinn und die Selbstständigkeit dieser Schrift ist nicht zu verkennen und würde mehr gewirkt haben, wäre sie deutsch, und nicht in barbarischem Latein geschrieben.

Dav. Nic. Schönfeldt (Past. zu Bergen in Norwegen) Anweisung zur Erkenntnifs seiner selbst, nach der Beschaffenheit seiner Seele. Bützow u. Wifsmar, 1764. 8.

Schönfeldt schrieb für Ungelehrte und Nicht-Schulphilosophen, daher er bei der Erklärung der wirkenden Kräfte mehr auf die Gegenstände selbst als die Vorstellungen Rüksicht nahm, und Beispiele mehr aus dem Leben als aus der Wissenschaft entlehnte. Er bemerkte, dafs die Seelenlehre darum noch lange nicht zur möglichsten Vollkommenheit gebracht sey, weil Cartes, Locke, Wolf, Crusius, und Helvetius sehr von einander abwichen; daher er bald von diesem, bald von jenem Lehrer der Psychologie abgegangen sey und mit eignen Augen sehen wollte. Die Gelehrten hätten gewisse Meinungen, z. B. dafs das Wesen der Seele im Denken bestehe, als Grundsäzze angenommen, weit weniger Erfahrungen und Versuche gesammelt, und daher manche Irrthümer veranlafst, da man leicht schliesse, dafs die Erfahrungen mit den Meinungen übereinstimmend wären. Nun wünschte er (Vorr. S. XIX.), dafs die Seelenlehre zu einer Hauptclasse der Beschäftigungen der Gesellschaften der Wissenschaften erhoben würde, besonders auch um Pädagogen zu Experimenten mit Kindern zu ermuntern. Auch er betrachtete die Seelenlehre als Theil der Naturlehre. — Der Plan seiner Schrift ist der gewöhnliche. — Die Vernunft bestimmt er als das Vermögen, den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung einzusehen; den Verstand im engen Sinne als das Vermögen, allgemeine Begriffe deutlich aufzulösen. Im zweiten

Theile: vom Willen spricht er über die Triebe, Affecten, Gewissen, Freiheit. Triebe sind ihm gewisse, ohne unsern Vorsaz fortdauernde Arten des Willens, wodurch die Seele anhaltend sich zu einem Gegenstande neigt. Bei den Affecten merkt er an, dafs bei Einigen mehr die heftige Lust und Unlust, als die heftigen Begierden oder Verabscheuungen empfunden werden. Auch unterschied er wohl die Affecten von den sehr starken Begierden der Sache nach, ob er gleich dem Namen nach Affect und Leidenschaft indifferent und synonym brauchte. Ruhige Besonnenheit zeichnet dies Werk aus, das sich zugleich durch seine Darstellung empfiehlt.

Sieben abentheuerliche Säzze in der Geisterlehre des aufgeklärten Jahrhunderts, verworfen durch Sendschreiben eines altgläubigen Theologen bei dem Tauberflufs, 1770. 4. — Dies in katholischem Deutsch geschriebene Buch enthält eine Untersuchung über den Einflufs der Geister auf den Menschen, namentlich in der Zauberei, welche die Bescheidenheit der natürlichen und die Kühnheit der geoffenbarten Pneumatologie bemerkt. Mit viel Laune schrieb der Verfasser, der die altväterische Schreibart nur angenommen zu haben scheint.

Jo. Aug. Heinr. Ulrich, Erster Umrifs einer Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften zum Gebrauch der Vorles. Jena, 1772. 8. Ulrich bemerkte, dafs die Seelenlehre, Theil der Philo-

sophie, ganz vorzüglich verdiene, von einem eignen Manne studirt und bearbeitet zu werden; dennoch habe er die Seelenlehre nicht in die Philosophie aufgenommen, weil er sich zu ihrer zusammenhängenden Darstellung noch nicht geschikt fühlte. Zu dem Ende wünscht er theils einen Auszug der medicinischen Grundsäzzé aus Schriften der Aerzte, theils eine Sammlung der einzelnen psychologischen Aufsäzze aus den Memoiren der Akademien der Wissenschaften. Inzwischen sammelte er an einem vollständigen Verzeichnifs einer psychologischen Bibliothek. Was er einschaltend aus der Seelenlehre vorträgt, sind Vorerkenntnisse über das Erkenntnifsvermögen in der Einleitung zur Moral (S. 56. f.), eine allgemeine Geisterlehre in der Metaphysik (S. 368. f.), so wie in der praktischen Philosophie.

Sechste Periode.

Britten.

Baco und Hobbes gaben den Philosophen ihrer Nation eine entschiedene Richtung auf den Empirismus überhaupt. Ihn vollendete Locke, von dem wir bei Leibniz sprachen. Freier philosophirten nun die gründlichen und sich stets als selbstständig bewährenden Britten, unter denen sich eine idealistische Psychologie verbreitete.

G. Berkeley.

D. Geo. Berkeley, Bischof in Ireland (geb. 1684. das. gest. 1753.) der Freund von Addison, Steele, Pope, Swift, ein Mann treflichen Charakters, der einen Plan fafste, die wilden Amerikaner zu bekehren; — Verfasser von: *a new Theory of vision* 1709. *Principles of human knowledge* 1710. und von drei Dialogen zwischen Hylas und Philonous (für Immaterialismus und die unkörperliche Natur der Seele, und gegen den Skepticismus) wie er dies schon auf dem Titel anzeigt 1713.

Was Des Cartes ahndete, dafs äussere Empfindung nichts als göttliche mitgetheilte Ideen wären, und was Malebranche nicht entging, das veranlafste den frommen Berkeley ein kühneres System als Leibniz und Wolf aufzustellen. Auf einmal standen die Seele und die Ideen ganz allein da, — und er wagte zuerst gradezu zu behaupten: Es gibt gar keine objective Materie, und eben so keinen Körper; keiner sinnlichen Beschaffenheit kommt objective Realität zu, vielmehr geht alles angeblich Materielle auf blos subjective Sensationen hinaus. Dies war der Grund seines Idealismus, den man jedoch nicht weiter ausdehnen darf, als er es war. Er ging völlig consequent von den metaphysischen Principien von Cartes und selbst von Locke aus und verdiente die harte Behandlung Kants nicht. Sein Idealismus bestand in der Ableugnung der todten und von unsrer Wahrnehmung unabhängig existirenden materiellen Substanz, die von sich Vorstellungen in dem lebendigen Wesen errege. Mit seinem Idealismus suchte er

eine bessere Erklärung des Ursprungs unsrer Erkenntnifs von den Objecten der äussern Erfahrung zu gewinnen, als die aus einer metaphysischen Substanz. Nun sezte er voraus einen unmittelbaren Einflufs der Gottheit auf unsre Seele, als welche die Ursache unsrer Erkenntnifs der körperlichen Welt sey, — einen Einfluſs, der jedoch von uns nicht empfindbar sey.

Berkeleys Idealismus war ein empirischer und psychologischer; seinem Urheber war aber das Daseyn dessen, was als im Raume vorhanden empfunden wird, wirklich empirisch gewifs. Die Erkenntnifs aber, die er dem Ich von sich selbst und seinen Zuständen zuschrieb, war ihm keine blosse Vorstellung, sondern eine unmittelbare Erkenntnifs oder Anschauung.

In der Lehre vom Sinn verscheuchte Berkeley sonach alle Erklärung aus objectiven Bewegungen, aus Abbildungen der Gegenstände, oder aus Nerven und Gehirn. Das Einziehen des Dufts oder der Luft beim Riechen, z. B. ist nach ihm so wenig die Empfindung selbst als die Berührung des Ohrs. Wie aber die Sinne nichts vom objectiven Daseyn der Dinge lehren, so auch der Verstand nichts von dem Dinge an sich. Nach solcher Behauptung nimmt der Mensch nichts (unmittelbar) wahr als seine Ideen. Da diese aber unabhängig in seinem Geiste existiren und er nicht Ideen wählen kann, wenn er seine Sinne öfnet, so leitete Berkeley diese Ideen von der Gottheit ab und hofte dadurch allen Streit über das Verhältnifs zwischen Materie und Geist, über Materialismus und Spiritualismus beendigt zu haben (unbedacht, welche Sprünge er dabei gewagt hatte). Die Substanz, zeigte er scharfsinnig, läfst sich objectiv nicht nachweisen und der Mensch kann nicht aus seinem Bewufstseyn heraus (Eine wichtige Behauptung!).

In der kühnen Folgerung, es existirt keine Körperwelt, sondern nur Geister, mufs man die seltne Kraft des Denkers anerkennen. Leibniz liefs noch den menschlichen Geist die Vorstellung aus sich selbst erzeugen, Berkeley durch einen unendlichen Geist mittheilen. So ist der Idealismus von Berkley weit strenger als der von Leibniz, doch nicht so streng als der Fichtesche, wo nicht die Gottheit sondern das Ich selbst das Absolute ist. — Der Hauptfehler war der Dogmatismus, mit dem er die objective Nichtwirklichkeit der Aussendinge behauptete. Auch fielen bei ihm die Einbildungen und Vorstellungen, das Träumen und Wachen in Eins zusammen.

David Hume.

David Hume (geb. 1711. in Edinburgh, gest. 1776.) zeichnete sich schon als entsagender, biedrer Mann aus, den das Leben gebildet hatte und der seiner selbst mächtig war. Sein erstes Werk war: *A Treatise of human nature. Lond.* 1738. *III. Vol.* (Deutsch mit Abhandlung. von Jakob. Ueber den menschlichen Verstand. Halle, 1790. III. 8.), was er während seines eingezogenen Aufenthalts zu *La Fleche* in *Anjou* in Frankreich, ohngefähr 1735 und 1736. ausarbeitete. Er wünschte, dafs es selbst als Versuch der experimentirenden Methode

über moralische Gegenstände zu räsonniren(wie er selbst auf dem Titel sagt) angesehen werde und versprach sich viel von dessen Wirkung. Er arbeitete es in Turin (1747. f.) ganz um, theilte es in mehrere kleine Versuche und gab dem jugendlichen Räsonnement mehr Bestimmtheit. So erschien 1748. s. *Enquiry concerning human understanding* (deutsch von Tennemann 1793. 8.) *Ed.* 2. 1750. Gleichwohl fand troz der neuen Form auch diese neue Abhandlung anfangs eine kalte Aufnahme.

Hume, dieser Geograph des menschlichen Verstandes, wie Kant (Kr. d. r. V. S. 788.) ihn nannte, suchte auf dem Wege der Erfahrung Alles, auch das Höchste, auch das Princip der Moral. Erfahrung lag ihm aber nicht in Schlüssen sondern nur in der Gewohnheit. Alles beruht auf Impressionen, und zu diesen gehören nicht blos die Sinneseindrücke, sondern auch alle innere Triebe und Bewegungen, ja selbst die Ideen sind blos schwächere Copieen der Impressionen. Alle Ideen verknüpfen sich, wie Hume annahm, nicht durch Freiheit, sondern nach den Gesezzen, entweder der Aehnlichkeit, oder nach Raum und Zeit, oder nach Ursache und Wirkung. Der Begrif der Causalität leitete er aber selbst aus der Gewohnheit und dem Instincte her, und baute auf diese Prämissen Alles. Daher beruhte ihm der Glaube blos auf einer in der Gewohnheit gegründeten Verknüpfung; der Begrif von Kraft war ihm unbegreiflich da er blos aus der Erfahrung stamme. Nach seiner Lehre erschienen alle Dinge einzeln und getrennt, neben und nach einander, aber nicht verbunden.

Zufällig heifst blos, dafs keine Ursache da ist; alle Ursachen aber sind nothwendig. Zufall ist Nichts. Unsre Erfahrungskenntnisse gelten für nichts als Instincte. Wunder kann es nicht geben, denn sie sind eine Verlezzung der Naturgesezze. — Und so konnte auch die Religion ihm nicht aus der Vernunft entspringen, sondern aus niedern Trieben, so wie er natürlich die Menschheit in der ersten Religion vom Polytheismus ausgehen liefs. Thatsachen, sagt er, sind nicht zu demonstriren, weil von Jedem das Gegentheil möglich ist. Empirisch aber bleibt die ganze Philosophie, und nichts in der Vernunft kann fest heissen, ein Beweis von der Schwäche derselben.

Körper und Seele haben nach Hume Alles mit einander gemeinschaftlich. Die Organe des ersten sind die Organe der Andern. Dadurch schlofs er gegen die Unsterblichkeit, indem die Existenz des Einen mit der des Andern zusammenhängt. Ein Geist könne auch vernichtet werden wie der Körper, und daher sey doch die Offenbarung wichtig.

Am wenigsten hatte Hume die moralische Natur zum freien Bewufstseyn erhoben, ob er gleich selbst viel praktischen Sinn hatte. Das Leben des Menschen ist, sagte er, nicht wichtiger als das einer Auster. Es gibt jedoch Moralität unter den Menschen und ein angebornes moralisches Gefühl, vermöge dessen wir Gutes und Böses unterscheiden. Diesem moralischen Sinne gewährt Wohlwollen Befriedigung; daher kann das moralische Gefühl ein Trieb des Wohlwollens genannt werden. Durch Erfahrung suchte er zu beweisen, (und hier

offenbart er die interessanteste Menschenkenntniſs) daſs durch das moralische Gefühl alle Tugend bestimmt werde. Er fand es die ganze Menschheit umfassend, und nicht durch die Grausamkeit der Wilden verdächtig gemacht. Neben dem moralischen Gefühle sah er das Mitgefühl, Ehrgefühl und die Dankbarkeit, als Verstärkungen zu jenem, von der Natur verliehen, jedoch einschränkend, daſs das Gefühl als sinnliches Gefühl nur auf etwas Einzelnes gehe.

In seinen moralischen und literarisch politischen Versuchen sprach er über die Delicatesse des Geschmaks und der Leidenschaft, über den Aberglauben und den Enthusiasmus, über die Nazionalcharaktere etc., zum Theil in interessanten Paradoxien.

Thomas Reid.

Thomas Reid, (Prof. zu Glasgow, geb. 1709. gest. 1796.) zeigte sich als ein scharfsinniger Analytiker und Gegner des Skepticismus von Hume. Er nahm sich des gemeinen Menschenverstandes an, welcher instinctartig die Grundwahrheiten, die unabhängig von aller Erfahrung seyen, zu treffen wisse. Der Mensch nimmt nach seiner Meinung die Wahrheit des Sinnenzeugnisses vertrauen an und mit Recht, weil er sich sonst idealistisch isoliren würde (gegen Cartes, Locke und Berkeley). Was die Erklärungssucht hervorgebracht hatte haſste, und verwarf Reid, der sich nur an Facta hielt. Unter der Reihe von Grundwahrheiten, die er (in zu grosser Zahl) auf-

führt, steht auch ein besonders natürliches Gefühl, durch welches der Mensch den Zusammenhang des Innern und Aeussern, den der Neigungen und Gesichtszüge findet, und welches zugleich eine sichre Voraussicht mancher Handlungen der Menschen ertheilt. Da es Grundsaz des menschlichen Verstandes sey, daſs nichts ohne Grund geschehe, so rechnet Reid den Saz der Caussalität gleichfalls unter die Grundwahrheiten, die keine Erfahrung gibt.

In seinen Schriften *) findet sich mehreres zur rationalen Psychologie Gehöriges. Dabei ward die Verschiedenheit der englisch philosophischen Kunstsprache von der deutschen besonders fühlbar. Was Reid thätige Kräfte nannte, nennen die Deutschen schiklicher Begehrende, da auch die Erkennenden thätig sind. Unter Willen verstand er das Ganze des Begehrungsvermögens. Der gröſste Theil seiner Werke ist aber vorzüglich der Untersuchung über die einzelnen Sinnesarten und die Sensationen gewidmet. Er war scharfsinniger Analytiker, daher er auch die Principien menschlicher Handlungen mehr verviefältigte, ohne sie auf einander zurükzuführen.

---

*) *Inquiry into the human mind or the principles of Common sense. Lond.* 1764. 8. Deutsch 1782. 8. *On the intellectual powers of man.* 1785. 4. Deutscher Auszug in Feders und Meiners philos. Bib. I. 43. vgl. II. 83. *On the active powers of man.* 1788. 4. *Essays on the powers of the human mind. III. T.* 1803. 8.

James Beattie und Oswald.

James Beattie, (geb. 1735. gest. 1803. Prof. erst in Edinburgh, dann in Aberdeen) trat als intoleranter und persönlicher Gegner Hume's auf. Auch er nahm nach Reid einen Gemeinsinn an, welcher instinctmässig, nicht aus Gewohnheit, Glauben und Wahrheit begründe, eine Gabe der Natur, mehr oder minder vorhanden [eigentlich doch nur wirksam, daher nicht in Allen gleicher Tact in der Anwendung]. Dem Zeugnisse der Sinne traute Beattie sogar noch mehr Glaubwürdigkeit, ja Gewifsheit der Demonstration zu. — Was diesen Philosophen merkwürdig macht, sind seine Beiträge zur Philosophie der Sprache, und zur Philosophie über das Erhabene *). Seine *Elements of moral science* enthalten zugleich eine Seelenlehre. Beattie bestimmte diese Popularphilosophie übrigens nur den Anfängern, und nahm die Moralphilosophie für die ganze Philosophie, so fern sie die geistige Natur zum Gegenstande hat und auf das Leben einfliefst. Dieser erste Theil befafste den speculativen Theil oder die Pneumatologie, welcher die Natur der Geister betrachtet und zwar theils Psychologie oder Philosophie über die menschliche Seele, theils natürliche Theologie oder Philos. über das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit. Schon aus diesem Plane kann man auf den Geist schliessen. Beispiele sind reichlich eingestreut, so wie gehaltlose Declamationen.

*) Seine Schriften sind: *Essays.* 1777. Deutsch von Meiners 1779. 2. Th. 8. *Diss. moral and critical.* 1783. 4. Deutsch von K. Grosse. 1789. 3. Th. 8. *The theory of the language.* 1788. 8. *Elements of moral science.* 1790. Deutsch v. Moriz: Grundlinien der Psychologie etc. Th. 1. 1790. 8.

Wie Beattie, so sprach auch James Oswald für den gemeinen Menschensinn, welcher immer zur Wahrheit führe, statt dafs die gemeine Meinung, die er unterschied, irren könne. Merkwürdig ist seine Annahme: das moralische Gefühl kann vorhanden seyn (als Wohlgefallen an edlen Handlungen) ohne das Gewissen (als Anwendung auf eignes Handeln, — eine richtende Gewalt, welche etwas Unwillkührliches ist).

David Hartley.

David Hartley hatte richtige Beobachtungsgabe, philosophischen und originellen Scharfsinn, und war systematischer Kopf. Auch wirkte er entscheidend auf die Psychologie der Britten. Zur Psychologie gehört im Original eigentlich nur der erste Theil seiner Schrift: *Observations on Man, his frame, his duty and his exspectations. Lond.* 1749. II. T. 8. Deutsch mit Anmerk. und Zus. v. Herrn Andr. Pistorius. Rost. und Lpz. 1772. 2. Th. 8. (eigentlich übers. von Spieren, doch nur epitomirt). Hartley wollte kein System liefern, sondern nur philosophische Materialien.

Seine Grundbehauptung war minder anthropologisch als physiologisch gefafst, und zwar diese: Die Vollkommenheit nicht blos der Sinnes- sondern auch der Geistesfahigkeiten bestimmt die Vollkommenheit des Zustandes des ganzen Ge-

hirns und Rückenmarks, als den Werkzeugen der Sensation, welche in allen Sinnen, eine Weile nach dem ersten Eindrucke, fortdauert. Diese Fortdauer ist nur möglich vermittelst Schwingungen der Nerven, die der Aether, d. i. eine feine elastische Flüssigkeit erregt und fortpflanzt. Die Sensationen, oft widerholt, lassen Spuren oder Bilder zurük, welche die Ideen der Sensationen genannt werden können, und auch mit Schwingungen verbunden sind. Werden mehrere Sensationen öftrer mit einander afficirt, so behält jede derselben eine solche Gewalt über die ihnen entsprechenden Ideen, dafs eine einzige Sensation alle andre Ideen erwecken kann, die mit der unmittelbar anregbaren verbunden sind. Die Association erklärt die geistigen Naturanschauungen; durch sie werden einfache Ideen zu zusammengesezten. Nur durch sie erwecken Wörter in uns Ideen, daher man, wenn eine Sprache alle natürliche Empfindungen und Vorstellungen gehörig ausdrükte, eine philosophische Sprache erhalten würde. Er erklärt sich endlich aus ihnen die Ueberzeugung von Wahrheit und Irrthum. So ist der Saz 2 . 2 = 4 das Zusammentreffen der Vorstellungen von 2 und von 4.

Das Gehirn war für Hartley das gemeinschaftliche Werkzeug nicht blos der Sensationen und Ideen, sondern auch der Muskelbewegung. Von seinem Zustande hängt auch vorzüglich das Gedächtnifs ab, und durch seine Grösse unterscheidet sich das Thier vom Menschen *).

*) Hartley wurde auf die Lehre von der Association vorzüglich durch eine Abhandlung von Gay geleitet, in welcher

Eigenthümlich war seine Ansicht vom Gefühl, in welcher der Schmerz, von der Lust nicht nach der Art, sondern nur dem Grade der Sensationen durch die Objecte unterschieden, ein über seine Gränze getriebenes Vergnügen ist. Aus diesem Vergnügen und Schmerzen leitete er alle Neigungen und Leidenschaften, aus jenem Liebe, aus diesem Hafs ab. Dabei entwarf er eine Geschichte und Analyse von sechs Classen intellectueller angenehmer und unangenehmer Gefühle, 1) Gefühle der Imagination, 2) der Ambition, 3) des Selbstinteresse, 4) der Sympathie, 5) der Theopathie (bei Beschauung göttlicher Dinge), 6) des moralischen Sinnes. Das moralische Gefühl war ihm nicht ursprünglich, sondern aus Frömmigkeit und Wohlwollen entstanden.

Hartleys System ruhte auf einer Hypothese und diese stimmte mit der Erfahrung nicht ein, da die Beschaffenheit der Nerven und des Nervenäthers von ihm falschlich vorausgesezt wurde. Die Association der Anschauungen erhält durch seine Lehre noch keine Erklärung; eben so wenig die Association der Ideen. Dennoch finden wir bei ihm mehrere sorgfaltige Beobachtungen und wirklich philosophischen Geist. Seinen Erklärungen folgten neuere Materialisten in Nachahmungen.

dieser unsern geistigen Schmerz und Vergnügen aus der Association herleitete. — Noch schrieb Hartley: *Theory of the human mind, with Essays of Jos. Priestley.*

Joseph Priestley.

Joseph Priestley (geb. bei Bristol 1733. gest. 1804.) schrieb *An Examination of Reid's Inquiry, Beattie's Essay on the nature of truth, and Oswald's Appeal to common sense. Lond.* 1774. 8. Mit den Principien von Locke und Hartley erklärte er Reid's *Common Sense* mit Recht für eine *qualitas occulta*. Statt der Verbindung der verschiednen Seelenkräfte, sagt er, sezze Reid eine Menge willkürlicher Instincte, und verwechsele ferner das Empfindungs-Vermögen mit Empfindungs-Vorstellungen. Sinn (*Sense*) beziehe sich überdies auf Empfindungen, die immer relativ seyen und wodurch nichts über die Natur der Dinge bestimmt werden könne; die Wahrheit aber sey stets etwas Absolutes. In eben dieser Schrift fand Priestley den Gegensaz zwischen Materie und Geist unbegreiflich, und es war ihm der Mensch vielmehr eine einartige Zusammensezzung (*some uniform Composition*), und nicht allein das Empfindungsvermögen, sondern auch jede geistige Kraft ein Resultat der organischen Structur des Gehirns. Ja er folgerte, was Hartley nicht that, daraus sogar gegen die Unsterblichkeit.

Um sich gegen Angriffe deshalb zu vertheidigen, schrieb er: 1777. *Disquisitions relating to matter and spirit, with a History of the philosophical doctrine concerning the origin of the soul and the nature of matter.* 8. — 1778. *Free discussion of the doctrines of materialism and philosophical necessity in a correspondence between Dr. Price and Dr. Priestley. Lond.* 8.

Hier war er, mit Newton, für die Sparsamkeit der Ursachen. Die Materie sey keine blos träge Substanz, sondern habe auch eigenthümliche Kraft, Anziehung und Abstossung und Fähigkeit der Ausdehnung. Den Seelenkräften weist er den Siz im Gehirn an, mit dem sie zugleich reif werden. Auch werden die Fähigkeiten der Seele mit den Jahren schwächer. Die Zustände der Seele sollten auf Veränderlichkeit, ihre Verschlimmerung auf Zerstörung hindeuten, daher die Seele nicht einfach, nicht immateriell sey. Die Thierseelen unterschied er von der menschlichen blos dem Grade, nicht der Art nach. Wenn die Bewegungen des Empfindens und des Denkens nichts mit Figur und Oertlichkeit gemein haben, schlofs er, so muthmassen wir dies nur, wir können aber nicht die Unmöglichkeit beweisen, dafs auch die Materie denken könne. Dafs eine immaterielle Substanz empfinden und denken können soll, ist nicht minder unbegreiflich. Auch ist erst zu beweisen, dafs Gründe und Ideen blos für immaterielle Gegenstände anzunehmen wären. Was aber das Bewufstseyn betrift, so könne es eben sowohl eine Einheit des ganzen Nervensystems geben. Nun gab Priestley dem Gehirn ausser seiner Kraft der Vibration noch ein Wahrnehmungs- oder Empfindungs-Vermögen, aus dem sich auch alle Ideenvergleichungen erklären liessen, so wie die Aufmerksamkeit nichts sey als eine fortgesezte Wahrnehmung. Fafst man es genau, so kann nur der Körper (nicht das Ich) von seiner Seele sprechen, die Seele ist also kein absolut selbstthätiges Princip; alles stammt aus den

körperlichen Sensationen. — Das vom Gehirn abhängige Denkvermögen kann sehr thätig seyn, obgleich der übrige Körper krank ist. Doch ist es möglich, dafs der menschliche Körper der Zerstörung, wie die Offenbarung sagt, entrissen und durch die göttliche Allmacht gerettet werde. — Von dem Wesen, der Substanz der Dinge (die Namen sind) haben wir gar keinen deutlichen Begrif, so wenig als von dem Ursprunge aller Bewegung und Thätigkeit. — Priestley entschied: Das System des Materialismus hat den Vortheil, dafs es von der Behauptung der Möglichkeit frei ist, als könne eine immaterielle Substanz auf die Materie wirken. Auch ist die Bibel dieser Vorstellung günstig und der Mensch einem nothwendigen Determinismus stets unterworfen.

Priestley enthüllte die Schwäche mancher Gründe für die Behauptung der Geistigkeit der Seele, welche Andre vorgebracht hatten; auch stellte er alle mogliche Gründe für den Materialismus zusammen. Doch hat er oft dogmatisch abgesprochen über das am Ende doch Unergründliche. Er hat übersehen, dafs die geistige Existenz von den Bedingungen der Anschauung entfernt sey. Alle seine Gründe reichen höchstens bis zum Erweise, dafs der Körper als ein Organ der Seele vorhanden seyn müsse.

Uebrigens leugnete er in andern Schriften alle Selbstbestimmung ab, erklärt das Gefühl der Reue für eine Täuschung, da sie bei wirklicher Freiheit völlig ungereimt wäre. Er sah es als sinnliches Gefühl an. — Unvermeidliche Nothwendigkeit, nicht sittliche Freiheit war sein Gebot. Die blosse Kraft (des Willens) reiche nicht hin, sie äussere sich erst bei Stof und Gegenstände. Offenbar stellte sich Priestley den Menschen als ein in verschiedenen Thätigkeiten Erscheinendes vor, und darauf baute er weiter fort.

Fr. Hutcheson.

Francis Hutcheson, ein Irländer, (geb. 1694. gest. 1747.) Verfasser von: *Inquiry into original of our ideas of beauty and virtue. Lond.* 1726. *Essay on the nature and guiding of passions. Lond.* 1728. *Ed.* 4. 1756. 1760. — *Synopsis Metaphysicae, Ontologiam et Pneumatologiam complectens.* 1714. 4. Unter der Pneumatologie begrif er theils Theologie, theils rationale Psychologie. Er erklärte sich in Mehrerem gegen Wolf und bildete einen Eklekticismus, sogar aus der scholastischen Philosophie. Die Seele war ihm vom Körper verschieden und Beherrscherin von diesem. In der *menti congenita intelligendi vi* suchte er ein Kennzeichen der Wahrheit.

Schon 1728. gaben ihm einige Briefe in den Londner Wochenblättern von einem Pseudonymus: Philaret, Veranlassung zur Untersuchung des moralischen Gefühls oder Sinnes. Durch einen angebornen moralischen Sinn liefs er unmittelbar Recht und Unrecht unterscheiden. In dem Moralsysteme selbst hebt er im 1. Buch von einer Untersuchung der moralischen Natur an, zergliedert die Kräfte des Verstandes und Willens, die Neigungen, vorzüglich aber den moralischen Sinn,

den Sinn für Ehre und Schande, ihre Gegenstände und Einfluſs auf das Verhalten der Menschen.

In dem Versuch über die Leidenschaften behandelte er zugleich Gefühle, Affecten und Neigungen. Leidenschaften waren ihm die Grundlagen der Seele, welche Folgen der Vorstellung gewisser Gegenstände oder Begebenheiten sind, die sich die Seele als gut oder böse denkt. Im Unterschiede von Affect (p. 55.) bezeichnet Leidenschaft einen starken thierischen Trieb, mit verwirrtem Gefühle, so daſs alle vernünftige Betrachtung unsers Verhaltens gehindert wird. Den Begrif des Sinnes wollte er noch über die fünf Sinnesempfindungen, auch auf das Gefühl erweitert haben. Bei den Neigungen wünschte er, daſs auch auf die sympathetischen gesehen werde, und erklärte sich gegen die einseitige Ableitung aller Neigungen aus der Selbstliebe, da er auch wohlwollende Neigungen annahm. Zugleich wünschte er den innern Sinn mit gleicher Sorgfalt untersucht, wie es bisher bei dem äussern geschehen sey.

Adam Smith.

Adam Smith, (geb. 1723. gest. 1790. zu Edinburg) welcher: *Theory of moral sentiment.* (*Ed.* 3. 1767. Deutsch von Kosegarten 1791.) schrieb, verwarf den moralischen Sinn Hutcheson's als Princip und erhob die Sympathie, welche er für hinreichend hielt, die Selbstliebe zu beschränken. Dieses Mitgefühl sey die allen Menschen eigne Neigung ihre Stelle mit der Stelle eines Andern zu vertauschen und so alle seine Affecte, Leidenschaften, kurz

seine ganze Persönlichkeit zu theilen und sich gleichsam zuzueignen. Smith ward eifriger Lobredner der Sympathie. Sie ist ihm z. B., welche die wilden, rauhen Triebe und ungeselligen Leidenschaften in ihrer Abscheulichkeit darstellt. Sie ist das grosse Triebrad der Geselligkeit, das Princip aller Billigung und Sittlichkeit. — Wirklich ist auch in keinem Werke die Sympathie ihrem Umfange nach scharfsinniger entwickelt und ihre Gewalt so lebendig geschildert worden. Ein warmes Wohlwollen begeisterte Smith zu beredten Schilderungen. Freilich raumte er einem Gefühle, das so sehr getäuscht werden kann, zu viel unbedingte Gewalt ein. Doch findet man zugleich hier einige gute Bemerkungen über die Begierden und eine Eintheilung der Leidenschaften in ungesellige, selbstsüchtige und gesellige.

Richard Price.

Richard Price (geb. 1723. gest. 1791.) eröfnete in seinem: *Review of the principal questions and difficulties in morals.* 1758. *Ed.* III. 1787. einen tiefen Blik in die sittliche Natur des Menschen, der mit dem von Kant zusammentrift. In der Vernunft (*Unterstanding*), nicht in dem moralischen Sinne fand er die Wurzel der Ideen vom Guten und Bösen. Dem Ursprung der menschlichen Ideen überhaupt widmete er eine ausführliche Untersuchung. — Jene Vernunft ist ihm das unmittelbare Wahrnehmungsvermögen von Gut und Böse; aus ihm gehen einfache Ideen hervor. Dadurch, daſs wir in dem Guten zugleich ein Object des Vergnü-

gens erkennen, werde das Gleichgewicht der verschiedenen Vermögen unsrer Natur erhalten. — Price machte schon die interessante Bemerkung, dafs grade tugendhafte Menschen selbst durch ihre Tugend, die sie ängstlich und scrupulös macht, unglücklicher sind, als Bösewichter. Jeder Inconsequente, auch im Laster, mufs ein unglüklicher Mensch seyn. So alle, die weder Tugend noch Laster genug haben, um ruhig zu seyn und in einem beständigen Kampfe mit sich selbst begriffen sind. Es hatte Price das Kantsche reine Moralprincip im Wesentlichen erfafst, nur leitete er es noch nicht aus der Natur der Vernunft ab. Auch war er in den Lehren von der Freiheit und Unkörperlichkeit der Seele noch unentschieden, ob er gleich gegen Priestley, und zwar in einem höchst musterhaften Tone, den Spiritualismus und den Indeterminismus vertheidigte. *On materialism and philosophical necessity.* 1778. 8.

Adam Ferguson.

Adam Ferguson (geb. 1724. gest. 1805.) webte in seiner Moralphilosophie (*Institutes of moral philosophy.* 1769.) mehrere philosophische Erörterungen ein. Er verwarf die Vergleichung der Vorstellungen mit Bildern und liefs zwischen den Gegenständen und dem wahrnehmenden Geiste zwei Media wirken, nemlich: Sensationen oder Empfindungen und Zeichen. Dort stellt er auch als Gesezze des Willens auf, 1) die Selbsterhaltung (die Menschen begehren von Natur das Nüzliche), 2) das der Gesellschaft (sie begehren das

Wohl ihrer Mitgeschöpfe) und 3) das der Achtung, (*estimation*; sie begehren das was Vortreffliches bewirkt). Daraus aber, dafs das Gesez der Selbsterhaltung meistens vorherrscht, folge noch nicht, dafs das Gesez der Geselligkeit ohne Wirkung sey, im Gegentheil wirke auch ein reines Wohlwollen. Bei dem dritten Gesezze spricht er von der Billigung und Achtung.

Die Immaterialität der Seele erwies Ferguson daraus, dafs die geistigen Fähigkeiten der Natur gradehin der Materie entgegengesezt sind. Die Fähigkeiten der Seele selbst aber nannte er: Abstracta, unter denen die Thätigkeiten des Geistes classificirt stehen *).

Henry Home.

Henry Home, Lord Kaims (gest. 1782.), dessen *Elements of Criticism.* 1760. III. T. 12. 1785. 8. Deutsch von Meinhard. 1772. Schaz 1790. und Jenisch) verdiente Achtung erhielten, gab die erste vollständige Theorie des Geschmaks. Im Eingange stellt er interessante Schilderungen von der Natur der einzelnen Gefühle auf, erläutert aus Stellen der Alten und Neuern. Vorzüglich entwickelt er die ästhetischen Gefühle, des Schönen und Erhabenen, und fand die Verbindung und Verwandtschaft beider Gefühle mit Recht für die Auffassung schwierig. Zugleich handelt er von der Gewohnheit, dem Wizze,

*) Noch erschien von ihm: *Essays on the intellectual powers, moral sentiment, happinefs and national felicity.* Paris. 1805. 8.

den Leidenschaften, und liefert Beiträge zur Zeichenkunde derselben.

So schikte auch W. Stedmann seiner Aesthetik: *Laelius and Hortensia, or thoughts on the nature and objects of Taste and Genius* 1782. 8. eine Untersuchung der Kräfte der Seele voraus.

Geist und Stand der brittischen Psychologie.

Der Britten Geist wuchs ganz aus sich selbst heraus, und mufs an sich betrachtet werden. Die schwächere Seite ihrer Psychologie ist ein Schwanken zwischen Resten der von Hume gestürzten Metaphysik und zwischen der Physik des Baco. Nirgends können sie eine Anthropologie, nirgends eine systematische Psychologie aufweisen. Ihnen blieben sowohl reine Beobachtungen, als auch reine Wissenschaft und strenge Philosophie unbekannt. Wenn Deutsche mehr im Buche der Natur lesen, so lesen Britten mehr im Buche der Gesellschaft.

Die bessere Seite der brittischen Psychologie zeigt sich in der Verbindung tiefer und treuer Wahrnehmung, auch der äussern Naturerscheinungen, mit ruhiger Darstellung. Es bedarf aber einer schnellen Beurtheilung, um die wahren Seiten von Scharfsinn und Wiz zu finden, und zu scheiden, da sie in Beiden oft bei gedrängter Kürze viel Wahrheit aufstellen. Es sind die Britten mehr Metaphysiker als die Franzosen, und mehr Original. Vorzüglich beobachtet und zergliedert wurde von ihnen das Gefühl, namentlich das ästhetische und moralische. Schon Herder bemerkt (vom Empfinden S. 24.), dafs meist nur Engländer das Studium der Dichter zu anthropologischen Zwecken versuchten. Endlich hat keine Nation so viele Biographieen geliefert und dabei so viel Nationalsinn gezeigt als die Brittische. Diese aber trugen stets zur individuellen Menschenkenntnifs bei.

Franzosen.

Von dem Epikureismus der Franzosen liefs es sich erwarten, dafs Gassendi länger als Des Cartes und Malebranche, — von ihrem Empirismus aber, dafs Locke's Theorie unter ihnen geltend werden würde. Frankreich konnte nie das Land der Metaphysik mehr werden, seitdem selbst Des Cartes verlacht worden war. Daher entwickelte sich Oberflächlichkeit, Seichtigkeit und Selbstgenügsamkeit, welche dennoch von grossem Einflufs waren.

C. de Buffon.

C. de Buffon (gest. 1788.), der Beobachter der Natur der Thiere und Menschen tritt hier als Naturhistoriker in die Reihe. Seine geniale Bildung liefs in ihm höhere Ansichten erwarten. — Ueber die Thiere fällte er das Urtheil, dafs sie blos materieller Natur sind, und dafs ihnen alle die Arten der Empfindung fehlen, welche der Materie nicht angehören und ihrem Wesen nach nicht von körperlichen Organen hervorgebracht werden können. Er

räumte ihnen Empfindungsvermögen ein, obgleich in sehr eingeschränktem Sinne, nemlich nur körperliches, nicht geistiges Vermögen. — Grade er hatte durch seine Epochen der Natur wie durch seine Naturgeschichte zu dem richtigen Standpunct des Menschen als Naturwesen gelangen können, wenn er richtige Principien befolgt hätte. Schazbar bleiben seine interessanten Beobachtungen über den Menschen, die selbst Kant benuzt hat.

de Condillac.

Der Abbé Steph. Bonnot de Condillac (geb. zu Grenoble, gest. 1780. in Parma) erklärte*) die frühere Metaphysik für abstrus, vorzüglich weil man den Ursprung und die Entstehungsart der Vorstellungen erkannte, nur Locke etwa ausgenommen. Nun wollte aber Condillac die menschliche Erkenntnifs auf eine allgemein anerkannte Erfahrung, nicht auf einen Saz, zurükführen. Locke schien den Franzosen noch zu metaphysisch; darum liefs Condillac das andre Element (die Reflexion) weg und nahm blos die Empfindung, aus der alle Vermögen und Zustände des menschlichen Geistes entstehen sollten. Im Wesentlichen wich Condillac nicht von Locke ab; nur, indem er auch aus der sinnlichen Empfindung die Vorstellung

*) Von ihm gehört hieher 1746. zuerst ohne seinen Namen: *Essai sur l'Origine des Connoisances humaines. à Amst. II.* 12. Deutsch von Hifsmann, 1780. — 1754. *Traité des Sensations. à Londres*, 1754. *II.* 12. — 1755. *Traité des animaux. Amsterd. II.* 12. *Oeuvres philos.* 1795. *V. T.* 12.

ableitete, fand er eine Grunderfahrung in der Verbindung der Vorstellung, theils mit Zeichen, namentlich auch mit körperlichen Handlungen, theils unter einander selbst. Je mehr Vollkommenheit im Gebrauch der Zeichen vorhanden sey, desto vollkommener seyen auch die Vermögen der Seele, die ihm nichts als umgebildete Empfindungen ausmachten.

Diese Grundsäzze führten ihn nun zu einer psychologischen Untersuchung über die Natur der Sprache, welche nachher in allen französischen Psychologieen fortherrschendes Hauptcapitel blieb.

Es erklärte sich Condillac sogar gegen Locke, welcher einen instinctmässigen Gebrauch der Sinne behauptet hatte, und lehrte dagegen, dafs der Mensch auch sehen, hören, lernen müsse; dafs mit den verschiednen Sensationen sich verschiedene Urtheile verbänden. Daher lieferte er eine umständliche Charakteristik der Sinnesorgane. Also wurde Condillac verleitet, auch alle Functionen des Denkens etc. nur als verschiedne Arten des Empfindens aufzustellen. Freilich fangt der Zeit nach das Vorstellen mit der Empfindung an, aber nicht dem Geiste nach. Es sprach Condillac stärker gegen die Begriffe des Instincts. Mit den Sensationen, sagte er, ist das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen verbunden; jenes wekt das Interesse an Sensationen. Hat man dieses Gefühl einmal empfunden, und entbehrt es sodann, so entsteht eine Unruhe. Aus dieser Unruhe stammen alle Fertigkeiten der Seele und des Körpers, alle Bedürfnisse, Triebe und Determinationen, ja selbst alle Sensationen. Sie ist es, welche erst

schmecken, sehen, urtheilen, fürchten, wollen etc. lehrt.

Es untersuchte Condillac das Eigenthümliche jedes Sinnes. Beschränkt auf einen Sinn, so behauptet er dabei, z. B. den Geruch, würden die Kenntnisse eines Menschen sehr beschränkt seyn, dennoch aber die Seele sich der Folge von Veränderungen bewufst werden und den Keim aller ihrer Fertigkeiten besizzen. Die Betastung, besässe ein Mensch nur diese, würde den geringsten Grad der Empfindung im Bewufstseyn der Respiration enthalten und die Grundempfindung (*fondamental*) liefern; auch beim Gebrauch der Hände ihren eignen Körper und Andere finden.

Die Thiere empfinden, wie Condillac in seiner Schrift *des animaux* gegen Buffon sagt, vermoge der Aehnlichkeit der Organisation uns analog. Auch sie ziehen ihre Fertigkeiten aus der Erfahrung, wie der Mensch. Das ganze System der Vorstellungen wird bestimmt durch ihre Bedürfnisse. Die Mittel zu deren Befriedigung sind jedoch höchst einfach, und die Natur scheint ihnen selbst nur wenig überlassen zu haben. Nach der Aehnlichkeit mit dem Menschen in ihrer Handelnsweise können sie auch eine Sprache zur gegenseitigen Mittheilung besizzen. Sie treten in praktischer Hinsicht nicht über das Gefühl der Abhängigkeit von nächsten Ursachen hinaus, da ihnen vernünftige Reflexion gebricht. Bei dem Besizze der Selbstliebe gebricht ihnen gleichfalls die Reflexion, und darum ist jene nicht Trieb der Erhaltung, sondern nur Trieb, die unangenehmen Empfindungen zu entfernen. Ihnen kommt

kommt nur Instinct, der auf physische Güter ausgeht, zu.

Condillac's Theorie des Erkenntnifsvermögens war mithin ganz empirisch, und er war, der das, was Locke aufgestellt hatte, zu weit trieb, dabei Vieles übersah und das Bedingte in den Aeusserungen der Seelenfähigkeiten mit dem Unbedingten verwechselte. Er nahm nicht darauf Rüksicht, dafs in den Empfindungen der Menschen Zufälliges herrscht, und die Organisation nicht Princip der Fertigkeiten ist.

Helvetius.

Claude Adrien Helvetius (geb. 1715. gest. 1771.) gehört unter diejenigen, welche nicht unbefangen genug gewürdigt worden sind, so merkwürdig sie bleiben. Das Gedicht: *Le Bonheur en six chants* (1772.), welches wenig gekannt und geschäzt wird, war es, was den Helvetius auf die Betrachtungen über die menschliche Natur leitete.*) Sein Werk *De l'esprit* (ohne seinen Namen 1758. 4. *II.* 8. *III.* 12. dann *Amst.* 1776. *II.* 12. *Londres.* 1784. *II.* 12. Deutsch, Jo. Gabr. Forkert mit einer Vorrede von Gottsched, Liegn. 1760. 1787. 8.), erregte sogleich bei seiner Erscheinung Aufsehen; es wurde von Einigen mit Enthusiasmus gepriesen, namentlich als ein Werk, welches die Geheimnisse aller Menschen ent-

*) Duclos behauptet, dafs der Nacheifer von Maupertuis, der den Schönen gefiel, ihn dazu bewogen habe, sich den Wissenschaften zu widmen. So habe ihn zu seinem Buche *de l'esprit* die Begierde bestimmt, der Madam *de Villette* zu gefallen.

hüllt habe; von Andern aber, namentlich den Jesuiten wurde es als gefahrlich verschrieen, so dafs die Verfolgung, nachdem man es verbrannt hatte, nur durch das Ministerium auf die Confiscirung beschränkt werden konnte. Die Fortsezzung und weitere Ausführung liefs Helvetius bis nach seinem Tode liegen; indefs er in der Stille auf seinem Landguthe, wie in Paris, namentlich im Umgang mit Voltaire, 1764. in London, und 1765. in Berlin auf Einladung Friedrichs des Grossen lebte und arbeitete. So erschien als Verbesserung 1772: *De l'Homme, de ses facultés et de son éducation. Ouvrage posthume. II.* 8. Neue Ausg. *Par.* 1786. *III.* 8. *Lond.* 1786. *II.* 8. Deutsch, von C. A. Wichmann, Breslau, 1774. *II.* 8. Neue Ausg. 1785. Dänisch. 1791. 8. Die neueste und beste Ausg. seiner *Oeuvres completes* 1794. 5 T. 8. 1796. 14. Vol. 18.

Esprit nahm Helvetius in einer weiten Bedeutung, wozu ihn der französische Sprachgebrauch selbst Vergünstigung gab. Er nahm es nicht allein als Fähigkeit zu denken, sondern auch als Vorrath von Ideen und Kenntnissen, welche Jemand besizt. Er versuchte eine nähere Bestimmung der verschiedenen Arten des *Esprit*. So war ihm Genie der erfinderische Kopf, der Verstand im engern Sinne, — nur eine Sammlung neuer Ideen, die weder Umfang, noch Wichtigkeit genug haben, daher er la Rochefoucault und la Bruyere nur Männer von Verstand, Machiavell und Montesquieu aber Genie's nennt. Talent findet er in der Fähigkeit von Einer Gattung, wobei überdies nur mittelmässige Erfindungen sich anbringen lassen, oder

in dem Verstand, der sich in eine Menge von Begriffen einerlei Art concentrirt (Th. II. S. 8.).

Nach dem ältern Werke handelt er: 1) Von dem Geiste (Kraft zu denken) an sich, der ihm Eins und von dem Empfindungs-Vermögen nicht unterschieden ist, und aus dem wie aus dem Gedächtnisse alle Begriffe stammen. Zugleich läst er die Irthümer aus den Leidenschaften und der Unwissenheit entstehen. 2) Von der Kraft zu denken in Absicht auf die Gesellschaft. Hier leitete er alle menschliche Handlungen und Tugenden aus dem Eigennuzze ab, und machte die Tugenden der Völker von der Gesezgebung abhängig, sofern sie Eitelkeit und Interesse fördern. 3) Ob die Kraft zu denken eine Naturgabe oder als eine Wirkung der Erziehung angesehen werden müsse. Hier stellte er die merkwürdige Behauptung auf, dafs alle Menschen gleiche Anlagen besizzen, oder, wie er es noch unbestimmt ausdrükte: dafs die Natur alle, regelmässig organisirte, Menschen mit dem Vermögen begabt habe, sich zu den höchsten Ideen aufzuschwingen. Die Verschiedenheit der Geisteskräfte leitete er von verschiedenen Umständen ab, in welche sie sich gesezt befanden, wie von der verschiedenen Erziehung, welche man ihnen gab; woraus er die Wichtigkeit der Umgebungen und der Erziehung abzog. Zugleich hielt er den Leidenschaften eine Apologie, welche die Menschen der Faulheit entreissen, deren Mangel hingegen dumm mache. 4) Von den verschiedenen Namen, womit man den Geist belegt hat. Hier giebt er die Arten desselben (obgleich eigentlich nicht als abgeleitete Arten) an; und bestimmt seine Be-

schaffenheit, wiefern er fein, hell, umfassend, schön und tief sey. Immer aber bleibe das Genie, wie die Tugend, ein Werk des Unterrichts.

In dem spätern Werke (vom Menschen), von dem er selbst (Vorr.) sagt, dafs seine Grundsäzze weiter angewendet und tiefer durchdacht sind als im ersten, bekennt er, dafs er jederzeit aufrichtig geschrieben habe, was er gedacht habe, dafs er aber auch Ehrfurcht gegen die Wahrheit hege. „Wenn mein Buch schlecht gerathen ist, so rührt es gewifs daher, sprach er hier zur Nachwelt, weil ich ein Dummkopf, nicht weil ich ein Schelm war.“ In der Einleitung, die verschiedene Gesichtspuncte, woraus man den Menschen betrachten kann, und wie viel die Erziehung über ihn vermöge, zeigt, nennt Helvetius die Wissenschaft von dem Menschen unermefslich; jeder betrachte ihn von seiner Seite, wie ein Modell; keiner von Allen. Was er in dem frühern Werke mehr schlechthin behauptet hatte, suchte er nun in den spätern zu beweisen, dafs nemlich die Talente und die Tugenden der einzelnen Menschen, nicht die Folge der Organisation, sondern des ihnen ertheilten Unterrichts wären.

Der 1. Abschnitt stellt dar: Die Ungleichheit der Geister, die man bisher der ungleichen Vollkommenheit der Empfindungs-Werkzeuge beimafs, hat ihren Grund in der unvermeidlich verschiedenen Erziehung der Menschen. Er sagt, jeder Erzieher sey für Jeden ein Andrer, und dieselbe Erziehung nie dieselbe für Alle; daher der grosse Unterschied der Menschen von der Erziehung

abstamme. (2. Abschn. S. 88. f.) Alle Menschen, welche nur nach der gewöhnlichen Art gehörig organisirt sind, haben gleiche gute Anlagen (bei welcher Behauptung Helvetius nur mehr Begründung nöthig hatte, und auf die moralische Anlage hätte zurükkommen sollen). Hier unterscheidet Helvetius Seele und Verstand. Jene als Lebensprincip entflieht der Beobachtung, bei welcher doch alle wahre Philosophie stehen bleiben mufs; nur die Philosophie kann darüber hinausgehen. Die Seele haben alle Menschen, und immer; nicht so den Verstand und *Esprit*. Dieser ist fast ganz die Wirkung des Gedächtnisses ein blos erworbenes Gut (S. 453.). Seele hat der Mensch, so lange er empfinden kann; zum Verstande gehört dagegen das Denken. Der Verstand thut aber nichts als beobachten. Vergleichung ist nur die Wahrnehmung der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, geleitet durch das Interesse, welches wieder auf der physischen Empfindlichkeit beruht, aus welcher auch die Leidenschaften stammen. So ist der Verstand (S. 166.) nichts als die Gabe, die Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung der Gegenstände und ihrer Eindrücke zu bemerken, folglich das Resultat verglichener Empfindungen. Jede Wahrheit macht ein Factum aus, welches die alltäglichsten Köpfe begreifen und finden können. — Bei den allgemeinen Ursachen der Ungleichheit des Geistes verschiedener Menschen (Abschnitt 3. S. 249. f.) beseitigt er das Ohngefähr, und führt die Neigungen und die verschiednen Lagen der Menschen auf, welche erst die durch den Zufall zugeführten Vorstellungen mit Aufmerksamkeit behandeln lehren. Alle Men-

schen aber sind eines gleichen Grades von Neigung und Leidenschaft fähig, wenn sie anders nur erträglich organisirt wurden. (Abschn. 4. S. 262. f.) Die Tugend erscheint als eine unmittelbare Folge der Liebe zur Macht, welche sich zugleich in den verschiednen Leidenschaften verhüllt zeigt. Bei allen Menschen aber ist die Selbstliebe überflüssig stark, um den Grad der Aufmerksamkeit zu erregen, den die Entdeckung der erhabensten Wahrheiten heischt. Doch ist sogar diese Selbstliebe, wie Alles bei den Menschen, ein erworbenes Gut, das man lernen kann. — Daraus bildet Helvetius eine Genealogie der Leidenschaften.

Der 2. Bd. enthält eine Anwendung seiner Grundsäzze. Hier spricht Helvetius von den Irrthümern derer, die (wie z. B. Rousseau) die ungleiche Ueberlegenheit der Köpfe aus der Ueberlegenheit der Sinne herleiten. Da er die Humanität selbst als Frucht der Erziehung betrachtete, so behauptet er, dafs der Mensch von Natur nur grausam seyn könne. — Dann stellt er traurige Wirkungen der Unwissenheit und der Nichtaufklärung der Nationen (still gegen Rousseau) dar (Abschn. 6. S. 69.), und zergliedert die Macht der Erziehung auf öffentliches und Privatglük unter verschiedenen Gesichtspuncten. Zulezt währt er auch die Beschuldigung des Materialismus von sich ab.

Helvetius ging wie Condillac von den Locke'schen empirischen Principien aus; doch war er in seinen Folgerungen, besonders den praktischen noch kühner als Condillac. Die gemeine Erfahrung hatte er freilich auf seiner Seite, wenn

er alle Menschen vom Egoismus leiten liefs, und wenn er der positiven Religion weniger Rüksicht gab. Wenn er den Menschen von den Thieren blos durch die *Sensibilité physique* oder die bestimmtere und feinere Empfindung unterschieden seyn liefs, so hätte er consequenter aus ihr und den gleichen Anlagen, nicht aus der (äussern) Erziehung allein die Verschiedenheit der Menschen ableiten sollen. Hätte er nicht die uneigennüzzige, sittliche Natur des Menschen übersehen, so würde sein Empirismus minder übertrieben und schädlich geworden seyn. In seinem Herzen lebte sie gewifs. Troz jener Verkennung des Reinen finden sich bei ihm eine Reihe feiner und treffender Beobachtungen, so wie eine genaue Kenntnifs der Menschen, also ihrer sinnlichen und egoistischen Seite. Seine anziehende Darstellung vermittelte übrigens seinen Schriften den grossen Eingang.

La Mettrie.

La Mettrie (geb. 1714. gest. 1757. geborner Schweizer) sprach in seinen bekannten Werken *) aufs neue für den Materialismus. Er leugnete die Existenz einer geistigen Seele und verschmolz sie gänzlich mit der Organisation, weil die Seele abhän-

*) *Nouvelles libertés de penser. Amst.* 1743. *N.* 4. *sur l'existence de l'ame. Histoire naturelle de l'ame* (vorgeblich) *traduit de l'anglois de Ms. Charp, par feu M. H. à la Haye* 1748. *Ed. nouv., augmentée de la lettre critique de Ms. de la Mettrie. Oxford,* 1747. 8. *L'homme machine. Leyd.* 1748. 12. *L'homme plante* 1748. 12. *Oeuvr. philos.* 1751.

gig sey von dem Körper. Zwischen Pflanze und Mensch erkannte er keinen andern Unterschied als den der Abstufung ihrer Vollkommenheit. Wie wenig er dennoch erwies, sagten mehrere Widerlegungen; so von Tralles, Luzac (bei diesem aber durch gemeine Gründe; Lond. 1748.) und Andern.

Maupertuis.

Maupertuis zeichnete sich dadurch aus, dafs er in seiner Zeit noch Ehrfurcht gegen Religion und moralische Grundsäzze hegte. Die Teleologie erklärte er für gehaltlos und unzureichend; dagegen forschte er nach dem Gesez der Sparsamkeit, unter welchem die Naturkräfte wirken. In seinem *Systeme de la nature* (erst lateinisch und angeblich von Baumann. Erlangen 1751. *Ed.* 2. mit französ. Uebers. *Ed.* 5. französ. Berlin (Paris) 1751.), stellt er folgende Ansicht auf: In der kleinsten materiellen Partikel finden sich Anlagen von einem intelligenten Princip, welches sich in der körperlichen Natur mit einem materiellen vereinigen mufs. In diesem intelligenten Princip haben *desir*, *aversion*, *mémoire*, *intelligence*, als besondere Modificationen des körperlichen Wesens ihren Grund. Der Saamenstof der Aeltern hat Empfindung und Vorstellung, und daher auch einige Erinnerung (*mémoire*) seines vorhergegangenen Zustandes. — Die Seele des Thieres macht dann ein Ganzes von Perceptionen aus, in welchem jedes Element das Bewufstseyn des Ichs verloren hat, und nun zum Bewufstseyn des Ganzen concurrirt. — Diese Hypothese ging aus Leibnizzens Monadenlehre hervor. In seinem *Essai de philosophie morale* (1749. deutsch 1750.) behauptete Maupertuis, dafs im gewöhnlichen Leben die Summe des Uebels die des Guten übersteige. Vergnügen war ihm aber blos die Perception, deren dauernde Gegenwart die Seele wirklich liebt und gern fixiren möchte. Alle Menschen, sagt er, streben sich selbst zu vergessen. Die wenigsten möchten ihr Leben noch einmal leben. Die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen des Körpers sind aber eben sowohl wahre Güter oder Uebel als die der Seele, doch sind die Vergnügen der Seele (für Wahrheit und Gerechtigkeit) dauernder, steigender, in dem ganzen Wesen der Seele fühlbar.

D'Alembert und Diderot.

D'Alembert, der Hauptredacteur der *Encyclopédie* (1751. *XXV. T. fol.*), zeichnet sich wenig aus. In seinen *Melanges* sagte er: der erste Schritt der Metaphysik sey die Untersuchung der Geistesthätigkeit. Wollen wir über das Daseyn der äussern Objecte entscheiden, so reicht es hin, dafs wir uns selbst studieren und alle Principe die zur Entscheidung dienen, in uns selbst finden. Die Metaphysik war ihm nach seinen *Elemens de philos.* das Resultat unsrer Sensationen. Die primitiven einfachen Ideen z. B. vom Kalten, von Farben erwerben, wir ursprünglich durch die Sinne, denen wir trauen können. Erwägen wir an einem Object eine Eigenschaft, ohne auf die übrigen aufmerksam zu seyn, so erhalten wir eine abstracte Vorstellung.

D'Alembert hatte zwar Sinn für Thatsachen und für das Praktische, den ungelösten Aufgaben entgegengesezt; allein seine Philosophie der fünf Sinne war noch weniger gründlich als die englische des Gemeinsinns.

Diderot, der Gehülfe von D'Alembert bei der *Encycl.* (geb. 1712. gest. 1784.), sah ebenfalls in Thatsachen den Reichthum der Philosophie. Zur wahren Erkenntnifs der Natur sollten sammelnde Beobachtung, combinirende Reflexion und Erfahrung leiten. In seinem *Essai sur le merite et la vertu* (*Paris* 1745. 4.) zeigte er viel Sinn für wahres Verdienst. Dort spricht er auch von der Priorität der Ideen, von Recht und Unrecht, von deutlichen und bestimmten Ideen, von Gott. Er zählt die Leidenschaften der Eigenliebe oder des Privat-Interesse auf: Liebe zum Leben, zum Sinnesgenufs, zur Beharrlichkeit und Ruhe, zum Ruhme und Wetteifer, zur Rache, *ressentiment*, Gedächtnifs für Beleidigung, deren Uebermaafs die Affectionen lasterhaft macht. Eben dort stellt er auch eine Musterung der (den natürlichen geselligen Neigungen entgegengesezten) unnatürlichen und überflüssigen Neigungen an; als das Vergnügen an Zerstörung und Qualen und die Misanthropie. — In seinem *Code de la Nature* behauptete er eine ursprüngliche Indifferenz des Menschen, aus der ihm erst ein blindes thierisches Gefühl heraustreten lafst. Der Mensch hat also weder angeborne Ideen noch Neigungen; jene empfängt er erst durch die ersten Objecte. Der natürlichen Tension der Triebe gaben kleine Hindernisse eine moralische Attraction,

woraus sowohl die wohlthätige Neigung für Alles, was menschliche Schwäche erleichtert, als auch die Entwiklung der Vernunft entsprang, welche jene Schwäche unterstüzzen sollte. — In dieser Schrift stellt er zugleich als das einzige Laster die Habsucht auf, welche alle bürgerliche Gesellschaft aufreibe.

Systeme de la nature.

Baron von Holbach oder sein Hauslehrer la Grange gab 1770. das *Systeme de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral* (II. 8. deutsch von Schreiter, 1783. II. 8.) heraus und stellte darin den Materialismus vollständig dar, ward aber zugleich derjenige, durch welchen die moralische Natur des Menschen theoretisch auf lange Zeit gleichsam vernichtet wurde. Hier wird alles Unglük des menschlichen Geschlechts aus der Verkennung der wahren Sphäre der menschlichen Natur abgeleitet, im Gegensazze der Metaphysik. Die Natur ist nichts Personificirtes, sondern das Wesen der Dinge. Bewegungen, oder das Streben, durch das ein Körper seinen Ort verändert, sind auch die Aeusserungen aller Seelenkräfte. Die Gravitation und die Kraft der Trägheit in der physischen Welt gleicht der Sympathie und Antipathie, der Selbstliebe in der moralischen Welt. Alle Erscheinungen hängen in einer ununterbrochenen Causalkette zusammen, welche nothwendig heifst. Unter den allgemeinen Naturgesezzen steht aber auch der Mensch, welcher über sich selbst gravitirt. Von dem ersten dunkeln Puncte seiner Ge-

burt an, in dem sich noch nicht viel Empfindung an ihm wahrnehmen läfst, erfolgt Alles nothwendig durch die Bewegung ausserer und innerer Substanzen seiner Maschine. Aus dem Glauben an die (völlige) Unabhängigkeit und Selbstständigkeit des Menschen gehen alle Irrthümer hervor. Der Begrif Geist ist eine blosse Negation, ein Wesen, dem kein Merkmal zukommt, von dem wir einen Begrif haben. Daher mufs man bei einer reellen Vorstellung von der Seele nothwendig zu materiellen Merkmalen seine Zuflucht nehmen, und so kann sie also nicht immateriell seyn. Diejenigen, welche Seele und Körper scheiden, thun nichts, als dafs sie das Gehirn von sich selbst unterscheiden. Das Gehirn ist die Seele; denn es macht den Mittelpunct des Nervensystems, von welchem alle Bewegungen der Seele ausgehen, aus. Den Geist, den die Menschen in sich träumten, trugen sie auch in die Aussenwelt über. Alle geistige Fähigkeiten des Menschen sind blosse Arten der Thätigkeit, die aus der dunkeln Empfindung, d. h. aus besondrer Einwirkungsart der Körper auf das menschliche Nervensystem entspringen. Von dem Thiere unterscheidet daher der Mensch sich blos durch die grössere Beweglichkeit des Gehirns. — Es gibt nicht zwei Menschen, die genau auf dieselbe Art empfinden und dieselbe Vorstellung haben. Hätten alle Menschen [dies wohl gegen Helvetius] gleiche Körperkräfte und Geistestalente, so würden sie isolirt leben, und der Schwächere brauchte nicht den Stärkern. Es hängen aber die Seelenkräfte durchaus vom Temperamente ab, welchem lauter physische Ursachen zum Grunde liegen. Die

Medicin (als Körperstudium) mufs der Moral den Schlüssel zum menschlichen Herzen reichen und zugleich Seelenheilung bewirken. In den Temperamenten aber gibt das phlogistische Princip dem Menschen die höchste Energie. Weil Erfahrung nur Vernunft (*raison*) erwerben lafst, so haben auch nur sehr Wenige wirkliche Vernunft. — So erklärte sich dies System gegen den Berkeleyschen Idealismus und für den sehr vortheilhaften Materialismus. Alle Vorstellungen stammen aus Sinneneindrücken, Träume aus schlechter Verdauung. Wir bilden uns blos ein, dafs die Seele sich selbstständig bewege, da sie doch durchaus nicht von den allgemeinen Ursachen, welche das Ganze beherrschen, frei ist. Unser Körper erscheint aber keinesweges als träge todte Materie, sondern als eine empfindliche Maschine, welche sogar zum momentanen Bewufstseyn gelangt. Erst durch Erinnerung daran erhält der Körper das Selbstbewufstseyn und alles, was angeborne Ideen und moralische Gefühle heifst, ist erst erworbenes Resultat der Erfahrung. — Alle Bewegungen der Maschine des Menschen zeigen sich als nothwendige Folgen des Triebes der Selbsterhaltung und Alles ist auch in der sogenannten Freiheit mechanisch. Die Deliberation macht blos ein successives Streben nach Anziehung und Abstossung aus. Unsre Denkarten werden nothwendig determinirt durch unsre Arten zu seyn, und der Mensch erscheint in keinem Augenblicke seines Lebens (ganzlich und nach aussen) frei. Bleibt das menschliche Herz uns immer ein tiefer, oft unergründlicher Abgrund, so liegt der Grund hiervon in der unendlichen Mannichfaltig-

keit und Unmerklichkeit der in uns wirkenden Ursachen. — So ist auch die Seele nicht vom Körper unterschieden, sondern nur das Lebensprincip der Empfindlichkeit des Körpers; dennoch aber unsterblich. — In allen menschlichen Handlungen lag nach diesem Systeme das Interesse als einzige Triebfeder; da kein Mensch uneigennüzzig heissen könne. Glükseligkeit ist das Strebeziel Aller und um dieses zu erreichen, bedarf es nur der Tugend. So stellte das *Systeme de la nature* dar, und bei ihm wird es nöthig, vorsichtig das Blendende von dem Wahren zu unterscheiden. — Gegen dasselbe schrieben Mehrere; So *Bergier*, *de Castillon*, *Holland*. Vgl. bes. von Helvetius: *Le vrai sens du Systeme de la Nature. Ouv. posth. Lond.* 1774. Deutsch 1783.

Bonnet.

Charles Bonnet (Schweizer. geb. 1720. gest. 1793.) war ein nicht blos gelehrter, sondern auch denkender Naturforscher, der allerdings auch vom Empirismus ausging. In sehr geschmükter und rhetorisch eleganter Darstellung schrieb er: 1755. *Essai de Psychologie, ou Consideration sur les operations de l'ame, sur l'habitude et sur l'education. Lond.* 8. Deutsch Psychol. Versuch, als eine Einleitung zu seinen philosophischen Schriften. Mit Anmerk. von C. W. Dohm. Lemgo, 1775. 8. Lange war man wegen des Verfs. ungewifs. Dohm rieth auf Bonnet und dies bestätigte sich dann. (1759. Copenh. 1760.) *Essai analytique sur les facultés de l'ame. Ed.* 3. 1776. II. 8. Deutsch mit einigen Zus. von Christ. Gottf. Schütz, Bremen, 1770. II. 8. *Oeuv.* Neufchatel, 1779. VIII. 4.

Die Psychologie, sagt Bonnet, hat so gut als die Physik (die er vorher bearbeitet hatte) zwei Haupttheile, einen historischen und einen systematischen; jener ist beschreibend, dieser erklärend. Die Kunst zu beobachten gehört eben so wohl für die Metaphysiker als die Physiker. — Analytisch nannte er seinen Versuch, weil er die Methode der Zergliederung für die beste erklärte. Uebrigens spricht er bescheidener von seiner Arbeit als selbst Helvetius. In der Psychologie könne es weniger Original-Schriftsteller geben, weil es schwerer sey sich selbst als die Aussenwelt zu studiren. Noch sey aber die Mechanik unsrer Vorstellungen wenig aufgeklärt. Er habe in seinem Buche viel Physik und wenig Metaphysik angebracht, da man immer auf den physikalischen Ursprung aller Erfahrung zurük kommen müsse und wir die Seele an sich sehr wenig kennen. Dies seine Bekenntnisse! Durch das ganze Werk ist übrigens die Condillac'sche Vorstellung von einer Statue, welche allmälich belebt wird, durchgeführt.

Die innern Züge seines Systems sind Folgende: Aus den Sinnen entspringen alle unsre Vorstellungen. Die Sensationen sind stets von dem Bewufstseyn begleitet, dafs unsre Seele es sey, welche empfindet. Troz des sinnlichen Ursprungs aber sind nicht alle unsre Vorstellungen blos sinnliche; vielmehr bereitet die Reflexion aus ihnen die abstracten Begriffe. Jeder bestimmten Sensation ent-

spricht eine bestimmte Bewegung der Nerven; jene aber macht nicht sowohl Wirkung als Folge von diesen aus. Unerklärbar bleibt jedoch immer die Wirkungsart, so wie die Natur der Geister ohne Körper. — „Das Spiel der Fibern des Gehirns“ kann als Modification der Seele selbst betrachtet werden; denn nur nach diesen Bewegungen haben wir Vorstellung. Für jeden Sinn aber gibt es besondre Fibern, so wie die Organe eines Jeden verschieden sind. Die Production der Ideen geschieht durch Erschütterung gewisser Fibern des Gehirns nach dem Eindrucke der Sinne; die Reproduction aber geschieht durch die willkührliche Bewegkraft der Seele, welche ohne Hülfe den Gegenstand reproducirt, d. i. durch die Einbildungskraft. Gedächtnifs und Einbildungskraft, die ihren Siz im Körper haben, erhalten ihre Beschaffenheit durch die der Fibern. Die Ideenverbindung erklärt sich aus der Erschütterung einer Anzahl dazu geeigneter Fibern.

Dies Alles stellt Bonnet als Hypothese auf und sagt: Von der menschlichen Seele wissen wir wenig, und dies nur aus der Wirkung durch den Körper. Es ist mehr der Mensch, den wir betrachten, als dessen Seele *). — Den Materialismus hielt er nicht für gefährlich, da es auch Bewunderung verdiene, wie die Materie denken könne; dennoch nahm er die Seele nicht als Modification der ausgedehnten Substanz an.

Der

*) Gegen Bonnets physiologische Hypothese von der Erschütterung der Gehirnfibern s. vorz. die Prüfung von Maafs: über die Einbildungskraft.

Der Charakter war ihm der Inbegrif oder das Resultat aller Fertigkeiten und schwerer zu ändern als Vorurtheile. Nach seiner Annahme determinirt sich die Seele selbst nach der Vorstellung der Motive. Der Wille wählt und die Freiheit ist das ausübende Vermögen des Willens. Der Verstand aber regiert den Willen.

Nach Bonnets Hypothese richtete sich dessen Vergleichung des Menschen und der Thiere. Diese haben ebenfalls untheilbare und immaterielle Seelen; sie steigen in ihrer Entwiklung auf und der Affe mufs so einst des Menschen Stelle einnehmen können. Dabei stellte er die Stufenordnung der Natur oft nur nach Fiction dar und behandelte den Menschen nur als Thier.

Robinet.

Robinet lieferte eine Naturphilosophie, in der er oft Paradoxieen verfolgte. Er gab am Beschlusse seines Werkes: *de la nature.* 1761—8. 5 Vol. eine Physik der Geister, d. i. eine Theorie der Thätigkeiten denkender Substanzen nach den Regeln der Optik und Akustik, als beständigen und unwandelbaren Principien. Der Widerspruch liegt schon im Titel, und ist nichts als eine rationale Psychologie im Wolf'schen Sinne, wenn auch nicht in solchem Umfange und Geiste. Er sagte, dafs seine Theorie sich sowohl mit dem Materialismus als Immaterialismus vereinigen liesse. Als Factum stellt er eine Präexistenz der Keime oder ursprünglichen Saamen dar, aus denen sich Körper und Geist entwickle, welches beides vorher in dem

Keime des Körpers existirte. Die Wirkung des Geistes auf den Körper ist, nach ihm, blos Reaction, und was der Geist thut, kann er nur vermittelst des Körpers. Die Neigungen wekten die äussern Gegenstände. Der Geist, der von jeher präexistirend mit dem Körper verbunden war, erzeugt sich bei dem ersten Punct der Entwiklung des Keimes, und vor der Befeuchtung ist er ohne Bewufstseyn, ohne Thatigkeit. Die Disposition des Geistes aber entspricht allemal der des Körpers und für jede Nuance der körperlichen Organisation hat die Intelligenz einen eignen Grad der Intensität. Diese verhältnifsmässige Entwiklung von Geist und Körper verfolgt Robinet scharfsinnig und umständlich, fügt auch eine gute psychologische Erörterung der Ursachen, warum wir aus unsern ersten Lebenswochen und Jahren keine Erinnerung behalten, bei. Zugleich findet man viel Speculation über den Embryonenzustand und die Vibration der Nerven als Grund der Sensationen.

In der ganzen Natur sah Robinet vollkommnen Einklang, auch des Uebels und des Guten, und daher auch eine vollkommne Gleichheit der Quantität des Schmerzes und Vergnügens. — Seine Theorie der Erzeugung aus ursprünglichen Keimen ist reich an scharfsinnigen Bemerkungen, die er meistens in Bezug auf Theodicee aufstellt. Zugleich behauptete er einen sechsten Sinn, welcher feiner und edler sey als alle Andre, aber doch mit den Nervenfaden des Gesichts und Gehörs näher in Verbindung stehen könne, — den moralischen Sinn. Die Impressionen desselben sollten aber

auch Zusammenhang mit den übrigen Sinnen haben, ob er gleich selbst innrer Sinn sey. Dadurch ward die Moralität auf blosse Empfindung gestüzt. So abentheuerlich nun auch Robinet die Idee von einer Entwiklung aller Naturwesen aus Keimen oft darstellte und übertrieb, so dogmatisch es nach seiner Hypothese war, dafs alle reife Producte nur Vergrösserung des Keimes enthielten, so lag doch in der Idee der Entwiklung ein Fortschritt. In dem erwachsenen Menschen, behauptete Robinet, kann nichts enthalten seyn, was nicht schon ursprünglich im Menschenkeime von Mutterleibe lag.

Die Natur eines Geistes zu kennen, läugnete er, so wie die Entscheidung über Materialität und Immaterialität. Daher rettete er sich zur Negation der Materie, um die Natur des Geistes zu bestimmen, insofern auch nicht Gradationen der Geister behauptet werden könnten. Man darf, sagte er, auch nicht behaupten, dafs das Denken ein so nothwendiges Merkmal des Immateriellen sey, als etwa die Ausdehnung für die Materie, denn nicht jedes nicht ausgedehnte Wesen denket. Das Denken ist nur eine Modification des menschlichen Geistes, ob dieser gleich nicht ohne Organe denkt. Robinet leugnete daher die Möglichkeit eines gänzlich reinen Gedankens.

Dennoch behauptete Robinet eine Stufenfolge der Naturwesen, und entwickelte vorzüglich scharfsinnig das Gesez der Stetigkeit. Den Unterschied der Naturreiche hob er auf und nahm blosse Modificationen der organisirten Materie an. Hier kam er auch auf die Natur der Organisa-

tion; doch behauptete er nur organisirte, keine rohe, Materie (gegen Bonnet). Thierheit oder Animalität dehnte er weit aus und gab sie auch den Pflanzen (Nahrung, Zeugung, Wachsthum).

Jean Jacques Rousseau.

Jean Jacques Rousseau (geb. 1712. in Genf grst. 1778.) gehörte zu den Menschenbeobachtern, die durch schwächliche Gesundheit, oft durch Kränklichkeit gestört wurden. Früh schon lernte er Plutarch und Tacitus schäzzen und studirte sie; leidenschaftlich liebte er Musik. Seine Armuth und Noth gab ihm Bitterkeit gegen Reiche, Mifstrauen gegen Menschen, ja flöfste ihm stolze Misanthropie nach seinem eignen Geständnisse ein. In seinem Charakter lag Gefühl, lebhafte und glühende aber düstre Phantasie, die meist ins Schwarze mahlte, neben weichen Herzen; daher sein phantastisches Selbstgefühl bis zur Eitelkeit; daher sein Eigensinn; daher er unglüklich und durch Unglük aufgeregt ward.

Zuerst erschien von ihm 1750. eine Preisschrift für die Akad. zu Dijon, wo der Scherz eines Freundes seinen Ehrgeiz zu dem Paradoxon trieb, die Gebrechen allein heraus zu heben, welche der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft erfahren müsse. — Von hier an blieb ihm eine gleiche Richtung eigen. — 1755. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes.* Was Rousseau selbst seyn wollte, liefs er hier den Menschen von Natur seyn, — frei, aber ungesellig. — 1761. erschien seine *Nouvelle Heloise.* Dieser Roman ward anfangs kaum bemerkt. Er enthält je-

doch einen reichen Schaz von Menschenkenntnifs und psychologischen Bemerkungen; nur ist das sittlich Schöne darin (nach Salat's treffendem Ausdrucke) mit einer Kruste von Sinnlichkeit umgeben. — 1762. *Emile* — (weshalb R. vom Parlament zu Paris vertrieben wurde). Hier sah R. in den Kindern nur Gutes — eine Unschuldswelt. Epoche machte das Werk für naturgemässere Behandlung. (Deutsch zuerst Berlin, 763. IV. Th. 8.). — Endlich erschienen *Confessions.* (1778. Auch *Geneve.* 1782. II. 12.) *Nouvelles Confessions* 1790. *)

Rousseau war nicht Menschenhasser, sondern bei seiner gefühlvollen Seele, im eingeschränktern Sinne, nur Geringschäzzer des geselligen Menschen und aus trüber Laune in Collision mit bürgerlicher Uebereinkunft, nicht aus Grundsäzzen.

Je mehr der genialische Rousseau aus Widersprüchen zusammengesezt war, desto mehr sind

*) Die vorzüglich kritische Ausgabe ist die Neufchateller von du Peyrou. Dieser hatte dieselbe veränderte Abschrift Rousseau's vor sich, welche Rousseau's Witwe, Therese Lavasseur dem Convent überreichte. Sie sind mit den merkwürdigen Namen und ihren (von S. 26—93. beigefügten) Charakteristiken in folg. Schrift erschienen: *Confessions de J. J. Rousseau. Noms qui ne sont indiqués que par des lettres initiales dans les editions inprimées. Paris*, 1796. 93 S. 8. *Seconde Partie ou Suite des Confessions.* 1790. *Ed. enrichie d'un nouveau recueil de ses lettres. III—VII. Tome.* Seine Bekenntnisse (schlecht übersezt). Tübingen, 1790. III. 8. vom Freyhrn v. Knigge. IV. Th. gr. 8. Berlin 1790. Neuere Ausgabe. Leipsic 1804—5. IV. T. 8.

Rousseau's Bekenntnisse eine beredte Darstellung menschlicher Grösse und Kleinheit zugleich. Er hat hier eine in mehrfacher Hinsicht schwierige Aufgabe gelöfst. Er unternahm es (was Tausenden nicht gelingen wird und Mehrern nach ihm wirklich nicht gelang), mit seltener Offenheit und der genauesten Ausführlichkeit alle Einfälle seiner unregelmässigen Einbildungskraft, eine Menge flüchtiger Gedanken seiner unbeständigen Einbildungskraft der Welt vorzulegen, seine Gefühle bis ins gröfste Detail auszumahlen. Nur ihm konnte ein solches Unternehmen gelingen. Man erhielt hier mehrere neue Aufschlüsse über die geheimen und verborgenen, aber dennoch wahren Triebfedern menschlicher Handlungen, über die unzähligen Kunstgriffe der Eitelkeit und die Schlupfwinkel und Sophismen, in denen das menschliche Herz sich zu verbergen sucht. Rousseau legte das, was schon in tausend Menschenherzen lag, hier zuerst nicht blos mit Nachdruk des Vortrags dar, sondern noch in einer von so feuriger Phantasie gedichteten Einkleidung. Daher haben alle seine Werke einen so grofsen und geheimen Einfluſs auf seine Leser, troz dem, dafs seine Art, die Welt anzusehen, von dem Meisten abweichend ist. Immer spricht er von und aus sich, und sein System ging aus seinem Herzen hervor. Neben den einzelnen treffenden und consequenten Raisonnements finden wir in den ersten Principien die widersprechendsten Grundsäzze. Er konnte den ursprünglichen Zustand des Menschen, als einen thierischen darstellen, und doch waren sittliche Gefühle in ihm rege. Er empfahl den Naturzustand und doch wollte er einen Staat errichtet haben, in dem ausschliefslich die Vernunft herrsche.

Für ihn lag das höchste Gut und das Leben in sich selbst, d. h. freilich gröfstentheils in dieser Gefühlsnatur, ein unthätiger Genufs der Gefühle, freies Spiel der Einbildungskraft. Daher ist auch seine Darstellung eigner Gefühle die Schönste. Allein ihr darf man auch nicht volles Zutrauen schenken, da Rousseau von sich selbst sagt, dafs er nie offen geredet habe. Er brütete nicht blos als Phantast, sondern auch als Sophist und konnte aus geheimem Stolz und Verdrusse gegen Schwächen Andrer heftig werden und sie ins Dunkel stellen.

Als Darstellung seines Charakters in den kleinsten Zügen bleiben seine Bekenntnisse merkwürdig, und es läfst sich dieser auch leicht aus Allem, auch dem Widersprechenden, herausfinden. Dieser aber bleibt stets merkwürdig, ein mannichfaltiges Gemisch von Losgebundenheit und Beschränktheit. Man hat dabei zu unterscheiden, dafs Vieles in ihm nothwendig erfolgte und von ihm absichtlich genährt wurde, was bei Andern nur zufällig erscheint. Ueberdies bleibt es ein Fehler seiner Selbstbeobachtung, dafs er die höhern Zwecke des Handelns und seine moralische Natur minder beachtete. Ihm selbst fehlten feste sittliche Grundsäzze. Immer kämpfte Rousseau gegen die Denkart, welche die gemeine heifst und mufste dadurch einseitig werden.

Er mufste den wirklichen Menschen falsch beurtheilen, weil er früh ihre Mishandlung und Kälte erfuhr und sie nur von einer Seite und nur aus einem trautern Gefühl, auch nur von der Stu-

be aus beurtheilte. Eben so schief mufste er auch oft sich selbst, zuweilen sogar schlechter beurtheilen. In den geheimen Beweggründen seiner Handlungen konnte grade Er als Verstimmter und als Egoist am wenigsten eindringen; daher auch eine Darstellung und Entwiklung des wahren Rousseau und eine Zurükführung seiner schlechten unbestimmten Urtheile auf reinere und bestimmtere noch eine psychologische Aufgabe bleibt.

Die Franzosen scheinen mehr Beobachter der Details und minder Metaphysiker als die Britten, mehr allgemeine und oft glükliche Räsonneurs, als tiefsinnige Ergründer, mehr Beobachter des Concreten als Selbstbeobachter. Ihre praktischen Winke sind weder zuverlässig noch energisch genug. Ueberhaupt aber bleiben unter ihnen mehr Menschlichkeiten in Ständen, in die sie die Menschheit getheilt glauben, der Gegenstand der Reflexion und zwar bald in der Form von aphoristischen Maximen, bald von Satyren, bald von lebendigen, oft übertriebenen Schilderungen. Man findet den ganzen Franzosen und das Element, in dem er lebt, wenn man bemerkt, wie Condillac's *Sensibilité* bis zu *Tracy* herabherrscht. Sie leben im leibhaftigsten und seichtesten Materialismus. Wie ganz anders hätte die französische Psychologie bei ihrer einnehmenden Darstellung den Europäern imponiren können, wenn sie, statt der Metaphysik von Des Cartes und Condillac, die Beobachtungen von Menschenkennern, wie einen Rochefoucault, mit den Naturanalogieen eines Buffon näher verbunden hätte!

Deutsche.

Um die Mitte des 18. Jahrh. wurden die Deutschen immer vertrauter mit der schönen und philosophischen Literatur der Franzosen und Britten. Dies stürzte die Wolfische Schulmethode. Die unter den Deutschen lebenden Franzosen und ihre Freunde, Friedrich der Grosse an der Spizze, thaten das Uebrige *). Die Darstellung in psychologischen Schriften der Deutschen wurde freier, während die schöne Literatur in Deutschland mehr Freunde gewann. Namentlich lernten die Deutschen die schönen Werke der Britten weit später als die der Franzosen, Italiener und selbst Spanier kennen. Das erste Stük von Shakespear erschien deutsch erst 1741. (Der Jul. Cäsar vom Minister von Bork), dann erst 1758. und 1764. wieder, in welchem lezten Jahre Wieland erst den Plan zu einer Uebersezzung der ganzen Werke machte. Und auch dies hatte eignen Einflufs.

Grade jezt fing man an, ein stärkeres Interesse an der Psychologie zu zeigen, ohne welches vorher-

---

*) Vieles wirkte dieser Philosoph auf dem Throne, der jedoch die Menschen nur in der Wirklichkeit, und sie dadurch nur als unvollkommne Geschöpfe ansah. Sein Begrif von dem Menschen war kein hoher; denn er konnte sagen: „Könnte man auch die Menschen aus so vielen Irrthümern ziehen, so ist es erst noch die Frage, ob sie dann auch wirklich der Mühe, sie aufzuklären, werth sind.“ „Der Mensch scheint mir mehr empfänglich, seiner Einbildungskraft als dem kalten Verstande zu glauben. Das System des Wunderbaren verführt, und der Mensch ist mehr sinnlich als vernünftig.“ (Briefe von d'Alembert. 1770).

gegangenes Interesse auch Kant schwerlich an eine Kritik des Menschengeistes gekommen wäre. Der Grund dieses Interesse, welches von nun an langehin die Erfahrungsseelenlehre sogar zum Modestudium erhob, lag 1) in der Ermüdung von metaphysischen Spizfindigkeiten ohne Zweck, wie in der dunkeln Hofnung, auf dem Wege der sichern Erfahrung über den Menschen vielleicht zu einer zuverlässigern und fruchtbarern Metaphysik zu kommen, wie denn auch wirklich mittelbar manche psychologische Untersuchungen der Metaphysik nüzlich wurden; 2) in der Nothwendigkeit, gegen die Zweifler an bisher geachteten Wahrheiten, bei der Freiheit des Denkens auf die Bedürfnisse und Fähigkeiten der menschlichen Natur zurükzukommen; 3) in der Empfehlung der Lockischen Philosophie; 4) in der mannichfaltigern, gefälligern Darstellung, welche grade psychologische Untersuchungen zuliessen, da sich eben jezt mehrere Deutsche für schöne Literatur interessirten; 5) in der Beschaffenheit der damaligen deutschen Aesthetik; 6) in den jezt sich häufenden Zeitschriften und vermischten Beiträgen, in denen man nun viele Scenen aus dem Menschenleben aufstellte, wie aus Reisebeschreibungen. Nur drohte die eingerissene Populärphilosophie auch der Gründlichkeit der Psychologie.

Die Lehrbücher der Psychologie folgten jezt noch den ältern, ehe sich der Einflufs einer spätern Periode, nach der Erscheinung der kritischen Philosophie bewährte.

Von Rousseau's Geist genährt, erschien ein philosophischer Empiriker in dem Arzte Jo. Ge. v. Zimmermann (geb. 1728. in der Schweiz, gest. 1795.). Schon 1756. schrieb er sein 1784. zulezt herausgegebenes Buch über die Einsamkeit voll heller Blicke; 1763. sein Original-Werk: von der Erfahrung. Schon da unterschied er sie von blinder Uebung oder Routine. „Es ist eine Wahrheit, sagt er, die in unsern Zeiten alle wahre Philosophen predigen, dafs unter allen menschlichen Wissenschaften die nüzlichste und noch zur Zeit die unvollkommenste die Kenntnifs des Menschen ist.“ Die wahre Erfahrung liefs er schon viel voraussezzen in dem Seher. — Zugleich zeichnete sich dieser Arzt durch interessante Darstellung aus.

Is. Iselin (gest. 1782.) schrieb seine philosophischen und patriotischen Träume. (Zürch 1759.) Lord Home hatte geäussert: „dafs auf die Einführung von Gesezzen und Gewohnheiten weit mehr als alle von Montesquieu angeführten Ursachen die menschliche Natur Einflufs gehabt habe.“ Dies veranlafste Iselin zu s. Versuch über die Geschichte der Menschheit. Frkf. 1764. N. Aufl. 1767. 1774. 1784. II. 8. In diesem handelt sogleich das erste Buch ab eine psychologische Betrachtung des Menschen, welche schon Iselin selbst metaphysich [also ungern] nannte. Doch war ihm das Aufsteigen von dem Kinde an durch die übrigen Lebensalter sehr gegenwärtig.

Zu den Begründern der Seelenlehre trat Hieron. David Gaub, (geb. 1705. in Heidelberg, gest. 1780.) Borrhave's Schüler in Leiden. *Oratt. II. de*

regimine mentis, quod medicorum est prior et alter. Lugd. B. 1763. 4. *Argentor.* 1776. 8.

Moses Mendelssohn (geb. 1729. in Dessau, gest. 1785.) liefs 1755. Briefe über die Empfindungen erscheinen. Dies sein erstes Werk war wenigstens eine ruhige Untersuchung der Gefühle in Beziehung auf Aesthetik. Der Charakter der Nüchternheit und des Tiefsinns sprach sich darin aus, wie er auch von scharfsinniger Analyse zeugt? Er fand zuerst das rechte Gesez für die gemischten Gefühle auf. In seinem Phädon, (1775.) behauptete er die Einfachheit der Seele. Die Annahme von der Beharrlichkeit der Seele grif Kant (Kritik d. r. Vern. S. 413.) an. Mendelssohn bestimmte auch zuerst den Begrif der Seelenmalerei. Auf Seelenkrankheiten rieth er die Eintheilung der Arzneikunde anzuwenden.

Lessing, welchen Mendelssohns Geschmak gebildet und mit ihm den Platon gelesen hatte, war der Erste, welcher in Jacobi eine Vorliebe für Spinoza erwekte. „Ἓν καὶ πᾶν, ich weifs nichts anders," waren Lessings Worte, die ihm Mendelssohn am wenigsten zugetraut hatte. Dadurch aber geschah der erste Anstofs einer spät erst bestimmter hervorgetretner Richtung auf Naturphilosophie. Was Mendelssohn suchen mufste, und dennoch kaum fand, das erreichte Lessing durch kühne Blicke. Dennoch schrieb (schon 1757. Aug.) Mendelssohn an Lessing (S. 203. der Briefe): Ueberhaupt finde ich in Spinozens Theorie von den Affecten so viel Gründliches, dafs ich mich verwundere, wie die neuern Weltweisen über diese Materie so haben hinwegeilen können. Kaum haben Wolf, Reusch und Baumgarten mehr davon als die blosse Worterklärung." Auch 1763. correspondirte Lessing über Spinoza mit Mendelssohn (Th. 28. S. 299.), und dieser behauptete, dafs Spinoza bereits die wesentlichen Säzze von Leibnizzens Harmonie aufgestellt hat. So kannte also und billigte auch Mendelssohn die Lehre Spinoza's. Der seit 1755. zwischen beiden Gelehrten geführte Briefwechsel ist voll von interessanten psychologischen Bemerkungen. Lessing hatte mehr Dichter gelesen und beurtheilt, Mendelssohn mehr Philosophen studiert; jener besafs mehr Geschmak, dieser mehr Untersuchungsgeist. Lessing fand die Perfectibilität, als die Beschaffenheit eines Dinges, vollkommner werden zu können, in allen Dingen. Er stellte über die Natur des Mitleids, der Verwunderung und einzelner Leidenschaften feine Analysen dar. Merkwürdig ward auch seine Ansicht von der Erziehung des Menschengeschlechts.

In *Godofr. Ploucquet D. philos. de studio psychologico rite ac feliciter instituendo. Tubing.* 1758. 4. lieferte Pl. und J. Ferd. Seiz fromme, aber dürftige Bemerkungen über die Nothwendigkeit der Selbsterkenntnifs von der fremden Menschenkenntnifs. Gut ist die aufgestellte Thesis: Psychologie sey kein Theil der Metaphysik.

Herm. Sam. Reimarus (geb. 1694. gest. 1765.) ein gründlicher Denker, schrieb 1762: Betrachtungen über die Kunsttriebe der Thiere. Er machte hier vorzüglich auf ihre praktischen Vermögen und auf die ihnen fehlende Freiheit aufmerksam.

Vorstellungsvermögen, Gedächtnifs und Phantasie gestand er ihnen zu.

Jo. Ge. Sulzer, der Freund Mendelssohns (gest. 1779.) der vielumfassende Kenntnisse mit philosophischem Geiste verband, ward durch seine Theorie des Gefühls merkwürdig. 1762. erschien (zuerst in den *Mémoires de l'Ac. Berl.*) seine Theorie der angenehmen Empfindungen; er leitete sie aus dem Grundtriebe der Seele, Ideen hervorzubringen (Vorstellungs-Trieb) ab. Schon da war ihm die Einfacheit der Seele wenigstens gleichgültig. 1771. begann seine Theorie der schönen Künste, und 1773. (Neue Aufl. 1782.) erschienen seine vermischten philos. Schriften. Dort betrachtet er unter Andern die Unsterblichkeit der Seele als Gegenstand der Physik; dort zeigt er den Einfluss der Sprache auf Entwiklung der Vernunft. Ihm verdankt man Aufklärung der Natur der dunkeln Vorstellungen, welche nur empfunden, nicht gedacht würden; so wie Mehreres über einige Eigenschaften der Seele, insofern sie mit den Eigenschaften der Materie Aehnlichkeit haben.

Nennenswerth ist es, dafs Riedel schon 1769. in seiner philos. Biblioth. (zu Feders Logik St. 3. S. 127.) schrieb: Ein grosser Theil der Psychologie gehört zur Moral, die Kenntnifs des körperlichen Menschen sollte von der Kenntnifs des Menschen, wiefern er Geist ist, nicht getrennt werden, wegen des gegenseitigen Einflusses des sichtbaren Ichs auf das Unsichtbare.

Schütz empfahl in seiner Abhandlung über die verschiedenen Methoden der Psychologie (vor der

Uebers. des Bonnetschen Werkes) die Beobachtungskunst und die empirische Methode vor der analytischen, und besonders vor der synthetischen.

Christian Garve geb. 1742. gest. 1798. arbeitete frühzeitig schon für Psychologie, in einzelnen Abhandlungen: Versuch über die Prüfung der Fähigkeiten 1767. Preisschrift über die Neigungen 1768. und in Uebersezzungen mehrerer englischen Werke von Ferguson, Smith u. a.

Ware Garve mehr ein systematischer Psycholog als Philosoph für die Welt gewesen: so dürfte es wohl die Frage seyn, ob sein Verdienst so eigenthumlich und selbst so hervorstechend gewesen wäre, als es nun wurde. Er war kein Philosoph für die reine Wissenschaft. Läfst man aber seine ganze Philosophie nichts als immer Psychologie seyn: so fände doch auch dies nur in einem uneigentlichen Sinne statt. Man kann zugeben, dafs Garve selbst in der Moral Psycholog, auch dieser mehr als Moralist war; allein dennoch lafst sich nicht sagen, dafs ihn die Seelenlehre, blos als solche, als ein abgerundetes System angezogen hätte; er hat nicht einmal ihre Idee, geschweige ihre Gränzen, bestimmt. Kurz, Garve war nicht einmal Psycholog im vollsten Sinne des Worts, wenn gleich sein Verfahren überall psychologisch war; er war wenigstens mehr innerer Naturbeschreiber als innerer Naturlehrer, mehr Beobachter als Psycholog, Psycholog aber fast nur als strenganhaltender Zergliederer und Erklärer des Beobachteten. Durch diese nähere Bestimmung des ihm gewöhnlich beigelegten intellectuellen Charakters, wird am wenigsten sein Verdienst, nur sein wahrer Bezirk

und der eigentliche Wirkungskreis seines Geistes beschränkt. Vielmehr würde das Ausgezeichnete und die Eigenthümlichkeit seines unbestrittenen Verdienstes ohne jene, sogleich näher zu entwickelnde, Richtung seines Geistes, schwerlich den Grad von Vollendung und zugleich des bleibenden Werthes erhalten haben. Dazu trug jedoch nicht blos die Art bei, wie er, ohne um eine künstliche und schulmässige Form der Seelenlehre, geschweige um metaphysische Speculationen für dieselbe, bekümmert zu seyn, Psycholog, sondern noch mehr, wie er Beobachter war. Garve war wenigstens eben so feiner Beobachter menschlicher Verhältnisse als ein sorgfältiger Selbstbeobachter; und schon in diesem Umstande liegt ein Theil der Auflösung der Frage, welche C. G. Schelle in einem zweiten, nicht erschienenen, Theile seiner Briefe über Garve's Schriften und Philosophie (1. Th. 1800.) beantworten wollte, der Frage: „von welcher Art ist Garve's Beobachtungsgeist, und warum erscheint er weniger originell, als er in der That ist?“ Man findet in Garve Originalität, und zwar eben darum, weil er, frei von den Fesseln eines Schulsystems, die Welt, vorzüglich aber sich selbst, beobachtete, und sonach aus der ersten und reinsten Quelle schöpfte. Die innere tiefe Wahrheit seiner, überdem ohne Prunk und Lärm vorgetragenen, Beobachtungen durch seine deutliche Auseinandersezzung noch näher veranschaulicht, macht, dafs man sie für gemein und bekannt, und minder originell hält. Das Eigenthümliche seines Beobachtungsgeistes liegt aber darin, dafs dieser bis in das kleinste Detail mit Ruhe und Anhalten eindrang, zugleich

zugleich aber praktisch war, und an die vielseitigsten Verhältnisse sich anschmiegte. So mufste auch Garve ein Philosoph für die Welt werden; denn der ganze Gang seiner Reflexion und die Wirkungsart seiner Anlagen führten ihn darauf von selbst hin. Sein von ihm selbst offen eingestandenes Streben nach gesellschaftlichem und gebildetem Umgang, und nach Bekanntschaft mit der grossen Welt, in der seine Wifsbegierde eine Schule der Menschenkenntnifs fand, leitete ihn zu Beobachtung ganzer Stände, so wie einzelner Menschen. Jenes beweist seine Charakteristik der Bauern, dieses seine Charakteristik Gellerts und Zollikofers, Friedrichs des Grossen, von Klöber's und von Paczensky's. Wie wichtig ihm aber Selbstbeobachtung war, dies beweisen nicht blos mehrere Stellen in seinen Schriften, aus denen ein lang fortgesezte Aufmerksamkeit auf sich, ja eine Belauschung seiner selbst hervorleuchtet; sondern auch sein Rath, den er dem jungen Ditmar in dieser Hinsicht gab, und das ihm empfohlene Selbstgespräch in einem Tagebuche; noch mehr aber sein eigenes frühes Geständnifs in seinen Briefen an eine Freundin, welches zugleich die Gegenstände seiner Wahrnehmung näher bezeichnet. „Ich grübele, sagt er dort S. 184., vielleicht gar zu gern über meine eigene Empfindungen, und oft verliert sich mir der Gegenstand aus dem Gesichte, indem ich seine Wirkungen aufsuchen will.“ Garve war glüklicher in Zergliederung moralischer Gefühle als sinnlicher Eindrücke, z. B. einer Gebirgsnatur. Die Ruhe, mit welcher er einen Gegenstand von den mannichfaltigsten Seiten betrachten konnte, erleichterte das Geschäft seines Scharfsinnes, die

Seelenveränderungen zu analysiren und ihre Ursachen zu erforschen. Charakteristisch ist hier wieder der Blik in sein Inneres (a. a. O. S. 53.): „Es ist eines von meinen Steckenpferden, über Alles, was in mir und — um mich vorgeht, zu philosophiren, jede Begebenheit, wenn sie auch die natürlichste und gewöhnlichste von der Welt ist, zu erklären, und aus Gründen zu zeigen, wie sie möglich geworden ist.“ Da der Mensch ihn zunächst mehr in der wirklichen Welt anzog: so erklärte er oft zu viel aus den Einflüssen zufälliger Verhältnisse und äusserer Dinge, und zu wenig aus seinem Wesen selbst. Uebrigens schlug er in seinen Zergliederungen meist den historischen Weg ein, und fragte überall, wie schon Fülleborn treffend bemerkte: wie sind, analogisch zu schliessen, diese Empfindungen, jene Begriffe in dem Menschen entstanden? Wie haben sie sich zuerst geäussert? Was ist nach und nach hinzugetreten? Bei der Beantwortung bot er nun gemeiniglich zugleich seine ausgebreiteten Sachkenntnisse auf, so wie die Gelehrsamkeit, die er besafs, seinem psychologischen Sinn eher Vorschub leistete, als Eintrag that. In der Moral dem stoischen Princip der Naturgemäfsheit im Handeln hold, war ihm die Tugend die menschliche Natur selbst in ihren freien Handlungen, und der Mensch von Natur zur Tugend geneigt (s. Ditmar's Erinnerungen an Garve S. 139.). Seine Vermischung der Psychologie mit der Moral hatte also den Vortheil, dafs er, wo nicht hoch, doch sehr mild und schonend von den Menschen dachte, die er lieber für zu gut als zu schlecht nahm; nur die guten und talentvollen Menschen waren ihm die

Repräsentanten der Menschheit, wie er selbst sagte. Wäre Garve nicht schon durch seine erschöpfende Zergliederung der Seelenveränderungen, die doch überall mit praktischen Winken und gemeinnüzzigen Rathschlägen gewürzt war, einer ausgezeichneten Erwähnung werth: so würde man ihn als ein unerreichtes Muster seiner Art in der Kunst der Ausführung seiner philosophischen Ideen, in der Deutlichkeit der Auseinandersezzung, in der natürlichsten und fafslichsten, im Ganzen nichts weniger als troknen oder unberedten, Darstellung aufstellen dürfen. Sowohl seine frühern einzelnen Abhandlungen, als auch seine vermischten Aufsäzze (1796 und 1801. II Bde. 8.), noch mehr seine Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem geselligen Leben (1792—1800. IV Bde. 8.) enthalten einen Schaz psychologischer Bemerkungen, deren weitere Verfolgung und Prüfung sehr nüzlich werden kann.

J. A. Unzer's Erste Gründe einer Physiologie der eigentlich thierischen Körper, 1771. waren nennenswerthe Beiträge zur Psychologie.

Christoph Meiners behandelte die Philosophie nur psychologisch. In seiner Revision der Philosophie (1772.) erklärte er Vernunftlehre und Psychologie für identisch, und drängte diese in jene zurük. Erlieferte dann: einen kurzen Abrifs der Psychologie (1773.) und dann einen: Grundrifs der Seelenlehre (1786.), in denen er eine Sammlung von Meinungen und Machtsprüchen über einige psychologische Gegenstände lieferte. Auch hier tadelte er die Trennung der Logik von der Psychologie. Die so-

genannte Thelematologie oder die Lehre von den Trieben, Neigungen und Leidenschaften wollte er der praktischen Philosophie vorbehalten wissen. Er zeigte sich in der Vorrede als Gegner Kants und wiederholte seinen Streit gegen denselben auf gleiche Art noch später in der Vorrede zu seiner allgemeinen kritischen Geschichte der Ethik oder Lebenswis-enschaft (1801. Th. 1.). Hier näherte er die Seelenlehre der Moral, d. i. der seinigen. Was an ihm schäzbar bleibt, sind die historischen Bemerkungen über ältere Meinungen.

Schon 1774. urtheilte die Biblioth. für Philos. und Lit. Bd. 1. St. 2.; Niemand würde leugnen, dafs Logik Psychologie voraussezze, und in jener manches Psychologische vorausgeschikt werden müsse; nur folge nicht daraus, Psychologie und Logik sey in Eins zu werfen, und in der Psychologie von Definitionen zu handeln. Sonst könnte man auch die Moral zur Psychologie rechnen.

Wie Meiners, so glaubte auch Ernst Platner, in seiner Anthropologie für Aerzte und Weltweise 1. Th. Leipz. 1772., dafs die Logik nichts sey als Psychologie. Er wollte weder eine Logik noch eine Psychologie liefern (obgleich das Meiste psychologisch ist), sondern nur Anthropologie. Hier theilt er die Erkenntnifs des Menschen in drei Wissenschaften: 1) Vom Inbegriffe von Geschäften des Körpers; Anatomie und Physiologie. 2) Von den Kräften und Eigenschaften der Seele, ohne allezeit die Mitwirkung des Körpers in Betracht zu ziehen; Psychologie oder Logik, Aesthetik und ein grosser Theil der Moralphilosophie. 3) Betrachtung des Kör-

pers und der Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen; Anthropologie. — Der Plan war einigermassen ein Andrer als der gewöhnliche, z. B. die Abhandlung vom Genie am Ende (einer Anthropologie!). — Ein zweiter Theil folgte nicht, und man konnte von der neuen Anthropologie eine neue und nach eignem Geständnisse längst vorbereitete Schrift erwarten. Es erschien: Neue Anthropologie für Aerzte und Nichtärzte mit besondrer Rüksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Aesthetik, 1. Bd. Leipz. 1790. gr. 8. Man kann sie zwar als ein von der älteren völlig unabhängiges Werk betrachten; doch darf man sie durch Jene wohl vorbereitet nennen. Auch in der neuern sollten wenigstens die bekannten physiologischen und psychologischen Lehren möglichst vermieden werden. Obgleich auch ihre Vollendung durch einen zweiten Band im vorigen Jahrhunderte, und auch noch später, vergeblich erwartet wurde, so enthält sie doch einen Reichthum an schäzbaren, und was ihren vorzüglichen Werth ausmacht, an eigenen Beobachtungen; eine grosse Anzahl neuer Vorstellungsarten, Erklärungen, Classificationen oder näherer Modificationen älterer Bestimmungen, wie man dies namentlich in der Theorie des Empfindungs- und des Bestrebungsvermögens antrift; den ersten, mehr umfassenden Entwurf einer vollständigen Anthropologie, ob er sie gleich nur als Untersuchung des Verhältnisses der menschlichen Seele und des menschlichen Körpers zu einander betrachtete; scharfsinnige Unterscheidungen der Arten, wie der verschiedenen Wirkungen der Gemüthsbewegungen; ein Gepräge des Selbst-

denkens, des Zweifelns über manche angenommene Meinungen, wie eines philosophischen Geistes, den man wenigstens mit dem Arzte nicht immer vereinigt findet. Auch Platners Stahlianismus konnte den rein psychologischen Erklärungen um so günstiger werden, je mehr er ihn schon zu lautern suchte. Allein, wie er sich bereits selbst in der neuen Ausgabe seiner philosophischen Aphorismen (Th. I. 1795.) wegen der noch in der neuen Anthropologie vorkommenden Unbestimmtheiten in der Festsezzung der, besonders schwierigen Begriffe einigermassen entschuldigte: so urtheilte man schon bald nach der Erscheinung dieser Schrift, dafs die Menge von Hypothesen, welche in dieser Menschenlehre, und zum Theil als ausgemachte Wahrheiten, vorgetragen werden, ein sehr bedächtiges und prüfendes Studium derselben fordern würden. Wirklich ermangelt das Ganze eines zum Grunde liegenden festbestimmten, und dann überall festgehaltenen Begrifs, einer sorgfältigen und scharfen Gränzbezeichnung des wahren Umfangs und Gebiets dieser Wissenschaft, eines strenger systematischen Entwurfs und eines leicht übersehbaren Planes. Schon der Titel sagte sehr verschiedenartige Zwecke aus, die, wenn sie alle in einer und derselben Schrift gleichmässig verfolgt werden sollten, wo nicht zu einer Verwirrung der Hauptgegenstände, doch zu einer Einmischung fremdartiger Materien verleiten konnten. Der psychologische Naturforscher wird bei seinen Erklärungen der Seelenerscheinungen von dem hier angenommenen Einflusse der Bewegung eines dunkeln Nervengeistes keine Anwendung zu machen wissen, dessen unempfindbares Princip

überdies zu dogmatisch als existirend angenommen wird. Als eine noch unerwiesenere Behauptung, die er (§. 208.) sogar nicht einmal Hypothese, sondern eine eben so erweisliche als begreifliche Wahrheit nannte, wurde die Meinung desselben anerkannt, dafs in der menschlichen Natur ein zweifaches Seelenorgan, ein geistiges und thierisches sey, oder dafs es zweierlei Arten des Nervengeistes gebe. Und eben diese Meinung, die hier in der Gestalt eines Machtspruchs erschien, war eine der Hauptideen, von welcher auch wirklich mehrere andere Säzze, so wie die ganze Temperamententheorie abhingen. Einige nähere und sorgfältigere Bestimmungen des Verhältnisses der Seele zum Körper, auch eines mehr modificirten Seelenorgans legte Platner in seiner Schrift: *Quaestionum Physiologicarum Libri duo, Lips.* 1794. 8., nieder, wie er auch in einigen Programmen mehrere anthropologische Gegenstände erläuterte, so in dem, in eben dem Jahre 1794. erschienenen: *Pr. an ridiculum sit, animi sedem inquirere.* In jener Schrift handelte er in dem allgemeinen Theile der Physiologie von den Theilen der menschlichen Natur und von der Seele und ihren Vermögen insbesondere, wo er sich gröfstentheils, wenn auch mit einigen Einschränkungen für Stahl's Meinung, in Hinsicht auf den Antheil der Seele an den Verrichtungen des belebten Körpers, erklärte. Dort baute er auf den Hauptsaz: dafs die Seele Perceptionen mit und ohne Bewufstseyn habe, und dafs die von den Perceptionen herrührende Veränderung, Behaglichkeit und Unbehaglichkeit, Zuneigung und Abneigung bald mit, bald ohne, Bewufstseyn statt fänden.

Jo. Pet. Miller's Anleitung zur weisen Führung des evangel. Lehramts (1774. 8.), empfahl aufmerksames Studium des Menschen und insbesondere ihres allgemeinen Zustandes, so wie der besondern Situationen gewisser Stände. Es wird dort an den Erfahrungssaz erinnert, dafs jede Nation, ja jeder Mensch seine eigne Welt habe, nach welcher sich die Begriffe, Neigungen, Gewohnheiten richten. Er räth die Vorträge dem psychologischen Erfahrungssazze gemäfs einzurichten, „dafs sich jede Vorstellung, welche mit einer Empfindung oder einer lebhaften Phantasie verbunden sey, in die Seele gebracht, dem Gemüthe desto tiefer eindrücke." Das Herz könne nur durch den Verstand gelenkt werden. S. 125. „Ein Lehrer, sagt er, kann eher Stücke der eigentlichen Gelehrsamkeit entbehren, als grade diejenige Wissenschaft, wozu man freilich bisher in den Schulen der Philosophen und Theologen so wenig angeführt worden ist, ich meine, die verschiednen Kräfte der menschlichen Seele und besonders Alles, was sich auf die Freiheit des Menschen bezieht, das Eigne jedes Individuums. Grade diese Menschenkenntnifs hindert es, dafs wir unsre Gelehrsamkeit so wenig gemeinnüzzig machen, oder den Schaz von Maximen auf einzelne Zuhörer und Umstände appliciren können. Auf die Frage: (S. 127. f.) Wie soll man sich eine solche Kenntnifs erwerben? antwortet er: Der Anfänger in der moralischen Semiotik mache sich früh ein Tagebuch für Beobachtung. Der Prediger kann die Menschenkenntnifs des Hofmanns, ja die tiefe Seelenkunde entbehren, die eigentlich die Lehrer der Philosophen besizzen sollten: Er weifs genug, wenn er nur die moralische Seite der menschlichen Seelenkräfte, Gefühle, Vorurtheile, die gemeinsten Triebfedern, besonders in der Wirkung auf Religion, kennt.

1774. Just. Christian Hennings (Prof. der Moral in Frankfurt) Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere, pragmatisch entworfen. Halle, 8. Diese Geschichte enthält eigentlich eine Aufzählung der speculativen Sazze und Meinungen, so wie eine Registratur der Beweise der einzelnen Gelehrten für die Einfachheit und Unsterblichkeit der Seele. Dennoch sagt er in der Vorrede selbst: Alles, was wir von der Seele mit Gewifsheit wissen, könne in wenigen Blättern ausgedrükt werden. Die Seelenlehre ist die rechte Residenz der Hypothesen. Zugleich wollte er die Immaterialität fester machen. Das Ganze liefert eine Compilation in pedantischem Vortrage. In dem Schema zu einer Seelenlehre (in der Vorrede) ist Vernunft als ein Theil des Verstandes aufgestellt. — Uebrigens findet man hier eine Menge von sehr speciellen Literarnotizen.

1774. Anmerkungen und Zweifel über die gewöhnlichen Lehrsäzze vom Wesen der menschlichen und der thierischen Seele. Riga, 8. Der Zwek dieser fliessend geschriebenen Schrift ist Vertheidigung der Unsterblichkeit. Der Verf. nahm eine Kette der Wesen und Stufenfolge nach Bonnet an, und behauptete sogar die Seelen der Thiere als in ihrer Art vernünftig. Gegen Unbegreiflichkeiten eifert er daher kurz und

gut materialistisch. Die Immaterialität greift er nach dem Grunde der allgemeinen Stufenleiter und Verkettung der Wesen an. Wider dies Buch schrieb Gotthelf Fr. Oesfeld: die Lehren von der Immaterialität, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele. Chemniz, 1777. 8.

J. Casp. Lavater, der ächter Seelensorger war und durch Neigung für eigenthümliche Studien gewonnen ward, lieferte Beiträge zur Physiognomik, (1775) überliefs sie aber meistens noch der Leitung eines wandelbaren Gefühls; daher auch die vermischten Regeln zur Selbst- und Menschenkenntnifs (Zürich, 1787. 12.) unbedeutend waren. Er unterschied die Physiognomik, als Kenntnifs und Deutung der Zeichen des ruhigen und habituellen Gemüthszustandes von der Pathognomik oder von der Kenntnifs und Deutung der Zeichen der Affecten und Leidenschaften, — des bewegten Charakters. Er trennt ferner die natürliche Physiognomik, die die Menschen blos nach dem Gefühle und ersten Eindrucke beurtheilt, von der wissenschaftlichen, welche die charakteristischen Züge giebt und ordnet, und von der philosophischen, welche die innern Gründe der äussern Wirkungen erforscht. Man Vgl. Lavater als physiognomischer Naturforscher von C. H. v. Haller in d. n. deutsch. Merkur 1801. Jun.

Für 1776. hatte die Kön. Akademie der Wissenschaften zu Berlin eine Preisfrage über die ursprünglichen Bedingungen allgemeiner Gesezze und gegenseitiger Verhältnisse der Erkenntnifskraft, (welche mit einem Gegenstande beschäftigt ist, den sie ausser sich sezt) und der

Empfindungskraft (bei der die Seele ihren Zustand zu ändern oder zu fixiren sucht), aufgegeben, Den Preis erhielt J. Aug. Eberhard. Daher erschien dessen allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens 1776. N. Aufl. 1786. Im Ganzen findet man hier Leibnizzens und Wolfs Grundsäzze. Es behauptete Eberhard eine einzige Grundkraft, welche denkt und empfindet, die Vorstellungskraft. Diese Einheit gab dann den Grund für die Einfachheit der Grundkraft. Als empfindend verhalte sich die Seele leidend, im Denken thätig; dort zeige sich in der Vorstellung Mannichfaltigkeit, hier Einheit. — Die Theorie der Empfindungen, sofern sie von der äussern verschieden ist, nennt Eberhard übrigens eine Eroberung der neuern Philosophie.

Durch dieselbe Gelegenheit vermittelt erschien J. H. Campe's Empfindungs- und Erkenntnifskraft der menschlichen Seele, die erstere nach ihren Gesezzen, beide nach ihrem ursprünglichen Bestimmungen, nach ihren gegenseitigen Einflusse auf einander und nach ihren Beziehungen auf Charakter und Genie betrachtet. Leipz. 1776. 8. Empfindung war für Campe eine zusammengesezte und daher undeutliche oder verworrene, aber zugleich lebhafte Vorstellung, namentlich von einem Gegenstande, der sich auf unsre Vollkommenheit oder Unvollkommenheit bezieht, oder von einer in demselben Momente sich ereignenden Erweiterung oder Einschränkung ihrer Ideensphäre. Genie nennt er eine vorzügliche Leichtigkeit oder Fähigkeit der Seele, ihre jedesmaligen Ideen ausschliessungsweise auf gewisse Gegenstände zu concentriren. — Der

Geist des Werks ist scharfsinnige, obgleich zuweilen etwas trockene Analyse; sein Werth nicht geringer als der von voriger Schrift.

Jo. Nic. Tetens (geb. 1736.) empfahl in s. philosophischen Versuchen über die menschliche Natur und ihre Entwiklung (II. Th. 1777. gr. 8.) am sprechendsten und sezte am treffendsten die feine analytische Methode ohne eine scholastische Compendienform in Anwendung. Er prüfte unter uns zuerst schärfer Hume's Ideen, und untersuchte den Ursprung unsrer Erkenntnifs von der objectiven Existenz der Dinge. Die treffliche Vorrede seines Werks verbreitete sich über Erfahrung, und lieferte eine Erklärung gegen die Willkühr der mechanischen Seelenlehre und die Anmassung, das Verhältnifs der Seele zum Körper bestimmen zu wollen. Man findet hier zwar noch metaphysische Untersuchungen über das Seelenwesen überhaupt, dessen Freiheit und Unsterblichkeit eingeflochten, doch diese freier behandelt. Bei ihm traten nun zuerst drei Seelenvermögen vor: 1) Das Gefühl (Th. I. S. 166.), von dem er sagt, es gehöre vielleicht sogar noch mehr als das Vorstellungsvermögen zu den einfachsten Grundäusserungen der Seele. „Die Wörter Gefühl und Fühlen haben, sagt er, jezt beinahe einen so ausgedehnten Umfang erhalten, als die Wörter: Empfindung und Empfinden. Doch geht fühlen mehr auf den Actus des Empfindens als auf den Gegenstand desselben, und Gefühle (von Empfindungen unterschieden) sind solche, wo blos eine Veränderung oder ein Eindruk ohne Hinzeigung auf

ein Object, gefühlt wird. 2) Vorstellungsvermögen. 3) Denkkraft. (Also spricht er nicht vom Begehrungsvermögen, wohl aber von Selbstthätigkeit oder selbstthätiger Seelenkraft im 2. Th.) Diese drei Vermögen unterschieden sich durch die verschiednen Richtungen auf die verschiednen Gegenstände, mit welchen dieselbe Grundfähigkeit bald mit grösserer bald mit geringerer Selbstthätigkeit wirkt. Gefühl ist Folge des Leidens (der Receptivität); Vorstellung und Denken, Folge der thätigen Kraft (der Spontaneität). Daneben nahm Tetens als drei Grundvermögen an, 1) das Gefühl [zur ersten Stelle!], welches die Empfänglichkeit für die Eindrücke der Objecte und für die unmittelbaren Seelenwirkungen in sich begreift; 2) den Verstand als das Vermögen des Vorstellens und Denkens; 3) die sogenannte Thätigkeitskraft oder den Willen. — Fest hielt sich Tetens an die Gesezze der Erfahrung, entscheidend erklärt er sich gegen den Materialismus und widerlegt scharfsinnig dessen Gründe. Er hat ein grosses Verdienst schon durch die Art, wie er seine Untersuchungen anstellte, indem er Alles vor den Augen seiner Leser entstehen läfst, wie dies bis auf ihn noch kein Psycholog that. Er stellte zuerst die Beobachtungen einfach hin und zog nun erst daraus die Gesezze. Sein andres Verdienst besteht in der Aufstellung einfacher Grundkräfte, wodurch er ein System vorbereitete. Sind auch manche Begriffe noch schwankend bestimmt, so kam dies eben von seiner sehr gewissenhaften Anschmiegung an Beobachtung und Erfahrungen, an denen das Werk reich ist. Er selbst nennt seine Methode die beobachtende Lockische,

die er von der gewöhnlichen sogenannten analytischen oder anthropologischen wohl unterschieden haben will, wo man die Seelenveränderungen als Gehirnsbeschaffenheit zu erklären suchte. Eben so erklärte er sich gegen die metaphysischen Auflösungen, welche ganz ausser den Gränzen der Erfahrung liegen. Er sprach gegen den Mechanismus der Ideen, wodurch die Vorstellungen aus blossen, und zwar sehr unwahrscheinlichen Vermuthungen zu Gehirnbewegungen werden. Ueberdies müfste solchen metaphysischen Auflösungen die psychologische vorangehen und die Richtigkeit der metaphysischen Psychologie hätte doch immer nöthig, durch Beobachtungskenntnisse geprüft zu werden. Ueber das Ziel oder die Perfectibilität des Menschen stellte er viel Vortreffliches dar und blieb auch hier seinem Hauptcharakter der Gründlichkeit treu. Zuweilen liefert er allerdings nur logische Scheidungen und nicht ganz präcis begränzte Begriffe; auch ist sein Vortrag schwerfällig und trocken.

Dietrich Tiedemann, (geb. 1748. gest. 1803.) der für sein Studium Pascals Gedanken und Wolf's Metaphysik gewählt hatte, neigte sich zum Materialismus damals im bessern Sinne, ohne die Unsterblichkeit zu bestreiten. Sein System war ein Product des Antagonismus gegen das idealistische und in diesem Geiste sind die beiden ersten Theile seiner Untersuchung über den Menschen (3 Th. 1778. 8.) geschrieben. Dadurch wurde dieses Buch polemisch; das Räsonnement über die Thatsachen war nicht frei von Einseitigkeit, und

auch als Sammlung wichtiger Erfahrungen fehlte dem Buche Vollständigkeit. Er mischte metaphysische Untersuchungen ein und leitete die Seelenkräfte insgesammt aus der Vorstellungskraft ab. Uebrigens gestand er, keinem Systeme, auch seinem eignen nicht, Treue geschworen zu haben. Da er sein Werk nicht Psychologie nannte, so durfte er allerdings in dasselbe Manches heterogene einmischen. Früher gearbeitet, erschien nach seinem Tode: Handbuch der Psychologie, herausg. von D. Lud. Wachler, Lpz. 1804. 8. Auch hier ist Psychologie noch mit Wolfischer Metaphysik vermischt und eine historisch räsonnirende Methode statt der wissenschaftlichen befolgt. Die Auffassung und Bestimmung der Begriffe enthält wenig Präcision. Treu seinem Systeme als Antiidealist, leitet er Alles aus sinnlichen Eindrücken ab.

J. C. Lossius lieferte in s. Unterricht der gesunden Vernunft, im ersten Th. (Gotha 1777.) eine Geschichte der Menschheit und der Experimentalseelenlehre. (S. 183. f.). Er schlofs das Rationale für die metaphysische Seelelehre aus, da diese es mit den Endursehen, die experimentale aber mit wirkenden Ursachen zu thun habe. Uebrigens stellte auch er sie vor die Logik.

Carl Franz v. Irwings Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. Berlin, 4. Bd. 1777 — 1785, enthalten viel Metaphysisches, doch auch viele Erfahrung und empfehlen sich durch Scharfsinn.

Ein Ungenannter schrieb: Psychologische Versuche, ein Beitrag zur esoterischen Logik.

Frankf. 1777. in denen er behauptet, die Monadenpsychologie könne nicht als menschliche Psychologie betrachtet werden; dies habe vorzüglich Lossius eingesehen. Der Verf. glaubt an die Unsterblichkeit, so wie an die Materialität der Seele, da eine geistige nur Fiction sey. [So mufste aber der Materialismus immer gleichgültiger erscheinen!] „Nirgends, sagt er, (S. 18.) würde das Dogmatisiren und Demonstriren übler angebracht seyn als in der Seelenlehre, wo wir uns im Geiste freuen müssen, wenn wir nur das Wahrscheinlichere auszumachen im Stande sind. Weg also mit Demonstrirsucht!“ Daraus, dafs wir die Phänomene Kraft nennen, ist noch nicht bewiesen, dafs wirklich mehrere Kräfte da sind; vielmehr kann dieselbe Kraft mehrere Wirkungen erzeugen. Dieselbe Kraft kann Einbildungskraft und Urtheilskraft heissen, so wie das Feuer bald die Kraft auszudehnen, bald zu verzehren genannt wird. Die Eintheilung in obere und untere Kräfte schien dem Vf. eine der unfruchtbarsten und ungegründetsten Eintheilungen (nach Herder). „Wer weifs gibt es nicht noch mehr Kräfte, als wir kennen, z. B. den Humour der Britten.“ Die innern Kräfte hängen von innern Theilen des Körpers ab, und sind also nicht eines einfachen Wesens, sondern Anspannungen der Gehirnorgane.

Herder's Preisschrift über den Ursprung der Sprache (1772. 1789.) eiferte schon gegen Wortkram der Psychologie. Alle Kräfte unsrer und der Thierseelen, sagt er, (S. 44.) sind nichts als metaphysische Abstractionen, Wirkungen. Sie werden abgetheilt, weil sie von unserm schwachen Geiste nicht auf Einmal betrachtet werden können; sie stehen in Capiteln, nicht weil sie Capitelweise in der Natur wirken. Ueberall wirkt die ganze ungetheilte Seele. — Mehrere kleinere Schriften Herders waren psychologischen Inhalts. So: Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume. Riga. 1778. gr. 8. Hier sprach er sich zuerst als Philosoph etwas vollständiger aus; Allerdings auch mit einem lebendigen Worte, ausgerufen gegen die „Wortwelten“, und so poetisch, wie unter Philosophen vorher nie. Hier stellte sein Scharfsinn oft Treffliches dar, wie die Aussprüche: „Erkenntnifs und Empfindung leben nur in That, in Wahrheit.“ — „Die Geschichte zeigt offenbar, dafs grosse, thätige, gute Menschen einstmals minder selten gewesen, als in Zeitaltern, wo Alles getrennt ist, jeder nur mit Einer Kraft oder Einem Kräftlein seiner Seele dienen soll, und übrigens unter einem elenden Mechanismus seufzet.“ — Man darf bei ihm nicht bestimmte, begränzte Begriffe erwarten, aber eine reine Ansicht des Lebens — tiefempfunden und empfangen besonders durch Dichterlectüre und eigne Reflexion. Er stritt für die Einheit. „Der innere Mensch, sagte er, mit allen seinen dunkeln Kräften, Reizen und Trieben ist nur Einer. — Man ist gewohnt, der Seele eine Menge Unterkräfte zu geben. Nie wird man diesen Kräften tief auf den Grund kommen, wenn man sie nur von obenher als Ideen behandelt, die in der Seele wohnen, oder gar als gemauerte Fachwerke von einander scheidet und unabhängig einzeln betrachtet.“ Es läfst sich in

Herders Schriften eine frühere Verwandtschaft mit Kantischen Ansichten nicht gänzlich verkennen. Er lebte in dem humanen ästhetischen Zartgefühl, was ihn zur Auffassung des Aechtmenschlichen so geschikt machte, wie seine ganze Geschichte der Menschheit (1784.) redet, und wie seine Briefe zur Beförderung der Humanität (1795.), in denen er Alles auf Humanität bezieht, bezeugen. Er spricht meistens aus unmittelbarer Erfahruug eines fühlenden Menschen, mit dem feinen Sinne, welcher das Wahre und Schöne in jeder Hülle heraus zu finden weifs, und jeden Ton der Empfindung vernimmt. Besonders wufste er durch die Hülfe der Analogie und die Zeichen der Natur die Menschensprache treu zu verstehen und zu benuzzen. Man vgl. Ueber die Fähigkeit zu sprechen und zu hören. 1795. Auch in seinen späterhin der Kantischen Philosophie entgegengesezten Schriften (Metakritik 1799.) finden sich gute psychologische Bemerkungen. In s. Ideen zur Gesch. der Menschheit gab er (Th. 8. S. 154—248.) eine Uebersicht der Hauptvermögen, doch nicht so metaphysisch und systematisch als Iselin, sondern pragmatisch-empirischer über die Sinnlichkeit, die Einbildungskraft, den praktischen Verstand, endlich über die Empfindungen und Triebe des Menschengeschlechts. Er betrachtet alle Menschen als veränderlich und bestimmbar von der Gewohnheit, den Meinungen der Himmelsstriche etc., ohne jedoch diese Einflüsse einander bestimmter unterzuordnen.

Wie Herder so ward auch Fr. Heinrich Jacobi Gegner des Zertheilens des Menschen in

leere, nicht lebendige, in isolirte, nicht zusammenwirkende Kräfte. Auch er war ein Freund Spinoza's. Nur entspann er glänzender als Herder das Wahngewebe, wo der Mensch nur ein Traum seines Traumes erschien, und zeigte grössere Tiefe, die daher die Philosophie mehr an ihn schlofs. Kräftig sprach er gegen das Zerfliessen des Objectiven in das Subjective; d. i. in ein Nichts. Sein Woldemar und Allwills Briefe enthalten tiefgefundene Schäzze.

Th. G. v. Hippel, der genialische Humorist, gehört unter die philosophischen Beobachter. Er las früh eifrig Seneca's Werke, von dem er auch die Geschmaklosigkeit erbte, in den spätern Jahren erst den Montaigne. Voll Lust und Liebe zum Bemerken menschlicher Handlungen, verband sich in ihm Scharfsinn, durch welchen er so überraschende Blicke in die Menschen und sich selbst that. Gleich dem Rousseau, hegte er Liebe zur Einsamkeit und Hang zur Verschlossenheit; früh huldigte er der Liebe, doch späterhin zeigte er sich nicht als Freund Andrer, und als Hagestolz. Nach seinem Buche über die Ehe (1774. bearbeitet) erschien 1778. der erste Theil seiner Lebensläufe in aufsteigender Linie. Im 2ten Th. (1781.) wollte er manche aus Kants Schule und Heften aufgefafste Ideen mehr popularisiren und sie so weiter zu verbreiten suchen als sie damals war, wo Kant sein System noch nicht öffentlich aufgestellt hatte. Unrecht machte man ihm daraus ein Plagiat, wogegen ihn Kant vertheidigte. Dort stellt er seine Gedanken, über idealische und wirkliche Welt, über menschliches und bürgerliches Leben auf. Eben so

legte er diese nieder in seinen Kreuz- und Querzügen des Ritters A. bis Z. (1793. 1794.) welchem Buche jedoch die Lebensläufe vorzuziehen sind, weil in ihnen zu viel Satyre auf Adelstolz eingemischt ist. Im 2. Th. der Lebensläufe findet sich Manches über die Gesezze unserer ursprünglichen Vermögen und die Gränzen unsers Erkennens, — also die Kantische Psychologie vor der Erscheinung der Kritik (1781.). Doch war Hippels Vortrag mehr skeptisch-dialogisch als der Kantische und mehr gewandt-praktisch als der der Kantianer. Kant nannte ihn einen Centralmenschen und als solcher schon ist er dem Psychologen merkwürdig.

An ihn schliefst sich Ge. Cph. Lichtenberg (geb. 1744. gest. 1799.) als Humoristen. Seine Schriften sind meistens nur einzelne Beiträge in Zeitschriften (im deutschen Museum 1777—79. im Götting. Taschenbuche 1778—90.). Sein feiner Beobachtungsgeist stellte eben so vielseitige als scharfsinnige, und oft sehr in das Einzelne dringende, Wahrnehmungen auf. Als Beobachter unterstüzte ihn, den Physiker, sein Natursinn und seine natürliche Unbefangenheit, als Darsteller seine lebhafte Einbildungskraft, sein Wiz und eine humoristische Laune, die sich zuweilen mit scharfer, obgleich gutmüthiger Satyre über manche Seelenkrankheiten seiner Zeitgenossen ergofs. In den nach seinem Tode erschienenen vermischten Schriften, trift man zuweilen auf kühne, zuweilen auf grosse Ansichten der Menschennatur, nur sind sie nicht weit verfolgt. Seine Menschenschilderungen gehen mehr auf den äussern Ausdruk des Innern, oder auf räthselhaftere Seelenerscheinungen, besonders Träume, ohne dafs der wahre und höhere Standpunct getroffen wurde. Diesem Mangel an wissenschaftlicher Erhebung und seinem frühern Aberglauben ist es zuzuschreiben, wenn ihm späterhin das Uebergewicht auf der Seite des Materialismus zu seyn schien, den er (Th. 1. S. 161.) die Asymptote der Psychologie nannte. Doch nannte er eben da den, der über die Schranken seiner gründlichen Einsicht tritt, selbst überwizzig. — Uebrigens kann seine Darstellungsmanier sowohl als seine skeptischen Fragen viel zur Weckung und Belebung des Beobachtungsgeistes seiner Leser beitragen.

Eine Anzahl kleiner Compendien und Handbücher der Seelenlehre blieb dem herkömmlichen Wege treu und führte die Wissenschaft nicht weiter. Wären sie im Geiste eines Garve und Tetens geschrieben gewesen, so würde ruhige Beobachtung, vom Scharfsinne benuzt, mehr gewirkt haben.

S. C. Harttrodt *Elementa Psychologiae empiricae. Bremae.* 1778. 8. war nur kurzer allgemeiner Umrifs der allgemeinen Psychologie mit Hauptdefinitionen und Regeln, nach alter Eintheilung.

Gottl. Sam. Steinbart's gemeinnüzzige Anleitung des Verstandes zum regelmässigen Denken. 1780. 3te Aufl. 1793., stellte im ersten Theile eine Entwiklungsgeschichte der Seele, und überhaupt eine Abhandlung von der Psychologie, sehr fafslich dar, doch ohne neue Ansichten.

Columbani Roesser *Instit. Philosophiae de Homine et Deo. Würzb.* 1780. 8. war merkwürdig

wegen der Verbindung der Philosophie mit der Geschichte und zwar der Menschheit. Die Anthropologie beginnt er also: *Consentaneum non videtur, ea, quae natura coniunxit, doctrina distrahere.* Uebrigens handelt er blos vom Erkenntniss- und Begehrungsvermögen.

Friedr. Neumann's Entwurf zu einer Lehre von dem Menschen. Büzow. 1780. 8. ist unbedeutend, obgleich gut gemeint. Er wollte eigentlich die Logik gemeinnüzziger machen durch die Psychologie, und da ist Meiners sein Hauptvorgänger.

Psychologische Bemerkungen in Briefen. Nördlingen. 1781. enthalten einzelne Beobachtungen ohne Tiefe. Doch verrieth sich ein Glaube an Freiheit über Sinnlichkeit und Leidenschaft.

Versuch über die anschauende Erkenntniss. Ein Beitrag zur Theorie des Unterrichts von Phil. Jul. Lieberkühn. Züllich. 1782. gr. 8. Hier ward vor Pestalozzi den Pädagogen vorzüglich Beobachtung empfohlen (S. IV.); da Lieberkühn individuelle Beobachtungen vermisste.

J. Ge. Heinr. Feder's Untersuchung über den menschlichen Willen, dessen Naturtriebe, Veränderungen etc. und die Grundregeln, die menschlichen Gemüther zu erkennen und regieren. (Göttingen und Lemgo, 3 Th. 1779—1786. 8.). Im zweiten Theile (S. 910.) findet sich gewissermassen die erste vollständigere und systematischere Specialpsychologie, erläutert durch Beispiele und Belesenheit, in einer sehr fasslichen Schreibart. Noch früher behandelte Feder die Psychologie bei der Logik.

W. G. Ploucquet Skizze der Lehre von der menschlichen Natur, ein Lehrbuch. Tübing. 1782. 8. Das Unsystematische dieses Buches erhellt aus dem Plane, nach dem der Verf. erst vom Menschen überhaupt, dann vom Körper (vom Leben, Athmen), von den Sinnen spricht, und erst S. 193. auf den innern Sinn, auf Gemüthsbewegungen, Assimilationskraft der Körper, Ausdünstungen — endlich zu Hauptveränderungen des Menschen von der Geburt bis zum Tode kommt*).

Schack Herm. Ewald über das menschliche Herz, ein Beitrag zur Charakteristik der Menschheit. 1784. III. Th. gr. 8. (N. Titel 1789.), zog hier die Neigungen und Leidenschaften mit hinein und, Mendelsohn, Sulzer, Feder, Herder, Hutcheson und Andre (aber nicht Meier und nicht Kant) benuzzend, viele Untersuchungen bei den Ursachen der Gefühle und Zustände hinzu, die nicht hingehören. Ueberhaupt mangelt dem Buche richtige Erklärung der Grundbegriffe, wie es Ueberfluss an den gemeinsten Bemerkungen bei grosser Weitschweifigkeit hat.

J. C. Blessig Vorlesung zur praktischen Seelenlehre. Strasburg, 1785. In dieser beredten Vorlesung ist der Gedanke aushebenswerth (S. 26.), dass die Seele nicht immer rein auffassen könne, da sie Object und Subject zugleich sey.

---

*) Martini über die Anlage der Natur und ihre verbesserte Ausbildung. Wien. 1788. S. 8. war unbedeutend und fast nur ein allgemeines Geschwäz.

Jac. Friedr. Abel Einleitung in die Seelenlehre, Stuttg. 1786. gr. 8. Dies Werk machte eigentlich keine Einleitung aus, sondern eine Psychologie selbst, die jedoch die Gränzen zwischen Physiologie und Metaphysik, Logik und Moral oft überschritt. Abel war der Meinung, dafs die Psychologie noch in keinem Lehrbuche vollständig abgehandelt worden sey. Denken, Wille, Empfindungskraft, sind die Abschnitte seiner Anordnung; übrigens wahlte er eine mehr abweichende Folge des Vortrags, um sich möglichst der Ordnung der Natur anzuschliessen. Von ihm erschien auch: Sammlung und Erklärung merkwürdiger Erscheinungen aus dem menschlichen Leben, Stuttg. 3. Th. 1786—90, wo die Abhandlungen eigentlich die Belege und Erläuterungen zu einer Anleitung der praktischen Menschenkenntnifs enthalten. Findet man auch nicht tiefeingehende psychologische Aufsäzze, so enthielten sie doch manches damals brauchbare Gute. Vorgesezt war eine Einleitung von dem Nuzzen der Menschenkenntnifs.

Ideen zu einem künftigen sichern Studium des Menschen. 1786. 8. Ein wenig gründliches Buch, das troz seiner Declamation gegen Systemsucht und reine Empirie nicht das Studium des Menschen sicherte. Es beschränkte sich der Verf. auf populäre Menschenkenntnifs und deducirte ohne Umschweife aus dem Blute.

Karl Ph. Moriz, selbst ein merkwürdiger Gegenstand psychologischer Beobachtung, für welchen er sich auch in mehrern seiner Schriften unwillkürlich gab, noch absichtlicher aber in seiner, von ihm

angefangenen, obgleich unvollendeten Bildungsgeschichte, oder in Anton Reiser, einem psychologischen Romane. Berlin 1785—1794. 5 Theile. 8. darstellte, schrieb 1782. Aussichten zu einer Experimentalseelenlehre (eine kleine Glükswünschungsschrift), ferner 1783. seine Beiträge zur Philosophie des Lebens (2. Aufl. Berlin, 1781. 3. Aufl. 1791.), die er nachher für heuchlerischen Selbstbetrug erklärte, und legte dann sein Magazin zur Erfahrungsseelenkunde, als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte, mit Unterstüzzung mehrerer Wahrheitsfreunde, (Berlin 1785—1793. in 10. Bänden) an, mit Beihülfe Karl Friedr. Pockels, und Salomon Maimon's. Dies war bis jezt die reichste, obgleich sehr verschiedenartige, auch noch nicht alle Theile der Seelenlehre betreffende, Materialien enthaltende Urkundensammlung für eine künftige, wissenschaftlichere Bearbeitung der Seelenkunde und sie hat zur Zeit ihrer Erscheinung, als eine nüzliche, lehrreiche und beliebte Lectüre, gewifs viel zur Belebung des Studiums der Psychologie und zur Verbreitung derselben unter ein grösseres Publicum gewirkt. Das Unterhaltende der Erzählungen, welche überdem meist durch ihre Sonderbarkeit anziehende Thatsachen, z. B. Träume, Nachtwandeln, Ahndungen und Beiträge zur Seelenkrankheitskunde enthielten, konnte wenigstens zunächst einen Geschmak an psychologischen Beobachtungen erregen. Auch behält die Sammlung ihren Werth selbst für den Psychologen durch Auflösung mancher dunkeln Vorstellungen, und durch öftere Berührung des geheimen Zusammenhangs zwischen

der äussern und innern Natur. Der gröfste Theil übrigens enthält weit weniger Beiträge zur Seelenwissenschaft als zur Seelengeschichte, und darunter viele, entweder bekannte oder nicht begründete, in Rüksicht ihrer Glaubwürdigkeit oft sogar verdachtige, Beobachtungen, deren Urheber meist ungenannt oder unbezeichnet blieben. Vieles wäre noch merkwürdiger, wenn es — wahr wäre. Andre Facta können wahr seyn, allein sie sind nicht vollständig, nicht detaillirt genug erzählt, noch weniger hinreichend erklärt. Auch ist noch zu sehr auf die blofs sonderbaren Erscheinungen geachtet, und, da die vielfältige Täuschung bei Visionen, das Fehlschlagen der Ahndungen — nicht genug gezeigt wurde, dadurch sogar nicht selten ein unpsychologischer Wunderglaube mehr genährt als aufgehoben worden. In Morizz'ens eigenen Ansichten war freilich etwas Unstetes und Schwebendes, in seinen Erklärungen ein Deutelgeist, in seinen Darstellungen oft ein zwar schönes, jedoch oberflächliches Geschwäz. Wirklich hatte Moriz eine zu reizbare, ja nicht selten kranke Phantasie, und war dabey zu veränderlich, unbeständig, ja wohl zuweilen zu überspannt, um ein geduldiger und unbefangener Beobachter, besonders der Natur seyn zu können. Dennoch ist ihm auch ein glükliches natürliches Gefühl, eine oft kindliche Naivetät, deren treuen Abdruk manche einzelne Stellen seiner, oft aus plözlicher Eingebung rasch hervorgegangenen Schriften enthalten, so wenig abzusprechen als Scharfsinn und selbstständiges Nachdenken, wie dieſs sich z. B. in seinen Bemerkungen über die Sprache, die mit seinem frühern Versuche mit einem

Taubstummen zu vergleichen sind, hinreichend hervorthut.

Wezel wollte durch s. Versuch über die Kenntnifs des Menschen (Lpz. 2. Th. 1784—85. 8.) ein System der speculativen Philosophie eröfnen und begann mit Untersuchungen über den Menschen, in denen er Beobachtungsgeist und Selbstdenken bewährte. Er wollte den ganzen Menschen ungetheilt betrachten, und das innere Triebwerk nicht blofs zerlegen, sondern auch wieder zusammensezzen und in seinem Gange zeigen. Nur that auch er dies, wie Andere, nicht hinreichend genug. Dafs Wezel damals von Beobachtungen ausging, verbürgt auch manche ihm eigene Bemerkung. So sezte er zu den von ihm angegebenen und classificirten wirkenden Ursachen der Seelenerscheinungen eine neue — noch immer nicht genug geprüfte — nämlich ein unwillkürliches zufälliges Spiel des Mechanismus in den Vorstellungen, welches seinen Grund nicht in äussern Veranlassungen, sondern in den Seelenorganen habe. Só nahm er nicht blofs eine Association der Vorstellungen, sondern auch der wirkenden Kräfte, und eben so automatische Wirkungen als Bewegung in den Organen an. Schon daraus läfst sich erwarten, dafs er noch sehr viel, wie freilich auch neuere Psychologen, aus der Organisation ableitete.

In drei Bänden lieferte der Pfarrer Jo. Gottlieb Steeb seine Schrift über den Menschen nach den hauptsächlichsten Anlagen in seiner Natur, (1785. Neuer Titel 1798.) in deren beiden lezten Bänden sich auch mühsam gesammelte psy-

chologische Resultate anderer Schriften faßlich vorgetragen finden. Präcision in Begriffen und Einfachheit in den Eintheilungen sind bei ihm zu vermissen, obgleich seine Richtung auf die Verschiedenheit der Thiere und Menschen ihn auf einem guten Wege hätte erhalten können.

Eben so oberflächlich trug der Prof. J. Kern in Ulm, in seiner Schrift: der Mensch, in Vorlesungen an Verschiedene, 1. Bd. Nürnb. 1785. die psychologischen Materien, ja noch gedehnter vor.

Im Jahr 1786. wählte einigermassen schon einen Standpunct der Naturphilosophie der ungenannte Verf. der Schrift: der Mensch, übersezt aus dem Archive der Natur. Berl. und Leipz. 8. In einer zwar blühenden, doch nicht bestimmten, Sprache ging er von der belebenden Kraft in der ganzen Natur aus, und suchte nach Aufstellung der Hauptgesezze der Natur den physischen und moralischen Menschen zugleich zu beschreiben.

Sogar konnte sich damals noch im psychologischen Felde ein Verehrer und Nachfolger von Jac. Böhm, in Ad. Sigism. Fleischer finden, auf dessen Gedanken über die Selbsterkenntnifs, nach dem Grunde der Natur und der hermetischen Weltweisheit (1785.) eine gleich salbungsvoll mystisch theosophische Beschreibung der drei wirkenden Grundeigenschaften der menschlichen Seele (Wien 1786.) folgte.

Villaume führte in seinen Abhandlungen über die Kräfte der Seele (1786.) noch rationale Bestimmungen über die Unkörperlichkeit der Seele, und über ihre Freiheit von den physischen Gesezzen der Bewegung, und neue, obgleich nicht ganz befriedigende, Beweise dafür auf. Wohl blieben noch jezt einige dem Materialismus entgegenstehende Gründe für die Psychologie unserer Zeit mehr zu erwägen übrig, ob sie gleich anders als sonst vorzutragen wären. (Vgl. die Prüfung des Materialismus in C. C. E. Schmid's Psychol. Mag. I, 100 f.) In seiner öfter herausgegebenen Geschichte des Menschen gab Villaume eine kurze Uebersicht der Seelenlehre für die Jugend.

Die Grundsazze der Psychologie der natürlichen Theologie und philosophischen Moral, von J. Chr. Briegleb (2te Aufl. 1788. 3te verb. und verm. Aufl. Coburg 1800. 8.), würden ihren Zwek, zu praktischen Grundsäzzen und einfach verständlichen Regeln der Lebensweisheit zu führen, noch eher erreicht haben, wenn ihr asketischer Vortrag zugleich den Verstand zu festbestimmtem, deutlichem Denken geleitet und unnöthige Fragen vermieden hätte. Ob sich gleich der Verf. wider Kant zu erklären wagte: so that er doch selbst für die Wissenschaft Nichts.

Lezte Periode.

Nachdem noch eine geraume Zeit vorkantische Psychologie fortgedauert hatte, begann unter den Deutschen, welche nun am meisten für die Erhebung dieser Wissenschaft wirkten, und darum auch

für andren Nationen voranstehen, eine neue Periode mit Kant.

Deutsche.

Bis hieher verrieth die Seelenlehre im Ganzen einen gröfstentheils verschiedenen Zwek und Geist, ungleich kühnere Ansprüche, und dennoch weit geringere Würde, als sie nun, nach dem Schlusse des 18. Jahrhunderts, zu besizzen angefangen hat. Kühnere Ansprüche; denn die empirische Psychologie verkannte, auch getrennt von der rationalen, noch oft ihre wahren Gränzen, verirrte sich zuweilen sogar in das dunkele Feld blos möglicher Erfahrung, wagte nicht selten blinde Erklärungen, und mischte sich in andere Wissenschaften, ohne ihr Recht dazu oder ihr wahres Gebiet untersucht zu haben. Die empirische Psychologie wurde früherhin von Niemanden mehr, als von ihren Pflegern, verkannt, welche durch sie die Logik bereichern, die Metaphysik verdrängen, und die Moral begründen wollten. Geringere Würde; denn, im Ganzen noch immer als ein Theil der Metaphysik betrachtet und behandelt, näherte sie sich einer übermenschlichen Geisterlehre noch ungleich öfter als einer naturgemässen Menschenlehre, und bildete daher gröfstentheils entweder ein Aggregat, wo nicht abergläubischer, doch nicht wissenschaftlich genug benuzter und behandelter Erfahrungen, oder eine trockene Theorie voll dogmatischer Voraussezzungen und willkürlicher Hypothesen. Noch jezt dürfte man in eben diesem frühern Gehalte der Psychologie eine reiche Quelle nicht nur herrschender unpsychologischer Vorurtheile, sondern auch des Mangels an einem ächtern und reinern Interesse für höhere Menschenkunde selbst antreffen, an welchen man, ungeachtet unsere Zeitgenossen gegen den allerdings unverkennbaren Reiz psychologischer Untersuchungen nicht ganz gleichgültig sind, selbst bei allen Fortschritten der Psychologie selbst noch immer nur zu oft, in wie ausser der Schule, erinnert wird. Der lezten Periode aber, oder der neuern Psychologie kommen gemässigtere und bescheidenere Ansprüche, so wie höher steigende Würde zu. Gemässigtere Ansprüche; denn sie wollte sich näher und strenger als je, an die Wirklichkeit, und zwar an sichere Erfahrungen und unentstelltere Beobachtungen halten; sie begab sich immer entschiedener aller transcendenten Behauptungen, womit unkritische Rationalisten sich über alle Erfahrung hinaufschwangen, und die sich empirisch weder erweisen noch benuzzen liessen; sie liefs das Befugnifs des dogmatischen Metaphysikers immer problematischer, ja wohl noch mehr als problematisch, dahingestellt, über die Seele an sich und das Wesen derselben, über die Geistigkeit und Immaterialität, über die Einfachheit oder die Ausdauer ihrer Substanz, kurz, über Probleme, welche keine Gegenstände möglicher Erfahrung sind, speculativ entscheidende Behauptungen zu wagen: sie fügte sich endlich immer mehr in eigene, wenn auch noch nicht durchaus bestimmte, Gränzen, und beschränkte ihr rationales Geschäft fast einzig auf die Methode, auf das Verfahren, die aufgefundenen Thatsachen des innern Sinnes zu zergliedern, auf die formale Bemühung, sich dem Ideal von vollständiger Einheit durch Vergleichung und Anord-

nung des innerlich Erfahrnen nach reinen Verstandesgesezzen möglichst zu nähern. Höhere Würde gewann sie dadurch, dafs sie den eigentlichen Menschencharakter reiner auffafste, in die alltägliche Erfahrung und das wirkliche Leben tiefer eingrif, mehr auf den ganzen Menschen sah, und die verschiedenen Erscheinungen minder einseitig erklärte; nicht minder aber auch dadurch, dafs sie mehr als abgesonderte und höhere Wissenschaft, wenn auch nicht in dem Grade, wie andere philosophische Wissenschaften, betrieben wurde. Dafs es nicht noch mehr geschah, als man es von dem verbreiteten Interesse an psychologischen Ansichten hätte erwarten sollen, davon trägt die Vernunftkritik so wenig die Schuld, dafs man wenigstens ihrem Urheber ein noch höheres Interesse für sie wenigstens mittelbar verdanken kann; noch eher dürfte man sie in dem nicht sehr einladenden Geiste der frühern Psychologie finden, da ja von ihm noch hie und da in deutschen Anleitungen sich Reste zeigen, und die Philosophen anderer gebildeten europäischen Nationen für sie weit weniger gethan und geleistet haben, als die Deutschen. Indem sich so die Psychologie von der Metaphysik zu der Anthropologie wendete, und als psychologische Menschenlehre der körperlichen oder sogenannten medicinischen Anthropologie beigeordnet oder entgegengesezt wurde (ein Unterschied, den gewissermassen schon Otho Casman eingeleitet hatte), bildete sie sich aus einer hyperphysischen Lehre für Geister zugleich mehr eine Lehre für Menschen. In jener doppelten Beziehung darf man wohl von der neuern Psychologie sagen, dafs sie bescheidener, freier von dogmatischen Anmassungen und willkührlichen Hypothesen mehr kritisch und pragmatisch, aber auch ungleich mannichfaltiger, lehrreicher und anwendbarer zu werden, und sich daher auch in einem grössern Publicum den Reiz der gemeinnüzzigsten und interessantesten Unterhaltung zu verschaffen angefangen hat.

Immanuel Kant.

So weit man auch die reine Philosophie von der empirischen Psychologie zu scheiden unternehmen mag: so nahm die lezte doch an jeder wahren Verbesserung, und namentlich an der allgemeinen Reform Theil, welche für die Philosophie im Allgemeinen jezt vorbereitet wurde. Mit der ersten Erscheinung der Kritik der reinen Vernunft (1781), wodurch der deutsche Reformator der Philosophie die grosse Aufgabe über die lezte Quelle menschlicher Erkenntnifs zu lösen versuchte, wurde nicht nur das wesentliche Verhältnifs zwischen empirischer und reiner Wissenschaft bestimmt; es begann zugleich ein höheres Interesse an Untersuchung der Menschennatur, und dem besonnenern Ausmessen der Gränzen ihrer Kraft; es kamen wichtige Fragen über die Idee und die Möglichkeit einer Wissenschaft von dem Menschen, über die methodischere Beurtheilung der Erfahrung, so wie über die innere Vollendung und Haltbarkeit des Menschenstudiums, immer lauter und allgemeiner zur Sprache. Kant's ganze Philosophie sollte in der That auch eine Philosophie für den Menschen, d. i. nicht für überirdische Wesen, werden, in-

dem er sie auf ihre eigentliche Sphäre, auf die Gesezze des menschlichen Gemüths, auf die für sie gültige Wahrheit beschränkte. Man darf daher wohl sagen: der Geist der kritischen Philosophie ist auch psychologisch, und dies schon eben darum, weil sie kritisch ist. Als kritische Philosophie zeigt sie, auf welchem Wege die Wahrheit nicht zu finden sey; da sie aber einen innern Leitfaden andeutete: so war in ihr ein Beitrag zur menschlichen Selbstverständigung enthalten, wie man ihn vorher nie gehabt hatte. Kant's Untersuchungen gingen daher von dem Menschen aus. Seine Vernunftkritik hatte eine ganz psychologische Grundlage, von der sogar ihr Gelingen abhing. Sie behandelt daher fast in allen ihren Theilen zugleich psychologische Gegenstände. Nach ihr sollte alle Erkenntnifs *a priori* in subjectiven Grundbestimmungen des Gemüths gegründet seyn und aus denselben entspringen. Dadurch entstand aber ein ganz neues, höheres und zugleich reinphilosophisches Interesse für Psychologie.

Doch Kant's Psychologie selbst war auch eine andere als die bisherige metaphysische, und man kann sich über die noch hier und da bemerkbare Fortdauer der lezten desto mehr wundern, je früher Kant selbst diese andere vorbereitete. Schon früh (1766.) urtheilte er in den Träumen eines Geistersehers über die Leerheit und Nichtigkeit der gewöhnlichen Metaphysik, auch in der Seelenlehre. Schon damals warnte er gegen Bestimmungssucht von Dingen, über welche die Erfahrung keine Data liefere, gegen Annahme von Wirkungsgesezzen, welche blos ersonnen wären. Als einen eigenen Rest einer anderweitigen frühern Denkungsart könnte man, ausser dem noch von ihm geduldeten Dinge an sich, vielleicht die in der Religion innerhalb den Gränzen der Vernunft ausgeführte theoretische Voraussezzung eines radicalen bösen Princips, eines Urbösen im Begehrungsvermögen (auch in seiner Anthropologie) ansehen. Diese wird jedoch dadurch deutlich, dafs er das Böse allerdings nur aus der Wurzel des menschlichen Geistes entspringen, nicht durch äussere Zufälligkeiten herbeiführen liefs. Sie wird aber auch durch eine anderweitige fruchtbare Idee, die er in die Geschichte aus dem weltbürgerlichen Standpuncte aufnahm, gemildert, durch die Idee eines Antagonismus der Triebe, welche die scheinbaren Widersprüche der menschlichen Natur weit weniger regellos machte. Vermöge des unläugbaren, ihm auch von seinen Gegnern zugestandenen, Verdienstes, das Feld der Erfahrung und Vernunft durch scharfe Gränzlinien geschieden, das Transcendentale und Reine in der Vernunfterkenntnifs von dem Empirischen klarer und weiter getrennt zu haben, sonderte er zugleich alles Empirische von der rationalen Psychologie ab. Diese war in der Kritik der reinen Vernunft die Wissenschaft der Seele als eines absoluten vorstellenden Subjects. Diese wurde daher dort als blos angebliche Erkenntnifs jenes Subjects als eines Dinges an sich verworfen, und ihre Möglichkeit überhaupt bezweifelt.

Die Vernunftkritik hemmte die Kühnheit der sich zu sehr auf ihre eingebildete Vernunft verlassenden Erbauer metaphysischer Systeme, und es ist

ebenfalls von ihren Gegnern eingestanden, dafs sie der Periode der ältern realistischen Metaphysik und des blossen leeren Begrifsspiels ein Ende zu machen suchte. Kant entdekte die Trugschlüsse, die dadurch in die Seelenlehre kommen, dafs man Bestimmungen, die blos den Gedanken als Gedanken zukommen, für Eigenschaften des denkenden Wesens selbst ansah. Er erklärte, dafs sich aus der einzigen Quelle der räsonnirenden Psychologie, oder aus dem Sazze: „Ich denke" nichts auf die reellen Eigenschaften des Ichs schliessen lasse, da er keine Prädicate des Ichs enthalte. Er bemerkte noch 1796. für Sömmering über das Organ der Seele, dafs er unter Seele, die er daher mit dem bescheidenern Namen des Gemüths bezeichnet wissen wollte, nur das die gegebenen Vorstellungen zusammensezzende und die Einheit der empirischen Apperception bewirkende Vermögen (*animum*), nicht aber die Substanz (*animam*) verstehen könne. Eben daher glaubte er, dafs die Auflösung der Aufgabe von einem räumlichen Sizze der Seele, welche sich metaphysische Seelenlehrer anmafsten, auf eine unmögliche Grösse führe, und ihren Unternehmer das *cum ratione insanire* treffe.

Indem Kant die empirische Psychologie so aus der Metaphysik mehr in das Feld der angewandten Philosophie einzuführen strebte, wollte er sie (vgl. Methodenlehre der Kritik S. 876.) nun wegen ihrer noch unzureichenden Bearbeitung einstweilen als Episode in der Metaphysik dulden; ihr eigentlicher Plaz sey jedoch in der Naturlehre, wie in der ausführlichern Anthropologie. Anstatt der Herr-

schaft der Methaphysik sollte die Periode der Erfahrung und Physik allgemeiner beginnen. Dafs alle unsere Erkenntnifs von Erfahrungen anhebt, machte Kant deutlicher, behandelte die Erfahrung selbst chemisch, löste sie in ihre Bestandtheile auf, und bezog dann erst die Wahrnehmungen, deren wir uns blos als Bestimmungen unsers Subjects bewufst werden, auf ein von diesem Subject verschiedenes Object. Doch sollte die empirische Seelenlehre nach seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (1785.) noch weit mehr als Chemie von dem Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben. Ausserdem, dafs schon die Beobachtung selbst den Zustand der Seele, als des beobachteten Gegenstandes, entstelle, lasse sich auch das Mannichfaltige der innern Beobachtung nur durch blosse Gedankentheilung von einander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject sich unsern Versuchen, der Absicht angemessen, unterwerfen. Die empirische Psychologie könne daher nie etwas mehr als eine historische, und als solche, so viel möglich, systematische Naturlehre des innern Sinnes, d. i. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht eigentliche Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden. Dafs Kant alle reelle Erkenntnifs auf blosse Erscheinungen einschränkte, und den Menschen selbst in eine Erscheinung auflöfste, machte man ihm zum Vorwurf. Dafs darin aber etwas sehr Verständiges und nichts Gefährliches liege, zeigte C. A.

Cäsar In einem Programm (*Explicatio dicti: Homo sibi ipse phaenomenon, Lips.* 1799.). Wenn Kant von dem Theile des Hume'schen Skepticismus, welcher unsere vorgebliche Kenntnifs der Seelenkräfte betraf, wirklich weniger Notiz nahm: so bleibt es doch kein geringes Verdienst, die zugleich drei Hauptperioden der Menschenbildung begründenden Grundkräfte: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, welche lezten man sonst völlig verwechselte, schärfer unterschieden zu haben; und es war nicht seine Schuld, wenn Andere diese Scheidung zu weit trieben. Auch seine Grundeintheilung der ursprünglichen Anlagen des Menschen, in die für Thierheit, Menschheit und Persönlichkeit, erwarb ihm das Verdienst einer mit Naturbeobachtung verbundenen Präcision.

Die Anthropologie oder die systematisch abgefafste Kenntnifs des Menschen, betrachtete Kant in der Vorrede zu seiner Anthropologie, zwar auch in physiologischer Hinsicht, als Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, nannte aber ebendaselbst alles Vernünfteln über die Natur-Ursachen, die in dem Spiele der Gehirn-Nerven und Fasern liegen sollen, reinen Verlust. An ihre Stelle sezte er die pragmatische Anthropologie, welche sich auf das beschränkte, was der Mensch als freihandelndes Wesen und als Weltbürger aus sich selber macht, oder machen kann und soll. In der Kritik der teleologischen Urtheilskraft führte er die Psychologie selbst blos als Anthropologie des innern Sinnes (S. 442. 443.), d. i. als Kenntnifs unsers denkenden Selbst im Leben auf,

wodurch er sie zugleich gegen Materialismus sicherte, indem keine Handlung unsers denkenden Wesens, keine Erscheinung des innern Sinnes materialistisch erklärt werden könne. Man vergleiche damit seine Grundsäzze in der Abhandlung von der Macht des Gemüths, durch den blossen Vorsaz seiner krankhaften Gefühle Meister zu seyn. 1797. (vermischte Schriften. III Bde. 1799. 18.). Noch weniger kann die Psychologie zur Pneumatologie, oder der eingebildete Kenntnifs des Geisterreichs werden, da unserm Erkenntnifsvermögen ein bestimmendes und erweiterndes Urtheil über die abgesonderte Natur der Seele und die Fortdauer ihrer Persönlichkeit aus speculativen Gründen unmöglich ist. — Wie Kant's pragmatische Anthropologie den praktisch-psychologischen Sinn ihres Urhebers bewährte: so wurde auch der Leser seiner Vernunftkritik oft durch unerwartete gemeinnüzzige Folgerungen belohnt; ja schon seine ersten Schriften (namentlich seine Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 1764 Verm. Schr. II Bd. 4.) trugen dazu bei, blos subtil geglaubte Grundlehren der Psychologie sogar unphilosophischen Lesern behaglich zu machen, verdient in der That um so mehr Auszeichnung, dafs Kant, wie seine ächten Geistesfreunde, die Beschäftigung mit psychologischen Untersuchungen Es nicht verschmähte, da nachherige Transcendentalphilosophen die Psychologie kaum ihrer Erwähnung, geschweige ihrer Achtung und ihres sorgfältigern Studiums würdig hielten.

Kant's Anthropologie war bereits vor ihrer öffentlichen Erscheinung in nachgeschriebenen Collegienheften verbreitet worden. Die ohne allen Vorbericht erschienenen Originalideen über die empyrische (empirische) Anthropologie nach Kantischen Grundsäzzen, Leipzig, 1796. 8., hielt man (s. Hallische philosophische Annalen) für ein solches Heft. Daher nahm Mellin in seiner Kunstsprache der kritischen Philosophie (1798.) auf diese Schrift schon vorläufige Rüksicht. Wirklich herrscht durch die 613 Paragraphen dieser Anthropologie Bestimmtheit und empirische Richtigkeit der Begriffe und ein systematischer Geist. Sie zerfiel in drei Theile: 1) von der menschlichen Natur überhaupt (Körper, Seele); 2) von den verschiedenen Formen der menschlichen Natur (Verschiedenheiten der Menschen); 3) von den Zwecken derselben. Dafs es die Dictate eines sachkundigen Universitätslehrers wären, die aber höchst fehlerhaft nachgeschrieben, mit verschiedenen Lesarten überdiefs versehen, eiligst zum Druk befördert wurden, dafür schien die ganze Gestalt dieser Schrift, welche die Gewinnsucht forderte, zu sprechen. Allein, wenn auch Kantische Ansichten dabei benuzt worden: so war doch Kant dieser Lehrer selbst nicht, wie schon damals eine Vergleichung mit dem abschriftlich umlaufenden Vortrage Kants über die Anthropologie, und noch mehr zwei Jahre darauf diese selbst im Original bewies. Ueberdies wurden hier, jedoch sehr ungleich, nicht blos Reinhold's und Schmid's Schriften, sondern zuweilen auch Schriften der nichtkritischen Schule, angeführt.

Kant's Anthropologie war eine seiner am spätesten erschienenen Schriften, welche sogar vielleicht zum Theil nur aus schon etwas ältern handschriftlichen Bemerkungen des ehrwürdigen Greises noch für den Druk gewonnen werden konnte. Diese Anthropologie, in pragmatischer Hinsicht abgefafst, von Immanuel Kant, Königsb. 1798. gr. 8. Zweite verbess. Aufl. 1800., zerfiel in zwei Haupttheile: 1) Anthropologische Didaktik, oder von der Art, das Innere sowohl als das Aeussere des Menschen zu erkennen (S. 3—252.); 2) anthropologische Charakteristik, oder von der Art, das Innere des Menschen aus dem Aeussern zu erkennen (S. 255. f.). Durch den pragmatischen Charakter unterschied sich diese Anthropologie sogleich selbst von der bisherigen, der physiologischen wie schon erwähnt worden ist.

Wollte man in dieser Anthropologie das strengste System und eine ausschliessende Rüksicht auf die Wissenschaft als solche vermissen, und es vielleicht gar ein Allerlei von anthropologischen und nichtanthropologischen Bemerkungen nennen: so würde man dort eine einseitige Forderung thun, und hier eine Ungerechtigkeit begehen. Grade diese Fülle von allseitigen Beobachtungen, dieser Reichthum an beiläufigen, der weitern Entwickelung eben so fähigen als würdigen Winken, diese Veranschaulichung durch Beispiele, diese freie Genialität des Ganzen, welche dennoch meist überall den rechten Standpunct glüklich festsezte, kann die Kenntnifs des Menschen stärker beleben, und selbst dem grösser gebildeten Publicum empfehlen. Die Form erhielt

ihre Entstehung zum Theil dadurch, dafs Kants populären Vorlesungen darüber Menschen mehrerer Stände, wie er selbst angab, beiwohnten. Wenn das Ganze als sprechender Beweis erkannt werden konnte, dafs Tiefe und Stärke der Denkkraft mit dem praktischen Beobachtungsgeiste des Menschenkenners, sehr wohl in Einem Manne vereint seyn können: so zeigte das kurz vorher (1797.) erschienene Antwortschreiben Kant's an Hofr. Hufeland: Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsaz seiner krankhaften Gefühle Meister zu seyn (auch in dessen Streit der Facultäten 1798, und in seinen vermischten Schriften 1799. Bd. 3. Nr. 18. S. 391 bis 428.), nicht nur, wie aufmerksam jener praktische Weise sich selbst beobachtet, sondern wie sehr er sich auch auf die ächte psychologische Diät verstand. Seine Diätetik erhob den Geist, denn sie war nicht auf Gemächlichkeit berechnet, sie lehrte ihn vielmehr der hypochondrischen Selbstquälerei Troz bieten.

Die Wirkungen dieser durch Kant veränderten Ansichten der Seelenlehre waren später erst zu verspüren und es erschienen Lehr- und Handbücher welche noch der ältern Philosophie folgten.

J. D. Mauchart's Aussichten in die Zukunft bei den gegenwärtigen Bemühungen der Gelehrten für — die Erfahrungsseelenlehre (1787. nach der Vorrede, die erste Abhandlung in dessen Phänomenen der menschlichen See-

le. 1789. S. 5—26.) steht mit einer andern Abhandlung (ebendas. Nr. 2. S. 29—38.) über einen besondern Nuzzen der praktischen Menschenkenntnifs (Beurtheilung der Handlungen nach der subjectiven Bildung der Individuen) in Verbindung. Jene Aussichten enthalten eine Andeutung einiger Fortschritte der neuern Psychologie und der glüklichen praktischen Folgen davon, theils für die Selbstkenntnifs und Volksaufklärung überhaupt, theils für die verschiedenen Stände insbesondere; jedoch keine Aussichten für — die Seelenlehre und ihren Anbau, keinen tiefer eingehenden Blik in noch vernachlässigte Seiten der Wissenschaft selbst.

Einen höhern wissenschaftlichen Standpunct nahm eine Reihe anderer Bemühungen ein, deren Absicht oder Erfolg unmittelbar oder mittelbar den Geist der Psychologie selbst betraf. Da K. Leonh. Reinholds Elementarphilosophie einmal das oberste Princip der Philosophie auf psychologischem Boden aufsuchte: so war es natürlich, von einer Thatsache aus innerer Erfahrung auszugehen. Dieser bestimmte Gegenstand der innern Wahrnehmung war ihm das Bewufstseyn. Hier bleibt ihm das Verdienst des Versuchs einer scharfsinnigen Analyse desselben, indem er die Vorstellung selbst von ihrem Gegenstande und dem vorstellenden Subject unterschied. Sein Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens (1789.) unterschied insbesondere, ausser dem in jeder Vorstellung gegebenen Stoffe, eine doppelte Form der Receptivität und Spontaneität, welche durch das Ver-

mögen des Subjects selbst hervorgebracht wurde. So entstand eine, von ihrem Urheber selbst später aufgegebene, jedoch von andern, sonst scharfsinnigen Psychologen nur zu ängstlich befolgte Formularphilosophie, die alle Gemüthsveränderungen als lauter Vorstellungen und leblose Begriffe behandelte. Das langweilige, welches die stete Wiederkehr der Worte: Vorstellung, Vorstellendes und Vorgestelltes, Gegebenseyn und Bezogenwerden u. s. w. verursachte, fühlte man noch vorzüglich in J. Kern's Versuche über das Vorstellungsvermögen, die Sinnlichkeit, den Verstand und die Vernunft. Ulm 1796., obgleich dieser Commentator Reinholds sich auch an die Erklärungen in dessen Beiträgen zur Berichtigung u. s. w. gehalten hatte.

Der erste, welcher eine bestimmtere, festere und begränztere Idee der Psychologie auffafste, war Prof. Karl Christian Erhard Schmid zu Jena. Die seiner empirischen Psychologie vorausgeschikte Einleitung zur Psychologie überhaupt (Th. I. 1791. 2. Aufl. 1796. S. 3—156.) enthielt eine Theorie der Bearbeitung dieser besondern Wissenschaft, die zwar ihrer Form nach etwas gedehnt, aber als eine Propädeutik, welche dem nächsten Bedürfnisse der Zeit sehr angemessen war, die Epoche der kritischen Philosophie auch für diesen Theil der Philosophie vollenden half, und noch immer nicht übertroffen ist. Idee, Arten, Theile, Methode, Zwek, Quellen und Hülfsmittel der Seelenlehre überhaupt, und der empirischen insbesondere, wurden hier mit unverkennbarer Genauigkeit und Präcision, zugleich mit verhältnifsmässiger Ausführlichkeit und nach der strengsten Methode entwickelt, und Schmid erwarb sich das bleibende Verdienst, das erste Muster dieser Art aufgestellt zu haben. Dies um so mehr, da alle seine philosophischen Lehrbücher und Handbücher bisher davon zeugten, wie streng er die Gränzen jeder Wissenschaft zu zeichnen und zu halten wufste. Nicht nur brachte er die mannichfaltigen Stoffe in eine bessere Uebersicht, sondern gab allerdings auch Anlafs zu einer künftig fortschreitenden Verbesserung dieser Wissenschaft. Der Hauptcharakter der Methode seines Systems war seine Analyse, obschon mehr der Begriffe, als der empirischen Erscheinungen. Von dieser Seite schlofs er sich gewissermassen an Reinhold an, ob er sich gleich von ihm schon in der ersten Ausgabe in Manchem entfernte, (S. Allg. Litt. Zeit. 1792. April. S. 6.). Alle Begriffe wurden hier strenger bestimmt und schärfer unterschieden. So unterschied er Menschenlehre und Menschenbeschreibung, diese als Geschichte im engern Sinne, jene oder Anthropologie im weitern Sinne als Kenntnifs von menschlichen Eigenschaften und Begebenheiten, geordnet und bearbeitet nach Gesezzen der Vernunft. Unter Begebenheiten werden dann die in den menschlichen Anlagen gegründeten Seelenerscheinungen und Gesezze begriffen. Er unterschied darin drei Theile. Psychologie im engern Sinne, sofern sie blos das Innere, medicinische Anthropologie, sofern sie das Aeussere, und philosophische Anthropologie, sofern sie das Innere und Aeussere des Menschen im

wechselseitigen Verhältnisse betrachtete. Die Psychologie selbst trennte er wieder in empirische, rationale und transscendentale oder reine. Die rationale Seelenlehre, welche Kant für nichtig erklärte, nahm Schmid in Schuz, doch fafste er sie in einem andern Sinne, und gab ihr eine mildernde Bestimmung. Er lieh ihr nämlich lediglich eine formale Bestimmung, und gebrauchte sie nur als Vorzeichnung eines idealischen Entwurfs, nach dem das Mannichfaltige geordnet werden könne. Der Unterschied zwischen ihr und der empirischen lag daher nicht in dem Inhalte, sondern in der Methode daher die rationale ihm nur vergleichungsweise *a priori* und zulezt (?) aus Erfahrung erschien. Was Kant gegen die rationale erinnerte, behauptete Schmid gegen die reine oder transscendentale, als eine Seelenwissenschaft aus reinen Begriffen, schlechterdings *a priori*. Doch rührte er in seinem Grundrisse der Metaphysik 1799 noch eine metaphysische Seelenlehre ein, deren Existenz er dogmatisch behauptete. Es ist dagegen erinnert worden, dafs das, was er unter diese Wissenschaft der Gesezze *a priori* von der Seele bringe, theils zur Kritik, theils zur formalen Philosophie gehöre, dafs aber auch von der denkenden Natur, auch wenn er jene Gesezze *a priori* erwähnt hätte, keine Wissenschaft, nur eine Naturbeschreibung gelingen könne. Uebrigens hat Schmid in jener Einleitung die Psychologie bereits für eine Wissenschaft, obwohl nur im weitern, nicht im engern Verstande erklärt, und durch Vorzeichnung eines möglichst detaillirten Planes einer, nach allen ihren Theilen vollständigen Psychologie das erste Ideal dieser Wis-

senschaft zusammengesezt. Ein anderes Verdienst erwarb er sich durch die erste Aufstellung einer Methodenlehre der Psychologie, in welcher man einen schazbaren Beitrag zu einer strengern Beobachtungskunst findet, und mit Vergnügen bemerkt, dafs es ihm selbst nicht an ächtem Beobachtungsgeiste fehle, wenn etwa sein System selbst minder das Gepräge einer auf Erfahrung gebauten Naturlehre der Seele zu tragen, und eher *a priori* entworfen zu seyn scheint.

Schmids empirische Psychologie (1r Theil 2te Aufl. 1796.) blieb unvollendet, der erste Theil umfafste aus der Einleitung zur Seelenlehre überhaupt, die generelle empirische Psychologie. Das Ganze stellt das erste bündigere, streng zusammenhängende und methodisch geordnete System auf, welches bei einer Erfahrungswissenschaft doppelt verdienstlich war, je mehr dabei eine mühsame Vergleichung der Thatsachen und ein kritischer Blik in Sichtung fremder Vorstellungsarten und Hypothesen vorausgesezt wurde. Darstellung der allgemeinen Gesezze der Vermögen des Gemüths als des Resultats eines durchaus eigenen Nachforschens, strenge Präcision der Begriffe und feine Zergliederung, machen den Hauptcharakter dieses Werks aus, dem überdies eine genauere Gränzbezeichnung der Wissenschaft zum Grunde liegt. Zugleich sind die Hauptschriften gut classificirt, wenn gleich noch nicht vollständig, angeführt. Auch unvollendet war dieses System das vollständigste und präciseste, was wir in neuern Zeiten über Psychologie besizzen. Jene Vollständigkeit und der grössere Umfang, in

dem es angelegt, obschon noch nicht ganz ausgeführt war, erhob es jedoch mehr zu einem Handbuch, als zu einem Compendium, daher der Vf. (S. 2 u. 5.) es selbst zum Nachlesen empfahl. Seine Präcision bestimmte das Buch mehr für Reifere, da er für Anfänger nicht sogleich verständlich, minder durch Beispiele belebt und veranschaulicht, auch durch die feinen Unterscheidungen der Begriffe zu einem troknern Ansehen gekommen war. Ohnehin wollte es sich Schmid vorbehalten, künftig einmal in einer besondern Schrift die erfahrungsmässige Wahrheit seiner nakt aufgestellten Theorie, so weit es möglich sey, zu rechtfertigen und anschaulich zu machen. Diese allgemeine Psychologie besteht aus fünf Theilen, wovon die drei lezten die drei Hauptvermögen und Kräfte der Seele entwickeln, der erste die menschliche Seele überhaupt, ihre verschiedenen und gegenseitigen Verhältnisse und der Gesezze, wonach sie überhaupt sich äussern, betrift, der zweite aber eine anthropologische Untersuchung über das Verhältnifs zwischen Seele und Körper überhaupt enthält.

Seit 1798. gab er seine Physiologie, philosophisch bearbeitet, heraus, nur mit grösserer Gründlichkeit, als John Hutchinson, welcher, ebenfalls Theolog und Metaphysiker wie Schmid, den ganzen Menschen in eine Dunstmaschine verwandeln wollte. In dieser Zoonomie erhielten manche physiologische Lehrsäzze in der Psychologie zugleich mehr Bestimmtheit. Sein seit 1796. angelegtes psychologisches Magazin (Jena 3 Bde.) sollte die Thatsachen der innern Wahrnehmung auf Regeln der innern Natur zurükführen und es zeugt wirklich von einem festen Blik auf den Gewinn für die Wissenschaft.

Der Grundrifs der Erfahrungsseelenlehre, entworfen von Ludw. Heinr. Jacob, war das erste, dem Geiste der Zeitphilosophie gemässeres, und zu Vorlesungen durch Vereinigung des Reichthums der Materien mit Kürze der Behandlung geschikteres Lehrbuch. (Halle 1791., zweite ganz umgearbeitete Aufl. 1795., dritte verb. Ausg. 1800.). Wenn dieser Grundrifs dem Systeme von Schmid an wissenschaftlicher Bündigkeit und Präcision, an Ordnung und strengem Zusammenhange nachsteht: so gewinnt er dagegen an Reichhaltigkeit und verhältnifsmässig grösserer, auch die Specialpsychologie umfassender Vollständigkeit, an Kürze, Deutlichkeit, Faßlichkeit und Freiheit von gedehnten Begrifszergliederungen, wie von metaphysischen Erörterungen. In der zweiten Ausgabe wurde zwar noch mehr alles Metaphysische abgesondert, dagegen der Psychologie mehr Plaz eingeräumt, das Ganze hingegen unter zwei Haupttheile, Physiologie und Pathologie des menschlichen Geistes geordnet. So schäzbare Beobachtungen und Reflexionen auch durch jenen Grundrifs in einem grössern Publicum verbreitet wurden: so fehlte es aber doch an einem durchgreifenden Plane des Ganzen, und an einem festen nach Principien fortschreitenden Gange der Untersuchung in den einzelnen Abschnitten. Die Methode bleibt sich nicht gleich genug; in manchen Abschnitten wird blos von den Wirkungen der Vermögen, in andern blos von ihren empirischen Be-

dingungen gehandelt. Eben so verschieden ist die Vertheilung der Ausführlichkeit; denn, obgleich der specielle Theil der Psychologie in diesem Grundrisse mehr zur Sprache kam, auch die Theorie der Seelenkrankheiten mehr in das Gebiet der Psychologie gezogen wurde: so ist doch eben dieser Theil verhältnifsmässig zu kurz und mager ausgefallen, statt dessen der allgemeine Theil oft gedrängter seyn konnte, vollends wenn die in einer Psychologie überflüssige, erste Abtheilung, die von den Theilen, Kräften und Verrichtungen des menschlichen Körpers handelte, weggeblieben wäre. Auch vermifst man nach der Abhandlung der drei Seelenvermögen noch einen Abschnitt über das Verhältnifs dieser Vermögen gegen einander. Indessen behält dieser Grundrifs schon dadurch eine Merkwürdigkeit, dafs in der neuern Zeit über denselben die meisten psychologischen Vorlesungen auf verschiedenen Universitäten gehalten wurden.

Ausser der Einleitung war dem Grundrisse noch ein Sendschreiben an Prof. Reil in Halle vorausgeschikt, welches einige Gedanken über die anthropologische Methode (S. 5—14.) mittheilte. Ob eine metaphysische Psychologie, die das Ding, welches der absolute Grund aller Vorstellungen ist, zu bestimmen versucht, ausführbar sey, und woher die Idee einer solchen Wissenschaft rühre, untersuchte Jacob in den kritischen Anfangsgründen einer allgemeinen Metaphysik (1795. 4. Aufl.). Er schlofs von der psychologischen, theoretischen Anthropologie die voreilige Zergliederung der Begriffe von den verschiedenen Seelenvermögen aus,

daher er die Reinholdische Zergliederung des Begrifs des Bewufstseyns für die Anthropologie sogar nachtheilig fand, da logische Erörterungen oder gar Distinctionen und Spaltungen der Begriffe nur den Schein der Gründlichkeit einer psychologischen Untersuchung gäben, die wenigstens nie damit anfangen sollte. In jenem Sendschreiben erklärte er sich besonders gegen die Einmischung der Metaphysik in die Anthropologie, und wünschte alle metaphysischen Säzze und Hypothesen, alle, sowohl materialistischen als immaterialistischen Bestimmungen darüber, was das Vorstellende eigentlich sey, aus der Seelenlehre verbannt. Dagegen erklärte er sich für die empirische Methode der Naturwissenschaft, eine Erscheinung aus der Andern zu erklären, wornach nicht einseitig Alles entweder blos aus Vorstellungen, oder blos aus organischen Veränderungen begreiflich gemacht würde, vielmehr die genau beobachteten Erscheinungen des innern wie des äussern Sinnes in ihrer wechselseitigen Caussalverknüpfung zu betrachten wären. Damit kann man vergleichen, was er (1800.) über den Mifsbrauch des Dogmatismus und über materialistische Verirrungen in der Psychologie in Reil's Archiv für die Physiologie, Bd. 5. S. 147 f. bemerkte. So sehr es nun auch ein verdienstliches Wort zu seiner Zeit war, von dieser Erfahrungswissenschaft das logische Zergliedern leerer Begriffe eben sowohl als die dogmatischen Anmassungen und Grillen der Metaphysiker auszuschliessen: so war doch die Unentbehrlichkeit derjenigen Analyse, welche die Erscheinungen nicht sowohl auf das Subject der Seelenkräfte, als auf das Einfachste in den Aeusserun-

gen, welches wir kennen, zurükführt, nicht gehörig zum Behuf der systematischen Einheit gewürdigt, auch die Beziehung des veränderlichen subjectiven Spiels, der kein Nothwendiges darbietenden Erscheinungen auf etwas Unveränderliches, welches vorauszusezzen ist, zu wenig berüksichtigt, obgleich Jacob die Erscheinungen aus Gesezzen erklärt haben wollte, die aber doch nicht wieder blos andere Erscheinungen seyn können. Ohnehin ist der Realzusammenhang in dem sehr veränderlichen Spiele der innern Erscheinungen nur individuell, mithin veränderlich. In jenem Sendschreiben ist überdies mehr das Geschäft der Beobachtung und Naturbeschreibung, als des wissenschaftlichen Verstandes und der Naturlehre bestimmt. Jacob vermied aber selbst in der Ausführung die dort von ihm getadelte Einseitigkeit des Verfahrens nicht ganz, vielmehr mischte er in die Psychologie ein ganzes Lehrstük über die Physiologie des menschlichen Körpers, meist aus Ith's Anthropologie, ohne zugleich die Wechselwirkung zwischen den innern und äussern Erscheinungen als Anthropolog, geschweige die Unterordnung jener unter diese als Psycholog zu zeigen. Eben dadurch veranlafste er aber mehr physiologische Erklärungen, die wenigstens dem, von ihm der empirischen Naturforschung schon näher geglaubten, Materialismus, wenn auch nicht zuführen, doch nähern können. Allein hier zeigte sich der Mangel einer schärfern Begrifsbestimmung der Erfahrungsseelenlehre (er nannte sie überhaupt: Wissenschaft von den Gegenständen des innern Sinnes, sofern sie auf Erfahrung beruht) wie einer strengern Untersuchung der Bedingungen, unter denen aus den Erfahrungsstoffen ein wissenschaftliches Ganze zu bilden sey. — Uebrigens sezten die, seiner neuen Uebersezzung von Hume über die menschliche Natur eingeschalteten, kritischen Versuche über des englischen Werks erstes Buch (vom Verstande), das Verhältnifs des Empirismus und Rationalismus zum Skepticismus (1791.) fest.

J. Ch. Gl. Schaumann lieferte theils Ideen zu einer Criminalpsychologie (1792.), theils Psyche. 2. Bd. Halle, 1791. Dieses war ein unterhaltendes und fafsliches Lehrbuch für beide Geschlechter, welches ausser geläuterten Begriffen zugleich belebende Thatsachen und erläuternde Beispiele zusammenstellte, und eine Anleitung fürs Leben gab. Einen neuen Zweig der angewandten Seelenlehre brachte Schaumann in den Ideen etc. zur Sprache, wobei er die Psychologie nur mehr von ihrer praktischen Seite hätte auffassen sollen.

Prof. J. Cph. Hoffbauer gab 1794. Anfangsgründe der Logik, nebst einem Grundrisse der Erfahrungsseelenlehre, heraus. Es war schon verdienstlich, dafs beide Wissenschaften einmal nach und nicht mehr, wie so oft, unter einander, mithin nicht vermischt, sondern getrennt und in gegenseitiger Beziehung vorgetragen, und dadurch einmal praktisch mehr in ihre Gränzen gewiesen wurden. Dieser Grundrifs hatte den Vorzug der Kürze und Deutlichkeit. Nur liefs die Beschränktheit eines Compendium kein befriedigendes Detail zu, daher sich auch eine genaue Analyse vermissen liefs. Was hier fehlte, ersezte er theils schon durch seine ethische Anthropologie in seinen Untersu-

chungen über die wichtigsten Gegenstände der Moralphilosophie, theils und besonders durch seine Naturlehre der Seele, in Briefen (Halle, 1796. 8.), eine Schrift, welche zur Empfehlung und Ausbreitung ächterer und zugleich praktischer Vorstellungen über die Seelenerscheinungen gewifs Vieles beigetragen hat. Nach seinen eigenen Aeusserungen war es in diesem Werke noch nicht seine Absicht, die Wissenschaft vollständig abzuhandeln; nur einen Umrifs der Erfahrungsseelenkunde, und zwar in einem gemeinfafslichen, und sogar, wie er selbst sagt, für Damen verständlichen Vortrag wollte er liefern. Man darf also zwar keine streng-systematische, ob wohl eine natürliche, Ordnung der Materien erwarten. Wirklich enthält die Schrift auch für Kenner manche gelungene Ausführung, wie z. B. über den Ursprung der Sprache. Vorzüglich war der Verf. auf schikliche Beispiele und erläuternde Erfahrungen bedacht, wufste eben dadurch Trockenheit zu vermeiden, und nicht allein seinem Gegenstande Leben und Interesse, sondern auch den psychologischen Grundsäzzen selbst mehr Anwendbarkeit zu verschaffen. Freilich gab er weder einen eigentlichen Commentar der ganzen Psychologie (was gewissermassen schon die Briefform hinderte), noch eine eigentlich angewandte Seelenkunde, noch Erläuterungen über alle Theile der Seelenlehre, wie denn die Quellen der Verschiedenheiten unter den Menschen, Temperament, Charakter, Genie, hier eben sowohl als die Seelenkrankheitskunde noch nicht ihren Plaz fanden. Doch ging er auf die lezten, in einer besondern Schrift ein: Untersuchungen über die Krankheiten der Seele, 3 Theile

1801—1807. Hoffbauer war es, der die Meinung, dafs wir die Natur der Seele gar nicht kennen, milderte und gewissermassen verwarf. Er theilte die Seelen-Naturlehre in die Seelengeschichte und in die Naturlehre, im besondern Sinne. Jene enthalte die Erkenntnifs dessen, was unmittelbar durch die Erfahrung von der Seele gewifs ist; diese die durch Schlüsse daraus erhaltne Kenntnifs von Naturgesezzen und ihrem Zusammenhange.

An Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens und dessen Zergliederungsmethode schlofs sich M. Ge. Aug. Flemming an. Nach seiner Schrift über den Charakter des Menschen (Hamb. 1794.) erschien sein Lehrbuch der allgemeinen empirischen Psychologie (Altona 1796. 8.). Im Allgemeinen ist hier Zergliederung der Begriffe und auch der Seelenvermögen die Hauptsache, und das Ganze gewinnt nicht selten ein trockenes metaphysisches Ansehen. Die ausführliche Einleitung S. 5—60. verbreitete sich über den Begrif und die Theile, den Gegenstand und die Behandlungsart, die Methode und Quelle, die wissenschaftliche Form und den Einfluss der Psychologie. Im 10. §. versuchte Flemming auch das Verhältnifs derselben zu den übrigen philosophischen Wissenschaften auszumitteln. Rationale Psychologie war ihm die Wissenschaft der durch reine Vernunft vorstellbaren (denkbaren) Substanz des vorstellenden Subjects; empirische Psychologie aber Wissenschaft des empirisch erkennbaren durch den innern Sinn. Beide Arten fand er dadurch verbunden, dafs sie in ihren Begriffen ein gemeinschaftliches Object haben, mit dem

sich die Eine unmittelbar, die Andere mittelbar beschäftige. Ob nun gleich die rationale Psychologie nur auf ein Subject als solches, als ein logisches, bezogen werden konnte, welches sie als denkende Substanz betrachtet; so läfst er doch auch das vorstellende Subject Gegenstand der empirischen Psychologie seyn, ob sie gleich unter den formalen — Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und des Begrifs) stehe. Dadurch ist nun zwar auch, wie vorher von Schmid, die rationale Psychologie gegen Kant in Schuz genommen; über ihre Existenz und innere Realität als Wissenschaft für sich ist jedoch auch hier nichts Sicheres entschieden. Die Anthropologie wollte er als eine, von empirischer Psychologie trennbare, Wissenschaft des Zusammenhangs der Merkmale aller Erscheinungen angesehen haben, welche sich auf das Verhältnifs der Seele zum Körper gründen. Er gibt ihr einen reinen Theil, welcher eine philosophische Untersuchung jenes Verhältnisses selbst, und einen empirischen, welcher die Merkmale der auf jenes Verhältnifs sich beziehenden Erscheinungen untersuchte. Daher will er der Anthropologie auch keinen Beinamen, z. B. einer psychologischen gegeben, vielmehr die Psychologie blos als Wissenschaft der innern Erscheinungen, in wiefern sie von der unmittelbaren Gegenwart des handelnden Subjects zeugen, ihrem Gebiete nach nicht ungebührlich erweitert haben. Ueber die Frage: in welchem Sinne empirische Psychologie als Wissenschaft gelten könnte, erklärte er sich dahin, dafs sie nur Erkenntnifs des Gegenstandes sey, wie er durch sinnliche Anschauung vorstellbar, und nach bestimmten Merk-

malen erschöpft ist. In Hinsicht auf die Methode erklärte er sich für die analytische in der empirischen Psychologie. In der Angabe des Verhältnisses der empirischen Psychologie zu den philosophischen Wissenschaften, findet man zwar Begrifsbestimmungen einer jeden der lezten, allein ihr wahres inneres Verhältnifs gegen einander, ist so wenig befriedigend bestimmt, als ihre Gränzen gezogen. Eine praktische Psychologie, welche Schmid einer theoretischen entgegensezte, erklärte Flemming für überflüssig, wenn jene etwas Anderes seyn sollte, als eine Probe, die allgemeinen Merkmale der Kräfte und Fähigkeiten in das Mannichfaltige der Erscheinungen (aus denen jene vorher schon genommen waren) wiederum aufzulösen. Die von ihm gebilligte Eintheilung der Psychologie in eine allgemeine und besondere befolgte er jedoch nicht, sondern gab nur eine Theorie der drei Vermögen, denen er jedoch noch eine besondere Theorie des Vorstellungsvermögens und der Sinnlichkeit vorausschikte. Uebrigens darf man seiner Einleitung das Verdienst der Präcision und einer gedrängtern Darstellung zugestehen; so wie das Lehrbuch überhaupt sich durch bündige und gedrängte Kürze und durch schärfere Unterscheidungen der Stufen mancher Seelenerscheinungen, z. B. des Instincts, des Triebes, der Neigung, und durch manche Spuren des Selbstdenkens auszeichnet.

Die Cölnische Schulordnung empfahl Psychologie Staatswegen, und gab dem Prof. Ferdinand Ueberwasser Veranlassung, eine Anweisung zum regelmässigen Studium der Psychologie

(Münster 1787. 1794.) zu schreiben. Ueberdachte Einrichtung, schikliche Methodik und wohlgewählte, ausführlich und streng methodisch vorgetragene Erfahrungen, machen den Vorzug dieses Buches aus, das nur die erste Abtheilung enthält. Der Verf. benuzte die Vorarbeiten von Tetens, Garve, Eberhard und gab eine gute Anleitung zur Anwendung der analytischen Methode und zum eignen Gebrauch des Beobachtungsgeistes. Nur nahm er noch zu viele physiologische Lehrsäzze auf, und ward bei jener mathematisch strengen, obgleich einfachen Methode, wonach er immer bei jeder Lehre die Artikel: Erfahrung, Erklärung, Folgerung, Anwendung, Aufgabe, trennte, zuweilen zu rednerisch. In der Einleitung stellte er den Begrif der empirisch wissenschaftlichen Seelenlehre, im Gegensaz gegen metaphysische Speculationen, ins Klare.

In den philosophischen Betrachtungen über Empfindungs- und Erkenntnifskraft von Saul Ascher. Berlin, 1793. 8. findet man Bekanntschaft mit frühern analytischen Psychologen, wie Tetens und Mendelssohn; allein man vermifst Bestimmtheit in den Begriffen und der Methode der Darstellung.

Der einsichtsvolle Theolog D. Franz Volkmar Reinhard, welcher schon 1782. durch seinen, leider unvollendet gebliebenen, psychologischen Versuch über das Wunderbare, und 1786. durch seine, nachher wiederaufgelegte, deutsch übersezte, und mit einer Abhandlung über den Kleinigkeitsgeist vermehrte Gelegenheitsschrift: *de vi, qua res parvae afficiunt animum*, sich als Beobachter und Menschenforscher rühmlichst bewährt hatte, gab in dem ersten Bande seines Systems der christlichen Moral, Th. 1. Abschn. 1. unter dem Titel: von den natürlichen Anlagen des Menschen zur Vollkommenheit, eine so lichtvolle, bündige und bestimmte Uebersicht der Hauptgegenstände der Seelenlehre, obgleich nur in gedrängter Kürze, dafs sie, die Unentbehrlichkeit psychologischer Prämissen für die Moral vorausgesezt, eben sowohl neben einer philosophischen Moral zu stehen verdient hätte. Wie überhaupt in seiner christlichen Moral eine Menge treflicher psychologischer Bemerkungen, eine schäzbare Benuzzung und Prüfung der besten Vorarbeiten, eine sorgfältige Nachweisung der gewählten Literatur und mehrere Winke zur Vervollkommnung, nicht blos der Moral, sondern auch der bei dem Verf. mit jener innig verbundenen Psychologie ausgestreut waren: so geschah dies Alles auch in noch näherer Beziehung in jenem ersten Abschnitte derselben. Ob sich der Vf. gleich in der Vorrede zur dritten Ausgabe dieses Werks mit der ihm eigenen Stärke der Beredsamkeit gegen den Mifsbrauch der Kantischen Philosophie in den Händen von Jünglingen freimüthig erklärt hatte: so hielt ihn dies doch nicht ab, von Kant's und seiner Freunde Schriften, auch mit den neuern Ausgaben noch mehr, einen zwar geprüften, doch eben so bereitwilligen, Gebrauch zu machen. Jener Abschnitt handelt in der ersten Ausgabe (Wittenb. 1788. S. 27 bis 153.), ausser einigen Erörterungen über die Grundvorstellungen von der menschlichen Natur und die allgemeinsten Wirkungsgesezze derselben, in zwei Capiteln das Erkenntnifsvermögen und den Willen ab. In den folgenden

Ausgaben aber trug der Vf. die Theorie der Kräfte in drei Capiteln (Vorstellungs-, Gefühls- und Begehrungsvermögen) vor, und in der vierten Auflage reicht jener ganze Abschnitt schon von S. 108—366., woraus sich auf die beträchtliche Vermehrung dieses Abschnitts schliessen läfst. D. Reinhard wollte hier zwar nur die allgemein zugestandenen Behauptungen mit der gewähltesten speciellen Literatur geben: allein die glükliche Auswahl der Hauptsachen, die gute Classification und Anordnung, die deutliche Darstellungsgabe, verdient hier eben sowohl Auszeichnung, als die in diesem Fache doppelt nöthige, und doch bei ihren Bearbeitern noch so seltene, ausgebreitete und ausgesuchte Belesenheit, welche hier sehr ins Detail geht, und in den neuen Ausgaben jedesmal fortgesezt worden ist. Diese gewähltern literarischen Nachweisungen können Jeden weiter leiten, da hier freilich nicht der Ort zu einer grössern Ausführlichkeit war. Mit Recht drang auch D. Reinhard nach Baco mehrmals auf die Lectüre guter Dichter und Geschichtschreiber zum Behuf der Menschenkenntnifs, welche lezte er sogar (Th. 2. Cap. 2.), mit Beibringung mehrerer guten Regeln, als Pflicht darstellte. Welchen Schaz von glüklichen Blicken in das menschliche Herz, und von lichtvollen Ausführungen einzelner psychologischer Materien die, auch als psychologische Commentare sich auszeichnenden, Predigtsammlungen dieses Denkers enthalten, welche reiche Beiträge zu einer moralischen Anthropologie sie liefern, dies ist zwar allgemein anerkannt, nur sind sie noch nicht so benuzt, als sie es verdienten. Was könnte aus ihnen gebildet

werden, wenn man sich nicht etwa blos damit begnügte, die darin ausgestreuten psychologischen Bemerkungen unter gewisse angenommene Rubriken wirklich zusammenzustellen (wie dies Pölitz in den von ihm herausgegebenen Beiträgen Reinhard's zur empirischen Psychologie und zur Pädagogik, oder im 2. Th. der aus s. Schriften gezogenen und geordneten, vollständigen Darstellung der philosophischen und theologischen Lehrsäzze des D. Reinhard. Amberg, 1801. that, ob sich gleich diese Sammlung, deren erster Theil auch schon für die philosophische Anthropologie gesammelt hatte, gewissermafsen dazu brauchen liefse), sondern wenn man sie zugleich weiter entwickelte, zergliederte, bestimmte, erklärte und mannichfaltiger anwendete! Welchen doppelten Werth würden jene, selbst in dieser Hinsicht so seltenen, Religionsvorträge schon für unsere künftige Religionslehrer auch dadurch erhalten, wenn diese an ihnen ihren psychologischen Sinn schärfen, und mehrere Dogmen dann minder trocken oder anstössig, und mehr belebend und anwendbar finden, auch sie so selbst den wahren Menschenbedürfnissen und ihrem reinen Ursinne gemäfs, ohne Kunst verschönern und ohne Zwang veredeln lernten.

Der erste Band des von Gottlob Ernst Schulze, einem Schüler Reinhard's und nachherigen Verf. des Aenesidemus, herausgegebenen Grundrisses der philosophischen Wissenschaften (Wittenberg 1788.), enthielt nächst einer kurzen Einleitung in die Philosophie überhaupt nichts weiter als Psychologie, in welcher die Hauptbegriffe deutlich

erklärt, und ohne Umschweife, fast ganz nach dem Plane der ersten Ausgabe von Reinhard's christlicher Moral, vorgetragen wurden. Besonders verdienten die historischen Anmerkungen ihr Lob, in denen die Stellen aus ältern und neuern Schriftstellern, wiederum nach Reinhard's Vorgange, bezeichnet werden, in denen sie dieses und jenes behaupteten. Auch sind die Gründe und Gegengründe, meist ohne Entscheidung, angeführt. Doch bemerkt man schon hier mehrere, jedoch bescheiden vorgetragene, Zweifel gegen den scharfsinnigen Kant, wie ihn Schulze selbst nannte.

Noch lieferte das mittägliche Deutschland einige Darstellungen der Seelenkunde, in denen sich keine Spur einer Bekanntschaft mit der kritischen Philosophie, wenigstens kein Einfluss derselben zeigte. Schon 1791. erschienen die *Institutiones philosophicae*, von *P. Henr. Walser, Liber III. Psychologia. Aug. Vind.* 8., welche zwar viele Belesenheit, auch eine Classification von Beobachtungen, die aus einer Menge von Schriften gesammelt waren, übrigens aber einen grossen Mangel an fruchtbarer und wissenschaftlicher Bearbeitung der Thatsachen, wie an Bündigkeit des Räsonnements, verriethen. Zwar bemerkte man hier noch einige Bekanntschaft mit der Kantischen Philosophie, die Walser jedoch mehr zu widerlegen, als zu benuzzen suchte. Daher die Eintheilung der Psychologie in die Anthropologie und Zoologie, von welchen jene die empirische und rationale Psychologie begrif.

Fragen wir nach dem, was vor der Erscheinung von Kants Anthropologie für diese Wissenschaft geschah, so finden wir ausser dem angeführten Werke von Platner wenig Ausgezeichnetes. In der *Anthropologia s. scientia de homine systematice proposita, praes. Ant. Walter* 1789. darf man keine psychologischen Ausführungen erwarten. Selbst die Einladungsschrift: Skizze einer medicinischen Psychologie 1787. 8., welche nachher verbessert die Einleitung der Materialien zur Gründung und mehrern Aufklärung der medicinischen Seelenlehre, von Heinrich Nudow, Nürnb. 1791. 1. Samml. ausmachte, leistete, wie auch diese Materialien, nichts weniger als das, was der Titel versprach, enthielt vielmehr das Bekannte noch überdiefs sehr unbestimmt. — Die Menschenlehre für den Weltbürger und den Staatsmann, von J. L. Gosch. Kopenh. 1789. 1. Bd. zeugte zwar von Selbstdenken und Bekanntschaft mit Grundsäzzen der Lebensweisheit, ging jedoch auf kein System ein.

D. J. Dan. Mezger liefs in seiner medicinisch-philosophischen Anthropologie für Aerzte und Nichtärzte, Leipz. 1790, nach einer Naturgeschichte des Menschen eine medicinische Psychologie S. 55—96. folgen. Eben so stellte er in seinen Aphorismen über die Lehre von der Natur des Menschen, Königsb. 1795. S. 5—8. eine kurze physiologische Seelenlehre, in Beziehung auf das Wechselverhältnifs der körperlichen und geistigen Natur auf. Alles sehr kurz, doch deutlich vorgetragen. — Der Versuch einer Menschenlehre, sich selbst und andere

Menschen kennen zu lernen, Kempten 1791. III Bde. gr. 8., verdient der Vergessenheit übergeben zu werden. — In Christian Dan. Voss Grundrifs einer vorbereitenden Anthropologie für Gymnasien, Halle 1791. 8., war gerade das Psychologische am verworrensten und ohne Benuzzung von Kants Berichtigungen vorgetragen.

J. Ith's Versuch einer Anthropologie der Philosophie des Menschen nach seinen körperlichen Anlagen, Bern 1794. 95. II Bde. 8. 1802., war ein wohlgeordnetes und anschaulich, selten nur etwas declamatorisch, dargestelltes Repertorium der hieher gehörigen wohlgeprüften Materialien. Ith benuzte zwar frühere Werke, ging aber zugleich von kritischen Principien aus. Ihm selbst gehörte der zwekmässige Plan und einzelne scharfsinnige Bemerkungen. Noch vermifste man hier schärfere Gränzbezeichnung, noch sind manche, wenigstens überflüssige metaphysische Fragen eingemischt. Auch vermischte er öfter teleologische Betrachtungen mit Erklärungen, äussere Principien mit innern. Indem er zugleich Compendium und Handbuch schreiben wollte, ging die Einheit und Festigkeit des Verfahrens zuweilen verloren. Die Philosophie des Menschen, wie er sie nannte, stellte Ith in einem vielumfassenden Sinne als die Betrachtung der Natur, der allgemeinsten Verhältnisse und der Bestimmung des Menschen auf. Er bemerkte die Unbestimmtheit ihrer Gränzen und unterschied eine physiologische, psychologische, historische und teleologische oder moralische Anthropologie. Er selbst beschränkte sich auf sie im engsten

sten Sinne, oder die Philosophie des Menschen physiologisch betrachtet, für welche jedoch die Physiologie selbst nur eine Hülfsquelle wäre. Dabei erklärte er die Seele für eine wahre Substanz, betrachtete sie aber minder metaphysisch als empirisch und factisch, indem er sie nur als die Grundsubstanz der Bestimmungen annahm, welche die Erfahrung in der Anschauung wandelbar und wechselnd aufstellt. So weit er den Vernunftschlufs aus factischen Phänomen auf das Daseyn eines beharrlichen Substrats annahm, hatte er sein Urtheil befriedigend motivirt; anders schon verhält es sich, wenn er dieser so bestimmten Substanz nun auch Undurchdringlichkeit beilegte. Uebrigens unterschied er zwischen Geistes- und Seelenfähigkeiten; Jene nannte er das, was schon das obere, diesen das, was vorher das untere Vermögen hiefs.

Die Anthropologie, welche der Prof. Bernard Stöger als dritten Theil seiner Anleitung zum Studium der theoretischen Philosophie, Salzburg, 1795. 8., herausgab, war eine kurze Skizze der Anatomie und Physiologie, dann der empirischen und besonders rationalen Psychologie, faslich, in guter Ordnung und Schreibart vorgetragen, übrigens ohne Bestimmtheit der Begriffe. Die rationale Seelenlehre betrachtete er als eine Wissenschaft, zu der die empirische die Prämissen lieferte, da er sich von den Gegengründen der kritischen Philosophie gegen die rationale noch nicht überzeugen konnte.

Der populären Anthropologie oder Kunde von dem Menschen nach seinen sinnli-

chen und geistigen Anlagen, von C. H. L. Pölitz, Leipz. 1800. 8., war bereits 1795. eine philosophische Anthropologie oder empirische Psychologie in dem ersten Abschnitte seines Lehrbuchs für den ersten Cursus der Philosophie vorangeschikt worden. Dort waren blos die Schriften von Schmid, Ith und Platner ausgezogen, in diesem für den Unterricht auf Gymnasien — und Akademieen zugleich bestimmten Lehrbuche war mehr Kants Anthropologie benuzt. Es liefs sich dasselbe zwar als eine kurze Aufzählung einiger Phänomene an und im Menschen ansehen, wenn sie auch nicht immer mit Bestimmtheit geschah, dennoch konnte es den Anspruch, neue Aufschlüsse über einzelne Theile derselben verbreitet zu haben, nicht behaupten, da sie entweder nicht neu oder nicht wahr waren. — Die Ideen zur nähern Kenntnifs der Menschennatur für Unstudierte, eine Auswahl der neuesten Beobachtungen aus der psychisch- und physischen Menschenlehre, von Fr. Molwiz, Leipz. 1800. gr. 8., enthalten zwar gutgeordnete Collectaneen, wobei das Mittel zwischen Weitschweifigkeit und trockener Kürze gehalten wurde, nur betrachten sie mehr die thierischmenschliche als die geistige Natur.

Die durch sich selbst als eine psychologische Erscheinung merkwürdigen Beobachtungen über den Geist des Menschen, und dessen Verhältnifs zur Welt, von Koliwanow, Altona 1790, enthalten eine neue von der gewöhnlichen

sehr abweichende Eintheilung der Kräfte des Geistes, die, wie die ganze durch oft sonderbare Ideenverbindungen und eine seltsame deutsche Sprache ausgezeichnete Schrift, wenigstens den kühnen Selbstdenker verrathen, ob sich gleich in seine Menschenkenntnifs noch manche metaphysische Reste mischten.

In den scharfsinnigen Fragen über die empirische Seelenlehre (1792. Berlin. Monatschr. Jul. Nr. 5. S. 62—79.) stellte Bardili einige Zweifel gegen die bestehende Gestalt dieser Wissenschaft, und zugleich diese selbst als eine Physik über die geistigen Operationen des Menschen, als eine Sammlung von Erfahrungen mit ihrer Zurükführung auf Naturgesezze, fast wie Jacob, auf. Allein er gerieth auch, wie dieser Philosoph, ja noch mehr, auf das physiologische Verfahren, durch welches sogar seiner damaligen Meinung nach, in der Psychologie am meisten ausgerichtet werden könnte; er verlangte daher von dem Psychologen, dafs er in eben dem Grade zugleich Physiolog seyn sollte. Wenn hier der Unterschied des Naturforschers im Felde der sinnlichen und — der sittlichen Natur nicht genug erwogen war: so war eine andere Behauptung dieses Selbstdenkers desto prüfungswerther, dafs man die Zurükführung einer Seelenerscheinung auf ein Naturgesez, z. B. auf das der Ideenassociation, noch keine Erklärung derselben nennen könne. Seine Fragen hätten die Psychologen aufmerksamer auf die Gränzen ihrer Wissenschaft machen können. —

In demselben Jahre (1794.), in dem A. Weishaupt ein Ideal der (sittlichen) Selbstkenntnifs, ih-

rer eigenthümlichen Ideenreihen und Willensäusserungen nach, ob schon ohne Gebrauch von Kant's moralischen Ansichten in seiner Schrift über die Selbstkenntnifs, ihr Hindernisse und Vortheile aufstellte, erhielten wir einen neuen Versuch einer systematishen Eintheilung der Gemüthskräfte, von D. S. B. Erhard in Wagner's Beiträgen zur philosophischen Anthropologie, Bd. 1. S. 1—27., welcher, ob er gleich die Vermögen, die Kräfte und die Fähigkeiten zu sehr isolirte, und auch Wiederholungen in der Ausführung eines solchen Planes nicht ganz vorbeugen konnte, dennoch einen noch immer beherzigungswerthen Beweis seines selbstständigen und scharfsinnigen Denkens und seiner belebten Darstellungsgabe ablegte. —

Die kurze Erfahrungsseelenlehre, welche Prof. Fr. W. Dan. Snell in seinem Lehrbuche für den ersten Unterricht in der Philosophie. Th. 1. Giessen 1794. S. 10—85. 8., der Logik vorausschicken zu müssen, sich berechtigt glaubte, ging von allgemeinen Betrachtungen über die Seele und ihre Verbindung mit dem Körper aus, und behandelte statt des Erkenntnifsvermögens die Lehren von der Sinnlichkeit und dem Verstande besonders. Sie gab das Bekannte in einer leichten Darstellung.

An die vertrauten Briefe des Predigers im Holsteinischen, D. J. W. Olshausen, als Beiträge zur Menschenkenntnifs, in dem deutschen Magazine vom J. 1794 und 1795., schlossen sich dessen Briefe über die menschliche Seele in Christiani's Beiträgen zur Veredlung der Mensch-

heit, Kopenh. 1799. gr. 8. Als eine zweite verbesserte Auflage derselben kann, nach eigenem Geständnisse, der Leitfaden zum Unterricht in der Erfahrungsseelenlehre für Anfänger, Schleswig 1800. 8., angesehen werden. Dieser sollte nichts weniger, als akademisches Lehrbuch seyn, wozu schon die Literatur fehlt, vielmehr bestimmte es sein Vf. für Lehrlinge in Gymnasien und in Privat-Lehrerstellen, die zwar keine Unmündige sind, aber doch noch keinen zusammenhängenden Unterricht in der Seelenlehre erhalten hatten. Olshausen traf zwar die Deutlichkeit und das ruhige Interesse des edeln Vortrags, wie er auch bei seinem Publicum nöthig war, auch sind mehrere Beispiele zweckmässig benuzt, und Klarheit ist mit Kürze verbunden. Nur durfte man zuweilen eine schiklichere Anordnung wünschen, wie denn hier Einbildungskraft und Gedächtnifs nach der Vernunft abgehandelt wurden. Bei aller Klarheit, mit welcher er die sogenannten reinen Begriffe ebenfalls zu behandeln wufste, scheint er doch nicht genug darüber mit sich aufs Reine gekommen zu seyn, wiefern dieselben und die gesammte vernünftige Thätigkeit dem empirischen Psychologen angehören.

Von nun an erschienen, ausser Kant's Anthropologie (1798.), und der transscendental-psychologischen Darstellung des Menschen (in Buhle's und Bouterwek's Götting. phil. Museum II, 2. 34—100. Göttingen 1799.), deren eigenthümlicher Geist die Vorstellungsart eines Selbstdenkers verrieth, gröfstentheils nur Schul- und Handbücher bis zu Ende des Jahrhunderts, welche we-

nig Eigenes, und noch weniger neue Ansichten des Ganzen enthielten. Doch kann die Schrift: Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwickelung des Menschengeschlechts (von Pestalozzi), Zürich 1797. 8., nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden. Zwar findet man hier blos individuelle, zuweilen einseitige, aber desto originellere und charakteristischere Betrachtungen über den Menschen: zwar ging der Vf. von keinem bestimmten Princip aus, doch wurde eigene Ideen hier in einer eigenen, kräftigen und starken Sprache, in einer lebendigen und belebenden Anschaulichkeit vorgetragen. Das Ganze umfafst den Menschen als Werk der Natur (Thier), der Gesellschaft (Thiermensch — Bürger), und seiner selbst (Mensch — freies und sittliches Wesen.)

Auszeichnung verdient auch K. Weillers Skizze über die gegenwärtige und künftige Menschheit, München 1799. gr. 8., hier auch schon darum, weil sie ein willkommener Lichtstrahl aus Baiern war. Sie wurde aber auch für den Psychologen anziehend durch die Rettung der Menschennatur, als Natur im Gegensaz der Verkünstelung und Verdorbenheit, wie durch die Aufstellung eines Ideals der Ausbildung eines jeden der drei Hauptvermögen. Wenn er übrigens den Menschen zu ausschliessend von Seiten des Erkenntnifsvermögens betrachtete: so reicht die Entschuldigung S. 89., wonach das Gefühlsvermögen keiner Entwiklung fähig, der Wille aber von der Vernunft abhängig sey, freilich nicht hin; doch versuchte er

S. 91. eine eigene Classification der Menschenkräfte: 1) in die hervorbringenden (Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft); 2) die sammelnden (Gedächtnifs mit seinen Unterarten); 3) veränderten (Einbildungskraft und ihre Unterarten); 4) die benüzzenden (Urtheilskraft mit ihren Unterarten). Von diesen erklärte er nur die hervorbringenden Kräfte einer eigenen Entwickelung fähig. Neben diesem Beitrag zur pragmatischen Seelenlehre, den er durch eine Menge von Beispielen aus der Geschichte, und durch eine lebhafte, nur zuweilen zu wortreiche Darstellung noch anziehender zu machen wufste, erwarb er sich auch um die Theorie des kindlichen und jugendlichen Alters, (Versuch einer Jugendkunde, München 1800.) und durch seine Grundlinien eines, auf die Natur eines jungen Menschen berechneten Studienplans um ihre Anwendung ein Verdienst.

Ausser der populären Darstellung einer praktischen Geschichte des Menschen, von C. P. Funke, in Dessau (Braunschw. 1793. 1. Ausg.), wo der einzelne Mensch an sich und in Gesellschaft betrachtet wird, lieferte eine ähnliche, nur in einem grössern Umfange, der Prediger in Fischbek, Christian Ludw. Funk in seiner Schrift: Menschennatur und Menschengrösse in uns und für uns alle erreichbar (Leipz. 1799—1800. 2. Th. gr. 8.). Man findet hier eine gemeinfafsliche Belehrung über die Menschenwürde und Menschenseele, von der Geburt an bis zu dem künftigen Zustande in einer andern Welt, für Leser aus den gebildetern Ständen. In einzelnen Abhandlun-

gen werden in dem ersten mehr theoretischen Theile über die menschliche Natur im Allgemeinen und ihre Kräfte, ihre Perfectibilität, Unsterblichkeit u. s. w. meist teleologisch-religiöse Betrachtungen angestellt, ohne gerade eigene oder tiefere Ansichten zu geben. Der zweite Theil war für eine praktische Anweisung zur zwekmässigen Bildung und Anwendung der einzelnen Vermögen bestimmt.

Gottf. Schmidt's Archytas, oder das Wichtigste für den Menschen, in Dialogen über Gegenstände aus der Naturlehre, Seelenkunde und Lebensweisheit, Berl. 1799. 1. Th. 1800. 2. Th. 8., hatte einen ähnlichen Zwek, indem der Vf. ohne auf wissenschaftliches Verdienst Anspruch zu machen, nur in einer minder glüklichen Einkleidung, Betrachtungen über jene Gegenstände, mit Hülfe anderer Schriften die er mit eigenen Beobachtungen verwebte, anstellte.

Des Prof. J. Schön *Psychologiae empiricae compendium*, *Wirceburg* 1800. gr. 8., war theils als lateinisch geschriebenes Lehrbuch über eine philosophische Wissenschaft, theils als Beispiel, wie man im südlichen Deutschlande die kritische Philosophie anwendete, eine merkwürdige Erscheinung in ihrer Art. In der schiklichen Anordnung, wie in den Erklärungen, folgte er meist Kant's Anthropologie, doch benuzte er auch Schmid's und Hofbauers Schriften, und führte mehrmals und zwekmässig Beispiele an.

Die Seelenlehre für die Jugend, nach den Grundsäzzen der Kantischen Philosophie, in dialogischer Form: zum Gebrauch

für die höhern Classen in Gymnasien und Schulen, von J. F. Ernst Kirsten, Gotha 1800. 8., wollte mehr als Seelenlehre seyn und verfehlte dadurch ihren Zwek. Ein Lehrbuch für die obern Schulclassen und zugleich eine Darstellung der Hauptresultate der kritischen Philosophie, welche es ohnehin mehr als eine Seelenlehre ist, war zu viel auf einmal unternommen. Bei allem Streben nach Deutlichkeit, die der Vf. auch nicht selten erreichte, war die Mischung verschiedener Zwecke doch dem reinen und vollen Ueberblik der Seelenlehre, selbst bei aller sokratischer Methode hinderlich.

Unternehmungen eines Vaters mit seinen Kindern über die menschliche Seele, Leipz. 1800. 8. waren, die besser gelungene Ausführung der Lehre von den Schlüssen ausgenommen, ein langweiliger, wenig befriedigende Beispiele zwar anführender, doch zu wenig benuzzender Unterricht.

In folgenden zwei Schriften ist keine Spur von Kenntnifs der kritischen Philosophie zu finden. Der Versuch einer theoretisch-praktischen Anleitung zum Selbststudium der empyrischen (für empirischen!) Psychologie; nach den Grundsäzzen der besten, auch der neuesten praktischen Psychologen bearbeitet, von Franz Eugen, B. v. Seida und Landesberg, 1800. benuzte die Schriften von Steinbart, Meiners und Ueberwasser, ohne etwas Neues zu liefern, obgleich darin, wie schon die vorgesezte tabellarische Uebersicht verrathen kann, viel Methode herrscht. Die unschikliche

Fragmethode allein konnte die Wissenschaft noch nicht praktisch machen. Die Idee einer Aufstellung aufzulösender psychologischer Aufgaben im Anhang, wäre an sich gut; nur sind die Aufgaben hier eben so wenig gewählt, als nach dem Gesezze des Fortschritts vom Leichtern zum Schwerern geordnet. — Der philosophische Inbegrif der Geschichte des Menschen in seinen Handlungen u. s. w., in Briefen, von Fr. Aug. Freyherrn v. Reichlin, wollte zwar besonders den Unbestimmtheiten in den Charakterschilderungen abhelfen, enthielt jedoch die trivialsten Dinge in ermüdender Weitschweifigkeit, ohne Vorkenntnisse, ohne bestimmte Begriffe, z. B. von Leidenschaften, von denen er doch das Meiste ableitet.

Der kühne Standpunct des transscendentalen Idealismus, wie Fichte ihn wählte, schritt wieder über die Erfahrung hinaus, suchte selbst ihre Möglichkeit zu erklären, und näherte sich wieder metaphysischen Begriffen und Postulaten. Daher fand man zum Theil in den dogmatischen Behauptungen von Fichte mehr transscendentalen Realismus, mit dem sie dies gemein hatten, dafs sie nicht aus der Zergliederung des urtheilenden Bewufstseyns und der Natur des Erkenntnifsvermögens entsprangen, sondern von einem Object und zwar hier von dem sich selbst sezzenden Ich ausgingen. Nach der Darstellung des Vfs. einiger propädeutischer Abhandlungen in Schmid's psychologischem Magazin war die empirische Psychologie von Fichte eben so unbefriedigend und *a priori* deducirt, als von Reinhold, und der Saz: Ich = Ich, ein psychologisch-empiri-

scher; doch ging Fichte in der Zergliederung noch weiter aufwärts als Reinhold, nämlich vom unmittelbaren Bewufstseyn zum Subject desselben, von da zum Ich (als Subject-Object), und endlich zum reinen Ich, zu der innern, idealen, in sich zurükgehenden Selbstthätigkeit, die bei ihm das oberste Princip des Wissens und der Philosophie wurde. Jedoch wollte Fichte selbst seine Wissenschaftslehre darum nicht für Psychologie gelten lassen, weil sie nicht von Thatsachen des Bewufstseyns ausgehe, vielmehr von einem durchaus freien Producte der Speculation, durch welche freie Reflexion er sich sogar noch über das Bewufstseyn zu erheben versuchte. Indessen sollte ein Aufsaz in Fichte's und Niethammer's philosophischem Journal (1798. Heft 4. S. 358 — 364.): Erklärung einiger psychologischer Erscheinungen, wenigstens zeigen, „dafs die Principien der Wissenschaftslehre noch zu mancherlei nüzze seyen.“ Dort wurden einige bekannte Phänomene, besonders aus der ursprünglichen Tendenz zur Unbeschränktheit abgeleitet, welche dem Denken, das aus der Beschränktheit hervorgeht, widerstrebe und bald als Tendenz zur Bewufstseynslosigkeit (die eigentlich mit der zum Denken eine und dieselbe sey), bald als Tendenz zum Losreissen von der Anschauung erscheine. Fichte benuzte nämlich die Idee der intellectuellen Anschauung zur Theorie des menschlichen Geistes, d. i. nach neuern Erklärungen, die absolut freie Selbstreproduction der ursprünglichen anschauenden Thätigkeit des Vfs. Ihm ist das Ich nichts als Thätigkeit, und zwar ein Continuum von Thätigkeit. Dagegen

ist schon bemerkt worden, dafs die innere Anschauung nicht intellectuell, sondern sinnlich, oder dafs sie leer sey; dafs von einer intellectuellen Anschauung, die ausser der Erfahrung und dem Bewufstseyn liege, gar keine Vorstellung möglich werde; dafs es endlich unerwiesen bleibe, dafs das Ich nicht blos eine Thätigkeit, sondern eine unendliche sey, wenn es auch minder blos logisch, wie bei Kant, gefafst seyn sollte. Uebrigens fand man (wie Krug in den Briefen über die Wissenschaftslehre 1800.) das Unternehmen der Wissenschaftslehre, das Räthsel der Nothwendigkeit in gewissen Vorstellungen zu lösen, eines Philosophen würdig; auch erkannte man es an, dafs durch diefs System die unbegreifliche Einwirkung der Objecte, die der Realist vertheidigt, begreiflicher gemacht sey, nur nicht die eben so unbegreifliche Nothwendigkeit der Schranken, in die das idealistische Ich sich einschliesse. Auch konnte die Ansicht, dafs Vorstellung nicht der höchste Begrif aller in unserm Gemüth zu denkenden Handlungen sey, eben so vortheilhaft benuzt werden als die Vorstellung der Freiheit mehr Spielraum in dem menschlichen Gemüthe und seinen Bestimmungen zu geben, wenn sie auch nicht als Grund von Allem angesehen werden dürfte.

Spuren einer solchen Benuzzung findet man in mehrern praktischen Abhandlungen von Fr. Heinr. Christ. Schwarz, in dem der Geist des Idealismus schöner aufging. Er drang auf Beschränkung der chemischen Scheidung der Kräfte, welche die Natur verwirrte, sprach gegen die einseitige Behandlung durch Lehre und betrachtete den Menschen als ein werdendes, nie stillstehendes Wesen. M. vgl. s. Religionslehrer etc.

Das System der Naturphilosophie von Schelling behält, auch wenn aus zu wenigen Erfahrungen zuweilen zu rasche allgemeine Folgerungen hergeleitet seyn sollten, immer das Gepräge eines selbstdenkenden vielumfassenden Geistes um so mehr, da für Naturphilosophie noch so wenig gethan war. Er suchte den Parallelismus der Natur mit der Intelligenz zu begründen, und dadurch Einheit in die gesammte Natur zu bringen, dafs er wieder Physik mit der Philosophie verband. Er fand nur Einen Indifferenzpunct in der Natur (Objectivität) sowohl als in dem menschlichen Gemüth (Subjectivität), und die höchste Idee durch eine absolute Identität des Idealen und Realen ausgedrükt. In dem vereinenden Zusammenfassen der innern und äussern Natur könnte die idealistische Annahme Kants, dafs die Gegenstände sich nach der menschlichen Erkenntnifs richten müssen, wenigstens in ihren wahren Schranken bleiben. Auch die Idee einer Stufenfolge in den organischen Kräften ist in einem höhern Sinne genommen, und seine Philosophie der Natur hat den Anschein auch zu einer Philosophie des Menschen den Weg zu bahnen. Ob die Begründung einer Naturmetaphysik und das Erklären der Erfahrung in ein Begrifskünsteln ausarten und vom Wege der Natur selbst und ächter Erfahrung abführen könne, steht noch zu erwarten.

Einige gute Bemerkungen über die Analogie der Körperwelt und unsrer geistigen Natur, mit

Regeln zur Anwendung eines Naturgesezzes entwikkelte auch J. F. Chr. Gräffe in seinem Versuch einer moralischen Anwendung des Gesezzes der Stetigkeit. Celle 1810. 8. Er zog jedoch daraus, dafs allenthalben, im Physischen, Intellectuellen und Moralischen ein solcher Vereinigungspunct sey, manche auffallende Resultate, z. B. dafs dann die Zeit ein zurükgeworfener Strahl sey, in welchem sich unser Ich abbilde. Schon vorher machte Kellner auf die grosse Analogie zwischen der physischen und moralischen Welt, z. B. zwischen der Sternenwelt und dem Innersten des menschlichen Geistes aufmerksam, in dem Aufsazze: „Auch die Gesezgebung der menschlichen Vernunft ist Mechanismus;“ in Eggers deutschem Magazin. Julius 1798. Nr. 2. Dafs auch hier Vorsicht zur Vermeidung der Machtsprüche nöthig und Behutsamkeit erforderlich sey, die Physik nicht durch Metaphysik verdrängen zu lassen, fällt in die Augen.

Einen ausführlichen Entwurf einer allgemeinen, rational-empirischen Seelenlehre, enthalten fünf unter sich zusammenhängende Abhandlungen eines Ungenannten in Schmid's psychologischem Magazin, 1798. Bd. 3. N. 7—11. S. 156—402. Ihr Geist ist der einer scharfsinnigen Analyse, die sich jedoch zuweilen der Gränze metaphysischer Spizfindigkeit nähert, daher die ächte Naturlehre der Seele wenigstens als solche keinen unmittelbaren Gewinn aus ihnen ziehen kann. Sie konnte jedoch die Aufmerksamkeit auf manche propädeutische Aufgaben schärfen. In der ersten Abhandlung über das Verhältnifs der empirischen Psychologie zur Metaphysik (Nr. 7.) wird der psychologische

Standpunct, als der der transcendentalen Kritik eigenthümliche, und der einer Propädeutik der Metaphysik vortheilhafte, betrachtet. Jene Kritik ist ihm aber selbst eine empirische Wissenschaft aus innerer Wahrnehmung und Erfahrung. Nur wird jener blossen Wahrnehmung auch die unmittelbare Beobachtung eines Grundvermögens, sogar in seiner ursprünglichen Beschaffenheit, d. h. zu viel, zugetraut. 2) Propädeutik einer allgemeinen empirischen Psychologie (N. 8. S. 293 f.). Diese war hier nicht eine Sammlung aller nöthigen Vorkenntnisse, sondern nur derjenigen Materialien, aus denen selbst sich unmittelbar ein System der Seelenlehre aufbauen lassen müsse. Diese Materialien sollten hier aufgesucht, angeordnet, und auf Principien zurükgeführt werden. Die allgemeine empirische Psychologie als physisch-theoretische Wissenschaft, von dem, was aus innerer Erfahrung allein erkannt werden kann, wiefern dadurch das Gemüth im Allgemeinen bestimmt wird, war der Gegenstand dieser Propädeutik. Empirische Naturlehre als Theorie sezte, dem Verf. zufolge, schon als Grundlage einen reinen Theil, so wie Naturbeschreibung voraus. Die Nothwendigkeit, sowohl der Verbindung des Rationalen mit dem Empirischen in psychologischen Untersuchungen, als einer vorläufigen Erforschung der Quellen unserer psychologischen Erkenntnisse suchte er alsdann zu erweisen, und fand in der innern Erfahrung, d. h. theils als reinem Selbstbewufstseyn, theils als innerm Sinne die Quelle unserer Erkenntnifs des Gemüths auf. 3) Von der rationalen Seelenlehre (Nr. 9. S. 268 f.), die neben der reinen und — und transcendentalen — als Postulat der Mo-

ralphilosophie aufgestellt wurde. Das denkende Ich in seiner ursprünglichen unbedingten Einheit, und vor aller möglichen und wirklichen Erfahrung, wurde hier sehr fein zergliedert: so wie in der folgenden Abhandlung dasselbe Ich als Gegenstand einer blos möglichen, und in der lezten als Gegenstand der wirklichen innern Erfahrung. Die vierte Abhandlung enthält nemlich einen Abrifs der Metaphysik der innern Natur (Nr. 10. S. 294 f.). Der Saz: ich denke, in seiner allgemeinen Unbestimmtheit, der Unterschied empirischer und nicht empirischer Gemüthszustände, das Innerliche im Gemüthe, der regulative Gebrauch der Idee einer einfachen, selbstständigen Intelligenz, die Anwendung mathematischer Principien — waren die Gegenstände, die hier nach einander zur Sprache kamen. 5) Allgemeine Uebersicht der empirischen Erkenntnisse des Gemüths (Nr. 11. S. 354 f.). Diese sollte als Regel für alle besondere Untersuchungen dienen. Nach der weitern Erörterung einiger metaphysischen Begriffe und einer Erörterung des Zusammenhangs zwischen Körper und Geist, wurde eine Grundlage der empirischen Erkenntnifs des Gemüths, und eine allgemeine Eintheilung der innern Gemüthsvermögen, mit der Uebersicht eines jeden der drei Hauptvermögen insbesondere angegeben, und mit einer allgemeinen Vergleichung jener drei Vermögen geschlossen. Den durchgängigen und vortheilhaften Einfluss der Kantischen transcendentalen Kritik suchte der scharfsinnige Verf. dieser Abhandlungen zu zeigen, aus denen übrigens anthropologische Untersuchungen völlig ausgeschlossen blieben. †

Der

Der Geist des Versuch's über das menschliche Gemüth, Dresden 1799. war feine höhere Analyse psychologischer Begriffe, Vermögen und Vorstellungen, auf eigenem Wege gesucht und metaphysisch erörtert. Der ungenannte Verf. untersuchte jedoch mehr die Operationen des Verstandes selbst an sich, als dafs er zu ihrer Ergründung durch Induction hinaufgestiegen wäre. Auch eilte er zu sehr zur Begründung der Logik und Metaphysik, um die Naturgesezze der Vermögen selbst zu bestimmen. — Einen ähnlichen metaphysischen Geist athmete die ebenfalls 1799. erschienene revidirende Kritik und empirisch-psychologische Wesenlehre, von Abicht, welcher ein grösseres Handbuch in s. psychologischen Anthropologie, Erste Abtheil. erste Lieferung. Erlang. 1801. zu liefern anfing, ohne es zu vollenden. Ohngeachtet hier die gehörige Klarheit und Bündigkeit vermifst wird, so macht dies unvollendete Werk einen schäzbaren Versuch aus, die rationale und empirische Psychologie wieder zu verbinden.

Endlich versuchte man noch, wenn auch keinen eigentlichen Skepticismus in die psychologischen Untersuchungen überhaupt einzuführen, doch eine skeptische Methode in der Behandlung und im Vortrage der Psychologie anzuwenden. Dies geschah zugleich durch zwei Schriftsteller, obschon in verschiedenem Geiste und auf verschiedenen Wegen. Gegen Fichte's theoretisch-dogmatischen Idealismus wollte Bouterweck einen praktischen Realismus aufstellen, und erklärte Selbstverständigung für den Geist des Kriticismus. Seine Apodiktik (1799.)

sollte die Wissenschaft seyn, welche den Grund der Erfahrung fände, und vor der Vernunft rechtfertigte, und eben dadurch ein Beitrag zur menschlichen Selbstständigung werden. Statt des logischen Formenwesens wünschte er Begriffe mit Bedeutung aufgestellt, und suchte, nachdem er in dem praktischen Theile seiner Apodiktik eine praktische Analyse des Vorstellungsvermögens gegeben hatte, Trieb und Vorstellung in der thierischen Natur für Eins und dasselbe, den Unterschied zwischen Wissen und Wollen blos als einen relativen zu erklären. Daher entfernten sich auch seine Anfangsgründe der speculativen Philosophie (Götting. 1800.) von der neuern Metaphysik, und stellten Alles nach einer problematischen und skeptischen Methode nur provisorisch dar. Der erste Theil derselben enthielt eine propädeutische Psychologie (S. 33—48.) in diesem Sinne, in welcher Alles so aufgestellt ist, wie es beobachtet wird, wobei es freilich zu keiner Construction des Mannichfaltigen der Vermögen kam. Im skeptischen Tone und zur Weckung des selbstständigern philosophischen Geistes wurden dort die ersten Bedingungen der Selbstbeobachtung, wie die Entgegensezzung der Vernunft und Sinnlichkeit, nicht ganz ohne Erfolg abgehandelt. — Seiner blos populären Anthropologie oder Kunde von dem Menschen (1800.), hatte Pölitz eine ausführliche Abhandlung: über das Verhältnifs des neuern Skepticismus zur wissenschaftlichen Anthropologie vorgesezt, worin er eine eigene skeptische Behandlung der Psychologie empfehlen wollte, und worauf er selbst die Aufmerksamkeit seiner Leser lenkte. Doch so wie seine

Schrift kein Gewinn für die Wissenschaft war, so hält weder sein Skepticismus noch die Anwendung desselben auf die Psychologie die Prüfung aus. Welcher Gehalt einem Skepticismus mit einem, wenn auch noch so kleinem, Gebäude von Ueberzeugungen, die überdem nichts untrügliches haben, eigen seyn könne, einem Skepticismus, der überdem durch nichts begründet wurde, darüber läfst sich leicht urtheilen. Er läugnet die Objectivität des Wissens, weil — alle Erkenntnifs nur subjectiv seyn kann. Dieser Skepticismus hat entweder seine festen Gründe, die doch objectiv seyn müssen, welches sich widerspräche, oder er hat keine objectiven Gründe für seine Behauptung, sie ist blos subjectiv, und dann widerspricht er sich wieder. Doch wozu der Skepticismus in der empirischen Psychologie, welche innerhalb ihren wahren Gränzen ausser der Sphäre des Skepticismus liegt? Um so mehr, da nicht einmal an die Bestimmung des Verhältnisses der Erfahrung zur Skepsis gedacht wurde. Wollte Pölitz die einzig gültige Methode der empirischen Psychologie bezeichnen: so ist diese so, wie sie sich aus der Gränzbestimmung des Erkenntnifsvermögens ergibt, schon von Andern befolgt, erkannt und consequenter, als in dieser Schrift, angewandt worden, in welche doch noch manche nicht probehaltige dogmatische Lehrmeinungen aufgenommen wurden, wie der Verf. selbst in der Vorr. zu s. Summarien der philos. Sittenlehre (Hamb. 1802.) S. 13. eingestand.

Fassen wir die bisherigen Bemühungen für die formelle Begründung der Seelenlehre in Ein Resultat zusammen: so ist ein festeres Streben nach dem wissenschaftlichen Geiste derselben unverkennbar reger worden. Doch tritt neben scharfsinnigen analytischen Versuchen zugleich die Neigung immer entschiedener hervor, das durch Zergliederung der Seelenerscheinungen Getrennte wieder zu vereinen, und statt des chemischen Zerspaltens hohler Begriffe, mehr auf das Lebendige und Thätige in der Menschennatur zu achten. Dies ist auch wohl einer von den Gründen, warum man der Psychologie mehr Plaz in der Anthropologie gestattet, in sofern man dadurch den ganzen Menschen näher und vollständiger im Auge zu behalten meint. Indefs dürften wohl manche unbefangene und anhaltende Menschenforscher, manche Urheber der bisher aufgeführten Untersuchungen ihr eigenes Menschenstudium, wenn sie es anders länger, angelegentlicher und vielseitiger fortsezzen konnten, schon jezt auf mehrere andere Resultate geführt haben, und eben sie selbst werden vielleicht gerade in diesen propädeutischen Untersuchungen noch mehr als sonst zu bestimmen, zu berichtigen und zu befestigen finden. Das Streben mehrerer Zeitgenossen theils die Natur des Menschen von mehrern Seiten anzuerkennen, und ihren Gang zu verfolgen, theils die Empirie zu veredeln und auf allgemeine Gesezze zurük zu bringen, ist unverkennbar.

Deutschland hatte auch immer neben den Stiftern neuer Systeme der Philosophie einzelne bescheidne Denker, welche, im Mifstrauen gegen die

Tiefe ihrer Kraft, mehr ihren Scharfsinn neben ihrer Mittheilungsgabe durch deutliche Entwiklung einzelner Begriffe, so wie durch ein, schon durch seine Seltenheit rühmliches Streben nach Klarheit und Deutlichkeit belegten, und welche dadurch auch die Philosophie selbst weiter aufklärten, als manche Systemsanhänger, die nichts als Erklärer und Ordner oder gar blosse Wiederholer des Buchstabens ihrer Meister wurden. Unter jenen Achtungswürdigen stehen die Namen Garve, Reinhard, Greiling.

Britten.

Abgerechnet, dafs die Psychologen jenseits des Canals eine andere Kunstsprache, auch eine von der unter uns aufgekommenen verschiedene, doch willkührlichere Anordnung der Vermögen befolgen, so sind sie in der That weit hinter deutschen Untersuchungen, ja zum Theil hinter ihren eigenen Forschern zurükgeblieben. Anthropologie ist es, was unter ihnen im Allgemeinen für Philosophie gilt, ohne dafs auch jene auf Principien und in systematische Form gebracht werde. Eine gereinigte Psychologie hatten sie kaum.

Noch immer wurden die Essays von Fr. Baco (Lond. 1787. II Bde. 8.) von neuem herausgegeben. Indefs Dav. Hume's Untersuchungen über die menschliche Natur, und über den menschlichen Verstand, nicht blos in Deutschland einheimischer, sondern auch durch die Auf-

merksamkeit, welche Kant auf sie geleitet hatte, noch wichtiger wurden, wirkten sie in England selbst weit weniger, als man hätte erwarten dürfen. Die in Hartley's Observations on Man enthaltenen Grundzüge des neuern Materialismus und mechanischen Erklärungen, liefs zwar Erasm Darwin (geb. 1731. gest. 1802.) in seiner Zoonomia, *or the laws of organic life*, Lond. 1794. 1796. nicht zu; dennoch ist die ganze Darwinsche Vorstellungsart von Association und Verkettung der Ideen aus Hartley.

Die (noch unübersezten) *Elements of the science of Ethics on the principles of natural Philosophy, by J. Bruce, Lond.* 1786. 8., verdienen um so weniger übersehen zu werden, da sie psychologische Gegenstände nach der Methode der Physik abhandelten, und in dem Psychologen einen Naturhistoriker der innern Veränderungen, z. B. der Leidenschaften und Kräfte, voraussezten. Seine früher (erst 1780. zulezt 1785.) erschienenen, kürzern *First Principles of Philosophy*, (oder ersten Grundsäzze der Philosophie, mit Anwendung derselben auf Geschmak, Wissenschaft und Geschichte, von C. Gottfr. Schreiter 1788. übersezt), sind eine kurze Darstellung der philosophischen Ideen des Lord Baco, wobei er noch die Eintheilung der Philosophie bei den Alten in Logik, Physik und Ethik befolgte, die Metaphysik und Pneumatologie aber unter die Logik brachte. Von diesen Eintheilungen werden keine Gründe angegeben, so wie Alles hier nur kurz angedeutet ist.*)

*) Auf ähnliche Ansichten ging die Schrift von Adair hinaus: *A philosophical and medical Sketch of the natural history of the human Body and Mind*, Lond. 1787. 8. Deutsch von C. F. Michaelis: Physiolog. und diätetische Schriften. Th. 1. 1788.

Wüfste man nicht, wie sehr die Philosophie den Britten eine Sammlung von Beobachtungen und Erfahrungen ist: so würde man sich wundern, wie Bruce unter dem Titel einer Ethik naturhistorisch-psychologische Bemerkungen liefern konnte.

Ungleich wissenschaftlicher, und beinahe mit kritischem Geiste, sind die *Elements of the Philosophy of the human Mind*, von dem Prof. in Edinburgh, Dugald Stewart, 1792. 4., geschrieben; eine Schrift, welche auch bei Britten fast eben so grosses Aufsehen machte, als die kritische Philosophie in Deutschland, (Anfangsgründe der Philosophie über die menschliche Seele, mit einer Vorrede von Sam. Gottl. Lange übersezt, Berl. 1794. II Bde. 8.). Hier wollte Stewart die empirische Psychologie der Physik genähert, und von metaphysischen Speculationen gereinigt haben. Auch er pries den ehrwürdigen Baco, und fühlte das Bedürfnifs einer Erfahrungsseelenlehre, über deren Vernachlässigung er klagt. Beides, ein guter Mathematiker und vertrauter Freund des D. Reid, zu dessen ersten *Essays* er selbst viel beitrug, ahndete er die Gränzen des menschlichen Geistes in seinen Speculationen, und wollte (s. Th. 1. S. 65.) gleichsam eine Generalkarte von dem ganzen Lande der menschlichen Erkenntnifs zeichnen. Sehr richtig urtheilte er über die Vergeblichkeit der Frage nach Materialismus und Immaterialismus der Seele. Das Werk zeichnet sich durch Tiefe der Gedanken

und Anmuth des, nur zuweilen etwas weitschweifigen, Vortrags vortheilhaft aus. Freilich findet sich Manches darin, was deutsche Psychologen an dieser Stelle nicht abhandeln würden. Scharfsinnig sind aber insbesondere die Bemerkungen Stewart's über Ideenassociation, pragmatisch die Erörterungen über den Einfluſs derselben auf den Geist, wie auf den Charakter, von früher Jugend an. Er hatte jedoch noch die Auseinandersezzung der höhern Erkenntniſskräfte übergangen, die er noch nachholen wollte, um dann zur Betrachtung des Menschen als eines sittlichen und handelnden Wesens, und eines Gliedes der politischen Gesellschaft überzugehen.

Der Verf. der nicht in den Buchhandel gekommenen: *Intellectual Physics; an Essay concerning the Nature of Being, and the Progression of Existence*, Lond. 1795. 4., betrachtete in dieser geistigen Naturlehre die geistigen Phänomene wieder als physische Gegenstände, die eben so gut beobachtet und untersucht werden könnten, als andere Phänomene, welche in die Sinne fallen. Er wollte sogar nur so lange gehört seyn, als er in den Schranken der Physik bliebe, d. i. als seine Räsonnements auf Thatsachen gegründet wären, und von einem einzelnen Gegenstande auf den andern Einzelnen, so wie sie im Reiche der Natur consistiren, oder durch bestimmte Wirkungen mit einander in Verbindung gesezt werden, übergingen. Eigentlich folgte dieser Schriftsteller nur einer Bemerkung, die schon Bolingbroke gemacht hatte, daſs die menschliche Seele eben sowohl ein Gegenstand der Naturlehre sey als der menschliche Körper, daſs daher sogar der

Unterschied, den man gewöhnlich zwischen der Physik und Metaphysik mache, blos auf Willkühr beruhe. Der erste Versuch betraf die einfache Vorstellung des Bewuſstseyns. Weil das Selbstfühlen (*Selfsentiency*) ganz individuell sey: so sey das Ich ein von dem passiven Eindruk, den es empfindet, ganz verschiedenes Vermögen. Der nächste Gegenstand der Betrachtung war die Spontaneität, eine selbstständige Thätigkeit (*self-activity*), welche durch keine vorhergehende mechanische Ursache bestimmt würde. Die Seele sey eine lebende concentrirte, wirkliche und untheilbare Einheit, sie wirke von innen auf die concentrischen, sie umgebenden Sphären, und vermische sowohl ihre anziehende als zurükstossende Kraft in mancherley Proportionen und Graden mit den äussern Eindrücken und Schwingungen, wodurch diese mechanischen Bewegungen in — lebendige Gefühle verwandelt würden. Der Verf. schloſs hernach aus der Einheit und Untheilbarkeit der Seele auf ihre Unsterblichkeit. Läuft auch manche Meinung hier mit unter: so läſst sich doch eine gewisse Originalität im Verf. anerkennen.

Essay on the Nature and Constitution of Man, by R. Sims, Lond. 1793. 8. (Versuch über Natur und Wesen des Menschen, Leipzig 1795), prüfte die Beweise für die Immaterialität der Seele, um aus denselben über die Dauer und den Zustand derselben in ihrem vom Körper isolirten Daseyn zu schliessen.

D. Alex. Crichton der mit den Werken der Deutschen bekannte Arzt, zeigte in: *An Inquiry into the Nature and Origin of mental derangement; comprehending a concise System of the Physiology and Pa-*

thology of the human Mind and History of the Passions and their effects. Lond. 1798. *II. T.* 8. (deutsch im Auszüge 1798.), eine Fülle psychologischer Beobachtungen und Erfahrungen, und bei logischer Anordnung und Classification zugleich Scharfsinn und Verfolgung eines systematischen Zweks. Er postulirte die Immaterialität des Denkvermögens. Die *Passions* nahm er in einem weiten Sinne, auch von thierischen Instincten, ja sogar von moralischen Gesinnungen, und er hatte theils die Arten noch nicht scharf genug gesondert, theils die Krankheiten des Begehrungsvermögens von den Verrückungen inconsequent ausgeschlossen, nachdem er die Täuschungen darunter aufgenommen hatte. Vieles leitet er noch von ursprünglichen Gehirnsveränderungen ab.

Thomas Belsham suchte in s. *Elements of the Philosophy of the Mind and of moral Philosophy* die Gesezze des Geistes und die Phänomene, welche die intellectuelle Welt bilden, zu erforschen. Das Ganze enthält freilich ohne leitende Principien zusammengestellte Thatsachen und Erklärungen ohne Vollständigkeit und Plan. Auch herrscht hier noch Hartleys Theorie der Ideenassociation.

Der Arzt T. Cogan stellte in: *A philosopical treatise on the Passions* 1800. 8. die Gefühle und Gemüthsbewegungen nach dem Princip der Selbstliebe und des gesellschaftlichen Vertrages zusammen, und schilderte sie mit Anwendung auf den physischen Zustand des Menschen. Die Untersuchung über die Affecten hielt er für den Moralisten für so wichtig als die Anatomie für den Wundarzt. Gute Bemerkungen können zwar in dieser Schrift gefunden werden; dagegen vermifst man Ordnung in der Classification und Bestimmtheit der Sprache.

Reichen Stoff lieferten neuere Engländer zur Lehre der Seelenkrankheiten in Beobachtungen und seltnen Erfahrungen (so W. Parfect, Th. Arnold, Andr. Harper, J. Haslam); die tieferen psychologischen Erforschungen und Erklärungen aber überliessen sie Anderen. Man vgl. Revision der Bearbeitung der emp. Ps. in d. Ergänzungsbl. zur Allg. Litt. Zeitung. Jahrg. III. S. 171 f.

Franzosen.

Obgleich die Philosophie des Engländers, John Locke, dessen Geist selbst durch die Schriften von Des Cartes genährt worden war, noch immer in Frankreich geschäzt wurde, und noch von Pinel allen Aerzten zum Studium empfohlen wurde: so hingen die Franzosen in dieser Periode doch wenigstens eben so sehr an ihren ältern, einheimischen, lange tonangebenden psychologischen Schriftstellern. Die Versuche von Michael Montagne, die Reflexionen und Maximen des Herzogs de la Rochefoucault, von de la Bruyere und von Pascal, die Systeme von Condillac und Helvetius schienen ihnen wenig oder nichts zur Vollendung übrig zu lassen, und gelten ihnen noch jezt als ihre besten Beobachter und Seelenforscher. Wie sie in dieser Periode durch wiederholte Ausgaben oder durch Nachahmungen derselben ihr fortdauerndes günstiges Urtheil über sie beurkundeten: so nahmen an eben diesem

Urtheile auch andere Nationen, namentlich die deutsche, durch Uebersezzungen oder Commentare über ihre Schriftsteller Theil. Im Geschmacke der *Essais* des Montagne waren schon 1736. die *Loisirs d'un Ministre (d'Argenson)* geschrieben, die erst 1787. (Lüttich. II Bde. 8.) aus der Handschrift dieses bekannten Marquis gedrukt erschienen. Die Gedanken zeugten nicht blos von Adel der Seele, sondern zugleich von Beobachtungsgeist und von der Feinheit eines im Hofleben grofsgewordenen Mannes, wenn sie auch gleich von vermischtem Inhalt waren.

Die Anzahl der Ausgaben von Rochefoucaults Maximen *) bezeugen die fortdauernde Achtung, welche Rochefoucault bei den Deutschen fand, ja Jenisch (Geist und Charakter des 18. Jahrhunderts, 3. Th.) wollte noch in ihm und in den *Principes de la Philosophie par Mr. de Weifs* sogar mehr Psychologie finden, als in unsern deutschen Handbüchern dieser Wissenschaft selbst.**)

*) Die Maximes von Rochefaucault erschienen in einer neuen Ausgabe, mit Anmerkungen des Abbé Brotier. Paris 1789. in einer andern mit den Reflexions des de la Bruyere, Dresden 1791. Ausser zwei spanischen Uebersezzungen von 1784 u. 86. erschien die deutsche Uebers. der moral. Maximen von Rochefoucault, mit Anmerk. von Graf Wf. Cp. v. Ueberacker, Wien 1785. und französ. und deutsch von Fr. Schulz, Berl. 1790 und 1793. mit einer Nachlese 1793.

**) La Bruyere's Sittengemälde wurden 1790. für die Deutschen, obschon oberflächlich (von Sm. Baur) bearbeitet; die

Mehrere Bemühungen in einzelnen Schriften verdienen nur einer kurzen Erwähnung. — Die Seelenäusserungen stellte Pierre Fabre mit dem Organismus zusammen, in s. *Essai sur les facultés de l'ame considerées dans leur rapports avec la sensibilité et l'irritabilité de nos organes. Amst. et Paris* 1785. 12. *Nouv. Ed.* 1787. 12.

Der bei allen Paradoxieen doch feine Beobachter und anschauliche Darsteller der Menschen im Handeln, Mercier gab wenigstens reichen Stof zur Seelenkunde, wie sein *Bonnet de Nuit*, 1784. 1785, und andre Schriften des Tages von diesem Schriftsteller bewähren.

L'Homme physique et moral, par *Ambr. Ganne*, Strasburg 1791. (deutsch von J. Ren. Eberlein, Jen 1795. und von G. W. v. Eicken, Mannh. 1796.) könnte als historisches Gemälde des Menschen, wie er wird und ist, d. i. nach den Altern und Leidenschaften gelten, wenn es minder oberflächlich wäre.

Die *Pensées sur la Nature de l'Esprit*, von Rapin, 1793. gingen auf die Säzze der transscenden-

Ideen von Pascal über die Menschheit u. s. w., mit Betrachtungen von Heydenreich 1793. versehen. Uebrigens verleitete der von Frankreich angenommene Aphorismenton auch manche Deutsche, bekannte und gemeine Gedanken auf eine neue und auffallende Art auszudrücken, und durch das Haschen nach sententiöser Kürze auf Einseitigkeit, Paradoxie und Inconsequenz zu gerathen.

talen Psychologie, auf den Ursprung und künftigen Zustand des Geistes.

Des *Nic. Edmé Retif de la Bretonne* Schrift: *Le coeur humain devoilé*, à Paris 1796. 12., wurde in Frankreich sehr gepriesen und von Mercier sogar ein *Oeuvre étonnant et presque unique* genannt, ob es gleich mehr versprach, als es leisten konnte.

Eben so seicht findet man in der Tugendkunst, von St. Lambert, (deutsch von J. G. Dyck, 1799. 1. Th. 8.) unter den Rubriken: der Mann und das Weib, die Hauptabschnitte der Psychologie behandelt.

Einen höhern Plaz nahm der philosophische Arzt Mirabeau's Cabanis als Psycholog ein. Von ihm sind in den *Mémoires de l'Institut National des Sciences et des Arts pour l'an IV. de la Rep.* T. 1. Paris. An VI. 4., folgende psychologische Abhandlungen. Die *Considerations générales sur l'étude de l'homme, et sur les rapports de son organisation physique avec ses facultés intellectuelles et morales* (Nr. 4. S. 57—97.), deutsch in d. Geiste der neuesten Philosophie herausgegeben von C. A. Cäsar, 1801. Bd. 3. Sept. S. 12—43. Im Geiste des Condillacschen Systems zwar scharfsinnig, doch noch nicht frei von ungeprüften Voraussezzungen. Auch Cabanis glaubte an Fortpflanzung der geistigen Anlagen, überdiefs noch stark an den Einflufs der Nahrung auf die Seele, zugleich aber auch was sich eher hören läfst, an die Einwirkung einer guten Lebensordnung. Aus der blossen Nervenbewegung soll Empfinden und Vorstellen begreiflich werden,

da doch jene höchstens nur die Bedingungen von diesen seyn können. Die physische Empfindlichkeit war ihm das allgemeinste Princip der Fähigkeiten. Ueber die erste Entwickelung des Geistes durch das Handeln, machte er einige gute Bemerkungen. Seine *Histoire physiologique des Sensations* findet sich a. a. O. Nr. 5. und 6., die Fortsezzung im 2. Vol. und ist eben so eine Erweiterung des Condillacschen Systems, wie der Auszug aus einem *Mémoire sur la determination des mots: Analyse des Sensations* (Nr. 10.), und *du mot: idée*, von *Laromiguiere*. — In dem neunten Jahre der Republik (1800.) kündigten sich manche wenigstens vielversprechende Erscheinungen an; wenn es auch zum Theil nur neue Worte für die Psychologie waren. Es hatte sich eine eigene, sogenannte ideologische Gesellschaft von Autreuil gebildet, deren Mitglied der Beisizzer des Erhaltungssenats Destutt-Tracy, zugleich Mitglied des Nationalinstituts, ein eigenes *Projet d'élémens d'Idéologie* für den Gebrauch der Centralschulen herausgab. Diese Ideologie, oder, wie sie auch genannt wurde, *la Science des Idées*, umfafste eigentlich mehr als das, was wir Psychologie nennen. Zwar trennte sie Destutt-Tracy von der Metaphysik, welche er unter die Künste der Einbildung zählt, beschränkte sie auch nur darauf, den Mechanismus der Vorstellungen zu erforschen, zur Entdeckung eines ersten Gliedes zu dringen, und die Verkettung unserer intellectuellen Operationen zu verfolgen. Allein er wollte in seiner Ideologie zugleich die allgemeine Grammatik, die Logik und die Theorie der Sensations, die Analyse des Gedankens umfassen. Schon aus dieser

Anlage erblikt man noch Condillacs Vorbild. Aus seiner *Sensibilité*, d. i. der Fähigkeit *de sentir ses sensations* wollte er das Denken erklären. Von diesem Franzosen erschien dann die Ausführung dieses Plans in s. *Elemens d'Ideologie à l'usage des ecoles centr. etc.* P. I. 1801. (*Ed.* 2. 1804.) P. II. 1803. oder *Grammaire générale*, zum Theil gegen Kant gerichtet.

Durch eine weit grössere Sprach-Neologie zeichnete sich der junge metaphysische Verfasser der Schrift aus: *Reveries sur la nature primitive de l'Homme, sur ses sensations, sur les moyens de bonheur, qu elles lui indiquent etc.* 12. Mit Andern ward er Gegner des Idealismus und lieferte nur ein System des Sinnlichen, nach dem gewöhnlichen Geiste.

Eine vielversprechende, aus 50 Mitgliedern, 50 Correspondenten und 50 Agreges bestehende *Societé des Observateurs de l'homme*, versammelte sich in Paris den 8ten jeder Decade. Sie wollte ein besonderes Museum für das Studium des Menschen errichten. Moreau, ein Mitglied, verfertigte für die wissenschaftliche Seereise des Capitain Baudin, der den 19. Oct. 1800 absegelte, einen Bericht, in welchem er zu zeigen suchte, in wie mancherlei Hinsichten man den Menschen betrachten könne. Ohne Zweifel ist der Verf. derselbe mit Jacq. L. Moreau, *de la Sarthe*, Prof. der Naturgeschichte des Menschen und der Heilkunde am republikanischen Lyceum, welcher die *Réflexions* und *observations relatives à l'influence du moral sur le*

le physique, et à l'emploi medical des passions, des affections et des emotions, als Probe seines Werks über die Naturgeschichte des Menschen in der *Decade philosophique* An 9. Nr. 11. S. 69—75. Nr. 12. S. 134—141. einrücken liefs. Sein Werk sollte eine Analyse der verschiedenen Bedürfnisse und der eigentlichen Sensations des Geistes und Gefühls aufstellen. Wenn Cabanis die Sensations untersuchte: so wollte Moreau eine Untersuchung der Sentiments liefern. Er unterschied dabei drei verschiedene Arten des Sentiment, die er bisher verwechselt sah und nach Beobachtungen unterscheiden wollte: *les passions*, *les affections* und *les emotions*. Er sah in ihnen nur verschiedene Modificationen der Nervenkraft. Das beste in jenen Aufsäzzen waren seine Fälle und Thatsachen, welche eine, der Erweiterung der Psychologie, durch die den Menschen so nahen Aerzte günstige, auch durch Pinel neulich beförderte Classification, der sogenannten moralischen Heilmittel vorbereiten sollten.

Die Gesellschaft der Menschenbeobachter hatte auch bei der erwähnten, wie es scheint, wenig gelungenen See-Expedition mehrere Correspondenten und zwar für verschiedene Gegenden. Als Leitfaden für diese Entdeckungsreise gab ein Mitglied jener Gesellschaft und des Nationalinstituts, D. M. Degerando, eine sehr detaillirte, gegen die Einseitigkeit des Gesichtspuncts der gewöhnlichen Reisenden gerichtete Instruction heraus: *Considération sur les diverses méthodes à suivre dans l'observations des peuples sauvages.* 57 S. 4., (woraus man in Gaspari's und Bertuch's allgemeinen geographischen Ephe-

meriden (1800. Dec. S. 540 bis 572.) einen vollständigen Auszug findet). Dieses Memoire könnte viel zur Weckung des praktisch-psychologischen Forschungsgeistes beitragen. Es begann sogleich mit der Bemerkung: die Wissenschaft des Menschen ist eine Naturwissenschaft, man halte sich jezt mehr an die Beobachtungsmethode; vorbei ist die Zeit der Systeme!

Der Geist der Ideologie, welcher durch Cabanis, Tracy, Degerando und Andere in die französische Philosophie gezogen wurde, konnte manches Veränderte erwarten lassen, allein der alte Geist Condillacs und Bonnets kehrte wieder, bei dem man nur bemerkt, dafs er anders reden gelernt habe. Die neue Ideenlehre der Franzosen ist eine auf Physiologie gebaute empirische Psychologie, in der die Resultate der rationellen und andern aus der Metaphysik und Moral entnommenen Untersuchungen aufgenommen sind. Alles Denken wird auf den Mechanismus der Vorstellungen, alles Wollen auf den Mechanismus der Empfindungen zurükgeführt. Erfahrung ist und bleibt die Göttin der französischen Philosophen und steht bei ihnen in hoher Achtung. Sie liefern Anleitungen zur Lebensklugheit und Lebensweisheit, *Mémoires* und *Contes moraux*; aber entfernt bleibt der Geist, welcher der tiefdringende Philosophische heifst.

Was in dieser lezten Periode andere Nationen für Bearbeitung der Wissenschaft thaten, ist schon

um des Mangels eigner Sebstständigkeit willen, gering und die Richtung aus früherer Zeit hat wenige, kaum merkliche Veränderungen. Unter den Italienern bleibt Baco noch jezt der Aegide der philosophischen Denker, deren Eigenthümliches Oberflächlichkeit heissen mag. So waren die Schriften von Stephan Gallini (*Saggio d'osservazioni concernenti li nuovi progressi della fisica del corpo umano, Padua*, 1792. 8. Deutsch. Berlin 1794. 8.), der alle Seelenverrichtungen aus der Bewegung des Gehirns zu erklären suchte, und von And. Aloys. Farnocchia (*Institutiones Psychologicae, Lucca* 1792. 8.) seicht und ohne neues Licht. — Unter den Spaniern wurde die Richtung, die Juan Huarte schon früh angegeben hatte, nicht verändert, wie ihre wenigen Schriften bezeugen.

Werfen wir noch einmal den Blik zurük auf das durchgangene Gebiet, in dem der Eifer der Denker verschiedner Zeiten und Nationen wirkte, so wird es uns klar, dafs es viele Systeme gab, aber die Wissenschaft nur Eine ist. Der eitle Systemgeist vergeht; aber die Wahrheit bleibt. Kein System war ganz untrüglich; Jedes hatte aber seinen Werth und mit der Erfindung neuer Worte war auch die Erfindung neuer Wahrheiten gewonnen. Reich sind wir an Beobachtungen, doch noch reicher an Meinungen. Es wurden Menschenindividuen meistens in besondern Verhältnissen, nicht immer allseitig und unbefangen beobach-

tet. Doch es ist ein höherer Standpunct für die Psychologie eingetreten, auf dem sie sich als philosophische Wissenschaft behauptet. Die Reihe der Erscheinungen hat Haltung durch die Einheit der Natur; diese finden, heißt das **Princip der Psychologie** erreichen.

Register.

A.

Abel, Jac. Fr.	684	Alkmaeon	186
Abicht, J. H.	741	Ambrosius	392
Abra de Raconis	462	Amerbach, Vitus	451
Aegidius von Colonna	417	Anaxagoras	213
Aeschylos	161	Anaximander	170
Affecten bei Bernd	579	Anaximenes	170
— bei Josephos	358	Angeborene Ideen bei Cud-	
— bei Platon	288	worth	518
— bei Sokrates	244	— — — bei More	519
— bei Spinoza	509	Anlage bei Aristoteles	317
— bei Thomasius	540	— bei Helvetius	631
Agrippa, Cornel.	433	— bei Hobbes	516
Albert der Grosse	407	— bei Platon	290
d'Alembert	637	— bei Quinctilianus	339
Alexander Aphrodisius	450	Antagonismus in der Natur	
Alexander von Hales	407	bei Herakleitos	203
Alexander von Tralles	399	Antiochos	334
Alexandriner	443	Antoninus, Aurel.	336
Alkinoos	360	Anthropomorphismus	10

Apulejus 360
Araber 400
Archeus bei Paracelsus 441
Archelaos 218
Archigenes 361
Archilochos 160
Archytas 181
Aresas 182
Argentier 436
Ariston 331
Aristophanes 163
Aristoteles 307
Arkesilaos 330
Ascher, Saul 718
Athanasios 376
Augustinus 392
Averrhoes 401
Avicenna 401

B.

Baco 478
Bachuone 424
Bardili 727
Barlaeus, C. 465
Barklay, John 482
Bartholinus, Casp. 458
Baumeister, Fr. C. 566
Baumer, J. W. 568
Bayle, Pierre 512
Beattie, James 612
Bebius, Philipp 485
Becker, Balthas. 528
Begierde bei Epikuros 325
— bei Hobbes 515
— bei Platon 304
— bei Plotinos 369
— bei Sokrates 353
— bei Zenon 328
Belsham, Thomas 750
Berkeley, G. 612
Bernd, Adam 578
Bewufstseyn bei Creuz 574
Bezeichnung bei Bruno 449
Bias 158
Bilfinger, Georg Bernh. 560
Blessig, J. C. 683
Bonaventura 410
Bonnet, Charles 642
Boyle, Richard 522
Boucard, Claud. 460
Bouterweck 741
de la Bretonne 754
Briegleb, J. C. 689
Broughton 517
Bruce, J. 746
Bruno, Giordano 448
de la Bruyiere, Jean 478
Buchananus, Dav. 465
Budde, J. Franz 572
Bergmann, Pet. Chph. 577
Buridan 422
de Buffon, C. 625

C.

Cabanis 754
Caeffeteau 483
Camerarius 451
Campanella, Thomas 444
Campe, J. H. 671
Canz, Isr. Gottl. 588
Cardanus, Hieron. 446
Des Cartes 486
Cassianus 398
Casmann, Otto 453
de la Chambre 476
Chanet 472
Charron, Pierre 471
Chesnecophorus, Joh. 461
Chouet 466
Chrysippos 331
Cicero 338
Claramontis, Scipio 485
Claudianus, Mamertus 399
Clemens, Alexandr. 375
Cogan, T. 750
Condillac 626
Cordemoy 496
Coward 517
Creatianer 527
Cremonius, Caesar 450
v. Creuz, Fr. Casimir Carl 574
Crichthon, Alex. 749
Crusius, Ch. A. 585
Cudworth, Rad. 518
Cyprianus 391
Cyrillus 376

D.

Daemonen bei Democritos 206
Dalham, Florian 595
Dannhawer, J. Conr. 461
Daries, J. G. 587
Darwin, Erasm. 746
Degerando 759
Demokritos 205
Destutt-Tracy 755
Dichtkraft bei Spinoza 507
Diderot 638
de Dinanto, David 407
Diogenes 217
Dodwell 518
Dominicus 425
δύναμις 315
Durand, Will. 419

E.

Eberhard, J. A. 671
Ehrhard, S. B. 728
εἴδωλα 206
Einbildungskraft bei Augustinus 394
— — bei Chanet 473
— — bei Homeros 151
— — bei Malebrancho 501
Eleatiker 193
Exstase bei Homeros 152

Empedokles 189
Empfindungsvermögen bei Aristoteles 318
— — bei Bernd 579
— — bei Campanella 445
— — bei Epikuros 324
— — bei Malebranche 501
— — bei Montaigne 471
— — bei Occam 422
— — bei Zenon 328
Engel, Fr. 591
Epiktetos 335
Epikuros 321
Erkenntnifsvermögen bei Homeros 150
Ernesti, J. A. 568
Esprit bei Helvetius 630
τὸ ἔτως 120
Euripides 162
Ewald 683

F.

Fabel 159
Fabre, Pierre 753
Farnocchia, Andr. Al. 759
Feder, J. Georg H. 682
Ferguson, Adam 622
Fernel, Joh. 436
Fichte 734
Fienus, Th. 457
Fleischer, Ad. Sig. 688
Flemming, Ge. Aug. 715
de la Forge 495
Fourneng, Jac. 466
Freitag, Joh. 465
φρὴν 116
Funk, Ch. L. 731
Funke, C. P. 731
φύσις 99

G.

Galenus 361
Gallini, Steph. 759
Ganne, Ambr. 753
Garve, Chr. 659
Gassendi, Pierre 500
Gaub 655
Gedächtnifs bei Augustinus 393
— — bei Bilfinger 562
— — bei Bonaventura 411
— — bei Campanella 446
— — bei Hobbes 514
— — bei Homeros 150
— — bei Parmenides 197
— — bei Plotinos 369
— — bei Sokrates 253
— — bei Spinoza 507
Gefühl bei Hartley 615
— moralisches bei Hutcheson 619
— — bei Plotinos 369
— — bei Robinet 620

Gefühl, moral. bei Smith 619
Gehirnlehre bei Des Cartes 490
— — bei Chanet 476
— — bei Galenus 362
— — bei Pythagoras 173
Genie bei Platon 291. 299
Gerhard, Ephr. 541
Geschichte, Grundlage aller Wissenschaften 444
— der Psychologie; ihr Ideal 4
— — ihr Interesse 33
— — ihre Hülfsmittel 18
— — ihre Möglichkeit 15
— — ihre Quellen 20
— — ihr Zwek 16
Gilbert 424
Gnomiker 154
Gnostiker 364
Gorgias 220
Gosch, J. L. 723
Gräffe 738
Gratian, Balth. aus Arragonien 468
Gregorios 377
Griechen 125
Grundkraft bei Wolf 553
Guainarius, Anton 424
Guarinonus, Chst. 456
Gundling, Nic. Hier. 573

H.

du Hamel 496
Harmonie, prästabilirte 531. 555
Hartley, David 613. 746
Harttrodt 681
Heineccius, J. Gottl. 573
Heinrich von Gent 415
van Helmont 442
Helvetius 629
Henning, J. Ch. 669
Hentsch, J. Jac. 597
Herakleitos 198
Herder 676
Hermotimos 212
Hieronymus 398
Hilarius 391
Hippe, Fab. 456
Hippel 679
Hippokrates 231
Hobbes 513
Hoffbauer, J. Chph. 713
von Holbach 639
Hollmann, Sam. Ch. 569
Home, Henry 623
Homeros 128
Homerische Ansichten der Menschen überhaupt 130
— — der Verschiedenheiten der Menschen 134
— — pathognomische Beobachtungen 147

Homerische Ansicht der Menschenkunde 152
— — Seelenbezeichnungen 123
Horatius 339
Horst, Gregor. 458
Huarte, D. Juan 467
Huet 496
Hugo a Sancto Victore 405
Hume, David 607
Hutcheson, Francis 619

I.

Jacob, L. H. 709
Jacobi, Fr. H. 678
Jamblichos 371
Idealismus 606. 734
Immaterialität bei Coward 517
— — bei Platon 279
— — bei Plotinos 367
Inducianer 527
Iohannes Chrysostomos 390
Johannes Damascenus 399
Johannes v. Rupella 414
Josephos 356
Irinaeos 375
v. Irwing 678
Iselin, Is. 655
Julianos 372
Justinos 374
Juvenalis 339

K.

Kallikles 224
Kant 694
ἡ καρδία 110
Karneades 333
Kellner 738
τὸ κῆρ 121
Kern, J. 688
Kilkanow 726
Kirchenväter 372
Kirsten, J. F. Ernst 733
Kleanthes 331
Koerber, Chr. Ulb. 567
Komoedie 183
Kraft bei Platon 300
Krankheit der Seele bei Budde 573
— — bei Kleanthes 331
— — Μανία bei Sokrates 257
Kritias 224
Krüger, J. Gottl. 598

L.

Lactantius 391
Lambert, St. 754
Lamy, Gabr. 499
Lavater, I. C. 670
Lebenskraft bei Stahl 576
Leibniz 529
Leidenschaft bei Des Cartes 491

Leidenschaft bei Diderot 638
— — bei Hutcheson 620
— — bei More 520
Leukippos 204
Licetus, Fortunat. 456. 459.
Lichtenberg 680
Lieberkühn 682
Locke, John 532
Lossius, J. C. 670
Lukianos 359
Luther, Mart. 437
Lykurgos 164

M.

Macchiavelli 434
Macrobius 376
Magirus, J. 456
Makarios 376
Malebranche 500
Marinelli, Curt 459
Marsilius aus Ingen 423
Martini, Jac. 456
van Mastrich, Peter 500
Materialismus bei Epikuros 322
— — bei Holbach 641
— — bei La Mettrie 635
Mauchart 702
Maupertuis 636
Maximus, Tyrius 363
Meier, G. F. 581
Meiners, Chrph. 663
Melanchthon, Ph. 438
τὸ μένος 122
Mercier 753
la Mettrie 635
Mezger, J. D. 723
Miller, J. P. 668
Molwiz, Fr. 726
Montaigne 469
More, Henry 519
Moreau de la Sarthe 756. 758
Moriz, K. Ph. 684
Moses Mendelssohn 656
Müller, A. Fr. 568
Mythisch-psychologische Elementarbegriffe 46

N.

Nachempfindung bei Occam 422
Nemesios 381
Neuhus, Edo 462
Neumann 682
Νοῦς 110
Nudow, Heinr. 723
Nycopensis, Andr. L. 465

O.

v. Occam, Wilh. 425
Okellos Lucanos 186
Olshausen, I. W. 728
Organ der Seele bei Platner 667
— — bei Plotinos 379

Orientalische Menschenansicht 89
Origenes 375
Oswald, James 613

P.

Panätios 333
Parmenides 196
Pape, I. H. 590
Pascal, Blaise 476
Pelagius 395
Pereiras Gomez 452
Periander 159
Persius 339
Pestalozzi 730
Petit, Pierre 478
Peucer, Caspar 451
Pherekydes 171
Philastrius 391
Philolaos 187
Philon 344
Picus v. Mirandula 431
Pindaros 160
Placcius, Vincent 483
Plahn, Joach. Nic. Fr. 591
Plater, Felix 460
Platner, Ernst 664
Platon 268
Plotinos 365
Ploucquet, G. 657 683
τὸ πνεῦμα 107
Pneumatologie 526
Pölitz, C. H. L. 726 742
Pomponatius, Petrus 435
Porphyrios 370
Porta, I. Bapt. 452
Porta, Simon 452
Poseidonios 334
Präexistenz bei Pythagoras 188
— — bei Robinet 646
Pragmatische Seelenlehre bei Wolf 557
Price, Richard 621
Priestley, Joseph 615
Prodikos 223
Protagoras 221
ἡ ψυχὴ 103
Pythagoras 184

Q.

Quinctilianus 339

R.

de Raei, Connes 511
Rapin 753
v. Reuchlin 734
Reid, Thomas 610
Reimarus 657
Reimbek, J. Gustav 564
Reinhard, Franz Volkm. 718
Reinhold 703
Reusch, J. Petr. 565

Richard aus Mitleton 416
Richard a Santo Victore 406
Richer, Edmund 476
Riedel 658
Riolanus, Joh. 460
Robinet 645
de la Rochefoucault 752
Roman 339
Römer 335
Rorarius, Hieron. 452
Rösser 681
Rousseau 648
Rousselin 403
Rudeus, Eustach 458
Rüdiger, Andreas 541

S.

de Sabunde, Raymund 425
Sappho 159
Savonarola, Hier. 456
Schaumann, J. Ch. Gl. 713
Scheibler, Chst. 457
Schelling 737
Schmid, Karl Ch. Erhard 704
Schmidt, Gottf. 732
Scholastiker 401 428
Schön, J. 732
Schönfeld, Dav. Nic. 602
Schreck, Joach. 458
Schubert, J. Ernst 566
Schulze, Gottl. Ernst 721
Schüz 658
Schwarz, Fr. H. Ch. 736
Scotus, Erigena 733
Scotus, Joh. Duns 418
von Seida und Landesberg 402
Selbstgespräch bei Shaftesbury 523
Seneca 337
Shaftesbury 522
Shakespeare 483
Sims, R. 749
Sinn bei Albert d. Gr. 408
— bei Condillac 196
— bei Demokritos, 208
— bei den Eleatikern 194
— bei Parmenides 196
— bei Philon 352
— bei Sokrates 353
Siz der Seele bei Demokritos 211
Smith, Adam 620
Snell, W. D. 728
Sokrates 234
Sophisten 218
Sophokles 161
Sperling, Joh. 465
Spinoza 505
Sprache bei Cordemoy 497
— bei Gorgias 220
Stahl, Georg Ernst 575
Stedmann, W. 624

Steeb, J. G. 687
Steinbart 681
Stewart, Dugald 747
Stiebriz, J. Fr. 565
Stöger, Bernard 725
Stoische Schule 326
Struv, Wilh. Fr. 594
Suarez, Franc. 427
Sulzer, J. G. 658
Sympathie bei Smith 621
System der gelegentlichen Ursachen 503

T.

Tatianos 375
Telesius 444
Tertullianus 390
Tetens, J. Nic. 672
Thales 158. 169
Thalevonius, Abr. 466
Theophrastos 321
Theophrastus Paracelsus 441
Thierseelen bei Bonaventura 410
— — bei Buffon 628
— — bei Canz 590
— — bei Condillac 625
— — bei Crusius 587
— — bei Dalham 596
— — bei Marsilius 423
— — bei Maupertuis 636
— — bei Meier 583
Thierseelen bei Nemesios 387
— — bei Philon 355
— — bei Plotinos 366
— — bei Porphyrios 371
— — bei Rorarius 452
— — bei Sokrates 204
— — bei Telesius 423
— — bei Xenophon 262
Thomas v. Aquino 412
Thomasius 538
ὁ θυμός 113
— bei Platon 306
Thümming, L. Ph. 563
Tiedemann, Diem. 674
Torrigiano 424
Traducianer 527
Träume bei Demokritos 209
— bei Herakleitos 201
— bei Sokrates 253
Tralles, C. L. Balth. 588
Tschirnhausen, C. W. 483. 537

U.

Ueberwasser 717
Ulrich, J. A. H. 603
Unzer 663

V.

Vallatier, Andr. 573
le Vayer, la Mothe 479
Vergnügen bei Cardanus 448
— — bei Epikuros 324

Vergnügen bei Aristoteles 320
Verstand bei Bonaventura 411
— bei Campanella 446
— bei Hobbes 515
— bei Müller 569
Verstandeswesens, Ahndung eines allgem. 201
Villaume 688
Vives, J. L. 451
Vofs, Ch. D. 724
Vossius, G. J. 483

W.

Walser 722
Weiller, Kaj. 730
Weishaupt 727
Weifs, Jac. Fr. 600
Werdenhagen, J. Angel. 461
Wesenfeld, Arnold 484
Wezel 687
Wilhelm von Auvergne 407
Wille bei Budde 573
— bei Buridan 422
— bei Marsilius 423
Winkler, J. H. 563
Wolf, Christ. 544

X.

Xenophanes 194
Xenophon 260

Z.

Zahl bei Pythagoras 188
Zeisold, J. 466
Zenon der Eleatiker 197
Zenon der Stoiker 326
Zimmermann 655
Zustandes, Ideal eines Seelen - bei Demokritos 210
— — bei Zenon 329

193C25 I 3
Carus
Nachgelassene Werke

COLUMBIA UNIVERSITY
0032143427